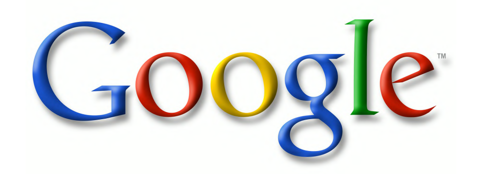



AH 5IN3 X
Harvard Depository
Brittle Book

Biblisch-theologisches

Wörterbuch

der

Neutestamentlichen Gräcität.

Von

D. Dr. Hermann Cremer.

Neunte vermehrte und verbesserte Auflage.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1902.

Martin Kähler,

Doktor und Professor der Theologie

in Halle.

Noch einmal, mein geliebter teurer Freund und Bruder, soll dies Buch Dich grüßen und Dich an alte Zeiten und Lehrer mahnen, vor allen an Tholuck und Beck, die uns ins Heiligtum gewiesen und angewiesen haben, das edle Erbe treuen Zeugen zu überweisen, die es weiter geben, bereichern und hüten sollen. Gottes Wege haben uns zusammengeführt und uns zusammengehalten in Einem Glauben, Einer Liebe und einerlei Hoffnung unseres Berufs, — Er hat uns den Beruf gegeben, mit Wort und Schrift von Ihm zu zeugen, für Ihn zu werben, Er helfe in Gnaden, daß wir nicht vergebens gearbeitet haben, auch wenn wir die Früchte nicht sehen! Ihm sei Dank und Dir sei Dank für alle Liebe und Treue!

Vorrede.

Wenn irgend ein Teil der griechischen Litteratur eine besondere lexikographische Bearbeitung erfordert, so ist es das biblische Schrifttum, welches seine ausgeprägteste Eigenart im N. T. entfaltet. So Dankenswertes auf dem Gebiete der neutestamentlichen Lexikographie auch geleistet ist — rücksichtlich der alttestamentlichen Gräcität sind ja nur Anfänge zu verzeichnen, welche nicht viel über Stoffsammlungen hinausgehen —, so lassen doch die bisherigen Arbeiten gerade dasjenige Moment mehr oder weniger unberücksichtigt, welches für das wissenschaftliche Verständnis der neutestamentlichen Gräcität von grundlegender Bedeutung ist. Dies ist nach Schleiermachers glücklichem Ausdruck die „sprachbildende Kraft des Christentums". Indem eine so allseitig ausgebildete und gebrauchte Sprache wie die griechische Organ des Geistes Christi wurde, konnte es nicht fehlen, daß, soweit das Christentum alle Ahnungen der Wahrheit erfüllt, die Ausdrücke dieser Sprache neuen Gehalt, die vielleicht schon durch den Mißbrauch der Sprache in der Gewöhnung des täglichen Lebens abgenutzten und abgegriffenen Bezeichnungen neues Gewicht und neues Gepräge, neue Energie erhielten. Soweit aber das Christentum den ausgeprägtesten und bewußtesten Gegensatz gegen das (im pneumatischen Sinne) Natürlich-Menschliche enthält, wird auch gerade die griechische Sprache als das Spiegelbild eines reichen und vollen natürlichen Lebens, im Dienste des Heiligtums diesen Gegensatz abspiegeln. Es ist dies ein Vorgang, der sich auf jedem Lebensgebiet, in welches das Christentum neu eintritt, wiederholt, natürlich nicht überall in gleicher Weise, aber überall mit gleichem Erfolge, nämlich mit dem Erfolge, daß der Geist der Sprache den neuen Anschauungen adäquat sich gestaltet, welche der Geist Christi schafft und wirkt. Wie der Gesichtskreis des Redenden und Schreibenden mit dem Ausgangs- und Zielpunkt alles Denkens und Urteilens sich umgestaltet, so wird auch nicht nur Inhalt und Umfang der vorhandenen Begriffe von dieser Änderung betroffen werden, es werden auch neue Begriffe, neue Wendungen sich bilden. Man vergegenwärtige sich nur einmal die drei christlichen Grundbegriffe *πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς*. „Man kann", sagt Rothe (Zur Dogmatik, S. 238 [Gotha 1863]), „in der That mit gutem Fug von einer Sprache des heiligen Geistes reden. Denn es liegt in der Bibel offen vor unsern Augen, wie der in der Offenbarung wirksame göttliche Geist jedesmal aus der Sprache desjenigen Volkskreises, welcher den Schauplatz jener ausmacht, sich eine ganz eigentümliche religiöse Mundart gebildet hat, indem er die sprachlichen Elemente, die er vorfand, ebenso wie die schon vorhandenen Begriffe zu einer ihm

eigentümlich angemessenen Gestalt umformte. Am evidentesten veranschaulicht das Griechische des Neuen Testamentes diesen Vorgang."

Eine lexikalische Bearbeitung der neutestamentlichen Gräcität muß daher, soll sie wirklich das Verständnis der Offenbarungsurkunden fördern, ganz besonders denjenigen Teil des Sprachvorrats ins Auge fassen, welcher von jenem Einfluß betroffen werden mußte, die Ausdrücke des geistigen, sittlichen und religiösen Lebens oder alle diejenigen Ausdrücke, welche in den besonderen Dienst der neuen Gottes- und Weltanschauung genommen worden sind. Deshalb wird ein solches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität vorzugsweise ein biblisch-theologisches sein müssen, ein Wörterbuch, welches vor allem diejenigen Ausdrücke untersucht, die einen biblisch-theologischen Inhalt haben. Es genügt nicht, zu diesem Zwecke durch einfache Citate nachzuweisen, ob und in welchem Maße das betreffende Wort sich überhaupt auch in der Profan-Gräcität im Gebrauch befunden habe. Vielmehr muß die Begriffssphäre des außerbiblischen Gebrauchs nachgewiesen und der Unterschied wie die Verwandtschaft der biblischen Vorstellung und der Anknüpfungspunkt aufgewiesen werden, vgl. z. B. *ἅγιος*, *δίκαιος*. Der sich stets wiederholende Unterschied zwischen Natur und Geist geht hier in einer seiner originalsten Formen an unserem Auge vorüber, und wer wollte leugnen, daß diese Beobachtung und Erforschung einen wesentlichen bisher nur zu sehr vernachlässigten Einfluß auf das Verständnis der Offenbarungswahrheit übe? Es wird beispielsweise zur Erscheinung kommen, was Nägelsbach (Nachhomerische Theologie, S. 239) bemerkt: „Es ist mit diesem Ausdruck (*ὁ πέλας*, *πλησίον*), wie mit manchem anderen, in welchem die heidnische und christliche Anschauung sich berühren: das antike Wort hat den Klang eines christlichen, ist so zu sagen das für den christlichen Begriff bereits zubereitete Gefäß, erreicht aber dessen Vollsinnigkeit nicht." Darum muß, wie Gerh. v. Zezschwitz in seinem lichtvollen Schriftchen „Profan-Gräcität und biblischer Sprachgeist" sich ausdrückt, ein solches Wörterbuch eine von den Grundgedanken des Christentums aus prinzipiell bearbeitete Clavis sein. Es wird sich in derselben ergeben, daß die vielfache Klage über die Unzulänglichkeit der Begriffe, mit welchen die Theologie zu rechnen gewohnt ist, nur bezüglich derjenigen Begriffe gegründet ist, welche sich von ihrer biblischen Grundlage und originalen Klarheit mehr oder weniger gelöst, ich möchte sagen, wieder naturalisiert haben. Ein weiterer Erfolg dürfte nicht minder wichtig sein, der von Schleiermacher (Hermeneutik und Kritik, S. 69) angegebene: „Eine Zusammenstellung aller verschiedenen Elemente, in denen die sprachbildende Kraft des Christentums sich manifestiert, würde eine Skiagraphie sein zu einer neutestamentlichen Dogmatik und Moral."

Die neutestamentliche Heilsverkündigung in griechischer Sprache hat ihre geschichtliche Voraussetzung in der Übersetzung des A. T. durch die Septuaginta. Von welchem Einfluß dieselbe trotz ihrer Mängel gewesen ist, will nicht bloß nach dem Gebrauch bemessen werden, den die neutestamentlichen Schriftsteller von ihr bei Citaten gemacht haben. Wie die Begriffe, mit denen diese rechnen, zum größten Teile auf alttestamentlicher Grundlage ruhen, so ruht auch der Sprachgebrauch zu einem großen Teile auf dem Vorgange, dessen erstes schriftliches

Denkmal die Septuaginta-Übersetzung ist, und der in dieser Übersetzung eine Wirkung geübt hat, wie wir etwas ähnliches nur kennen in der freilich noch viel größeren Einwirkung der Bibelübersetzung Luthers auf die neuhochdeutsche Sprache. Je sorgfältiger die Einzelforschung vorgeht, desto bedeutender tritt dieser Einfluß hervor. So entsprechen, um nur eins der geringsten Beispiele anzuführen, dem hebräischen רַע griechisch κακός und πονηρός, welche anscheinend unterschiedslos bei den LXX gebraucht werden. Bei genauerer Beobachtung zeigt sich jedoch der Unterschied, daß das von Gott verhängte Übel nie durch τὸ πονηρόν, sondern stets durch κακόν, κακά bezeichnet wird, während πονηρόν das Übel bezeichnet, welches die Bösen resp. das Böse zufügt, — ein Unterschied, der für bekannte Schwierigkeiten der neutestamentlichen Exegese von entscheidender Bedeutung ist. Eine große Reihe von Wörtern ist von den LXX bzw. den griechisch redenden Juden fest ausgeprägt für bestimmte Begriffe teils im Anschluß, teils unter Abweichung vom profanen Sprachgebrauch und geht unverändert in die neutestamentliche Diktion über, z. B. προσεύχεσθαι, εὐλογεῖν, καρδία, λαός u. a. Ein anderer Teil aber findet sich im N. T. gar nicht oder nur selten wieder, indem entweder die Übersetzung der LXX überhaupt nicht genügte — vgl. βέβηλος und κοινός — oder für die neutestamentliche Vertiefung und Bereicherung nicht mehr genügte, vgl. ὅσιος, ἔλεος, πεποιθέναι bei den LXX, ἅγιος, χάρις, πιστεύειν im N. T. Wieder bei einem anderen Teile ist die an das Hebräische anschließende Vorstellung ganz oder teilweise aufgegeben, teils unter Einwirkung des profanen Sprachgebrauchs, teils unter Einwirkung der neutestamentlichen Heils- und Wahrheitserkenntnis, vgl. διαθήκη, λειτουργεῖν u. a. In anderen Fällen hat der alttestamentliche Begriff keine Stelle mehr innerhalb der neutestamentlichen Gemeinde, und was an seine Stelle tritt, ist ein Anderes, vgl. λειτουργεῖν und διακονεῖν.

Zwischen den LXX und dem N. T. stehen die alttestamentlichen Apokryphen, in denen neben der Übereinstimmung mit den LXX doch schon wesentliche Abweichungen sich finden, welche teilweise im N. T. wieder begegnen, teilweise aber auch diesem fremd bleiben, wenn profane Vorstellungen ihren Einfluß zu Ungunsten biblischen Gehaltes geltend gemacht haben, vgl. δίκαιος, δικαιοσύνη, ἐκλέγεσθαι, πρόνοια u. a.

So bedingte denn die Aufgabe, welche ich mir gestellt, eine Durchforschung der alttestamentlichen Gräcität, wie sie in diesem Umfange bisher noch nicht vorgenommen ist, so daß das vorliegende Wörterbuch für die meisten der darin behandelten Voces zugleich das eingehendste Wörterbuch der LXX ist, welches wir bis jetzt haben. Wie mühsam die betreffende Arbeit gewesen, bedarf für den Kundigen keiner Erwähnung. Eigentlich könnte nur ein Wörterbuch der gesamten biblischen Gräcität die hier vorliegende Aufgabe lösen. Doch dürfte eine solche Arbeit, wie sie s. Z. Böckel geplant hat, noch viel länger auf sich warten lassen, als die schon so lange ersehnte Herstellung eines brauchbaren Septuagintatextes. Wenn nur wenigstens inzwischen einzelne Teile der alttestamentlichen Gräcität, welche die neutestamentliche Gräcität besonders beeinflußt haben, z. B. Psalmen und Jesajas, eine lexikographische Bearbeitung fänden!

Für die begriffsgeschichtliche Seite der Untersuchung kommen noch Philo und Josephus, namentlich ersterer, in Betracht. Der Berührungspunkte sind jedoch bei weitem weniger, als man anzunehmen geneigt ist. Das Verhältnis des griechischen Ausdrucks zu den israelitischen resp. biblischen Begriffen ist vielfach das umgekehrte, wie bei den LXX. Nicht der griechische Ausdruck empfängt neuen Inhalt, sondern der griechische Begriff wird dem biblischen aufgepfropft. Von einer von dieser Seite her ausgehenden Beeinflussung der neutestamentlichen Ausdrucksweise kann viel weniger die Rede sein, als von einzelnen Zügen der Übereinstimmung, während am wertvollsten die Beachtung des Unterschiedes ist, vgl. *παλιγγενεσία*, *πίστις*, *σάρξ* u. a. Wichtiger sind die Reste der jüngeren Versionen aus der Hexapla des Origenes, wenn sie nur nicht so dürftig wären.

Viel bedeutsamer sind die Berührungen der neutestamentlichen Gräcität mit der Schulsprache des israelitischen religiösen Lebens, wie sie in der nachbiblischen synagogalen Litteratur vorliegt. „Das Christentum als die universale Religion hat sich die Form seiner Selbstaussage nicht minder aus hellenischen, als aus alttestamentlichen synagogalen Stoffen geschaffen“ (Delitzsch, Hebräerbrief, S. 598). Dies ist der einzige Punkt, an welchem auf gründliche Vorarbeiten gefußt werden konnte. Daß ich jedoch auch hier die Arbeit weiter zu führen bestrebt gewesen bin, dürfte z. B. die Untersuchung über *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ergeben.

So ist es wesentlich eine sprach- und begriffsgeschichtliche Arbeit, welche ich liefere, nicht eine biblische Theologie in lexikalischer d. h. unwissenschaftlicher Form. Diesem Mißverständnis gegenüber kann ich nur daran erinnern, daß wohl nicht bloß meines Erachtens das Verständnis der Sprache unerläßliche Vorbedingung der neutestamentlichen Exegese und Theologie ist, und daß die neutestamentliche Gräcität eine eigenartige Entstehungsgeschichte hat, welche man kennen muß, um die Sprache zu verstehen.

Daß seit nun vier Jahren eine dritte Auflage dieses schwerfällig zu brauchenden Buches nötig geworden ist, darf ich wohl als eine Rechtfertigung meiner Arbeit ansehen. Ich bin mir voll bewußt, nichts Sonderliches geleistet zu haben, was nicht auch andere und vielleicht besser hätten leisten können. Allein mich rechtfertigt, daß bis jetzt noch niemand sich der Arbeit unterzogen hat. Ich hätte diese neue Auflage auch als neue Bearbeitung bezeichnen können. Sie ist um mehr als 300 Voces bereichert worden. Von dem Versuche, alle Wörter desselben Stammes zu behandeln, ohne durch die Rücksicht auf ihren Begriffsinhalt beschränkt zu sein, mußte ich abstehen, um das Werk nicht zu sehr anschwellen zu lassen, obwohl ich meine mehrfache Beobachtung auch hier bestätigt fand, daß die Arbeit der neutestamentlichen Lexikographie auch nach Grimms trefflicher Clavis noch lange nicht gethan ist. Eine der wesentlichsten Aufgaben eines Wörterbuches der neutestamentlichen Gräcität wäre die Entlastung der Exegese.

In den meisten Fällen war ich genötigt, mein eigener Kritiker zu sein. Daß ich dies Geschäft nicht mit Barmherzigkeit geübt habe, wird die Arbeit selbst, wie ich hoffe, auf jeder Seite bezeugen. Überall ist das Verhältnis zur

alttestamentlichen Gräcität neu untersucht worden. Die Zahl der neu bearbeiteten Artikel wie α, ἀκοή, βασιλεία, ἐκλέγεσθαι, πίστις, σάρξ ꝛc. ist nicht viel geringer, als die der neu aufgenommenen. Bei ἅγιος und Derivaten nötigte Graf Baudissins Abhandlung zu neuer Untersuchung, bei δίκαιος und Derivaten die Bedeutung, welche Diestels Erörterung dieses Begriffs durch Ritschls Anerkennung erlangt hat. Auf die Erörterung der Synonyma ist noch mehr Sorgfalt verwendet worden, als in den früheren Auflagen. Auch jetzt noch dürfte das Buch manche Artikel vermissen lassen, für die andere entbehrt werden könnten. Allein man wolle in Betracht ziehen, daß sich viel leichter bestimmen läßt, was unbedingt auszuscheiden, als was aufzunehmen ist, und daß eine nicht geringe Zahl von Wörtern um deswillen von Bedeutung ist, weil sie auch ohne eigenen biblisch-theologischen Inhalt im Zusammenhange biblischer Diktion eine eigentümliche Wichtigkeit haben.

Es war ursprünglich meine Absicht, dem Werk eine Abhandlung zur psychologischen Charakteristik des neutestamentlichen Sprachschatzes voraufzuschicken. Ich behalte mir diese Arbeit für eine andere Stelle vor. — Noch bemerke ich, daß die Citate selbstverständlich selten und nur dort anderen entnommen sind, wo dies ausdrücklich angegeben ist. In allen übrigen Fällen übernehme ich die Verantwortung für ihre Richtigkeit. — Leider ist die jetzt auch von Westcott und Hort adoptierte alexandrinische Orthographie der neutestamentlichen Gräcität bei der Korrektur nicht völlig durchgeführt, wofür ich um Entschuldigung bitte.

Für das hebräische Wörterverzeichnis sage ich meinem verehrten Freunde und Kollegen, Herrn Professor Dr. Giesebrecht, herzlichen Dank, und nicht minder danke ich meinem Herrn Verleger für die Geduld, die allein bei meiner zwiefachen Belastung die Vollendung der Arbeit ermöglicht hat.

Möge denn nun das Buch auch in dieser neuen Gestalt mit all seinen Mängeln unter Gottes Geleit seinen Weg gehen! Möge es, geboren aus der Freude an der heiligen Schrift und aus dringendem wissenschaftlichem Bedürfnis, auch seinerseits die Freude an der Schrift und gründliche wissenschaftliche Arbeit fördern und anderen Anregung geben, auf dem eingeschlagenen Wege mitzuarbeiten und Besseres zu leisten, als ich vermocht habe. Quibus parum vel quibus nimium est, mihi ignoscant; quibus autem satis est, non mihi sed mecum Deo gratias congratulantes agant! (Aug. de civ. D. XXII, 30.)

Greifswald, den 3. März 1883.

Zur vierten Auflage.

Daß die dritte Auflage innerhalb Jahresfrist nach ihrer Vollendung vergriffen gewesen, verpflichtet mich zu aufrichtigem Danke für die meiner Arbeit gewährte nachsichtige Aufnahme. Ich habe selbstverständlich versucht, auch in dieser vierten Auflage zu bessern und zu ergänzen. Die wesentlichsten Umarbeitungen und Zusätze, sowie die neu aufgenommenen Voces erscheinen gleich-

zeitig als Supplementheft zur dritten Auflage. Außerdem aber haben noch zahlreiche kleinere Artikel Verbesserungen erfahren, z. B. unter dem Buchstaben *α* die Artikel *ἄβυσσος*, *ἀγαπητός*, *ἀρχάγγελος*, *ἅγιος*, *ἁγιάζειν*, *προάγειν*, *συναγωγή*, *ἀποσυνάγωγος*, *αἰδώς*, *αἴρω*, *ἀκολουθεῖν*, *ἀκοή*, *ἀκροβυστία*, *ἀλλάσσω*, *ἀντάλλαγμα*, *ἀπαλλάσσω*, *καταρτισμός*, *ἀρχηγός*, *ἀπαύγασμα*. Die beabsichtigte Abhandlung „Zur Entstehungsgeschichte und Charakteristik des neutestamentlichen Sprachschatzes", welche mir Gelegenheit bieten sollte zur Auseinandersetzung mit der von Herrn D. Schürer erhobenen Beanstandung der „sprachbildenden Kraft des Christentums" habe ich leider überhäufter Arbeit wegen bis jetzt nicht fertig stellen können. Wenn Herr D. Holsten an Stelle mancher weniger wichtigen Voces ein umfassenderes Eingehen auf gewisse biblisch-theologische Fragen gewünscht hätte, so konnte ich in diesem Buche dem nicht Folge leisten, ohne über den eigentlichen Zweck meiner Arbeit hinauszugehen und den Vorwurf zu rechtfertigen, daß ich eine biblische Theologie in lexikalischer Form gebe. Ich hoffe auf Grund meiner bisherigen Arbeiten auch solche Fragen noch einmal behandeln zu können, wie die von Herrn D. Holsten gestellte nach den Ursachen, aus denen das Zurücktreten des Begriffes der Gerechtigkeit in den johanneischen Schriften sich erklärt, denn ich bin auch der Meinung, daß die biblische Theologie noch eine Reihe anderer Fragen zu stellen und zu beantworten hat, als sie zu thun pflegt, daß sie aber freilich zu diesem Zwecke sich eine teilweise Änderung und Verbesserung ihrer Methode muß gefallen lassen.

Noch habe ich mich darüber zu rechtfertigen, daß ich die völlige Durchführung der „alexandrinischen Orthographie" in dieser neuen Auflage nicht angestrebt habe. Ich bedaure nämlich, mich überhaupt auf dieselbe eingelassen zu haben. Sollte ich noch einmal Gelegenheit haben, mein Buch neu ausgehen zu lassen, so würde ich es in dieser Beziehung einer gründlichen Säuberung unterziehen. Während des Druckes drängte sich mir die Notwendigkeit einer neuen Untersuchung dieser Frage auf, deren Ergebnis dann die Unhaltbarkeit der Annahme einer „alexandrinischen Orthographie" war. Es giebt in gewissem Sinne eine dialectus alexandrina, aber keine besondere alexandrinische Orthographie. Die Inschriften geben dafür keinen Anhalt, und die dafür angeführten, durchaus nicht konstanten Erscheinungen in den Handschriften sind teils Unregelmäßigkeiten, welche sich auch in anderen Handschriften finden, teils vielleicht Früchte alter, aber ein wenig übel angebrachter Gelehrsamkeit. Es ist mir unfraglich, daß wir keinen Grund haben, *συνζῆν*, *σύνσωμος*, *ἐνκαλεῖν*, *δυσεβής*, *δουλία* u. s. w. statt *συζῆν*, *σύσσωμος*, *ἐγκαλεῖν*, *δυσσεβής*, *δουλεία* zu schreiben — oder sollen wir auf der einen Seite *ἐνκαλεῖν*, *ἐνκακεῖν* (warum nicht auch *ἐνγύς*, *ἐνγίζειν*?) und auf der anderen Seite *ἐγ Κανᾶ*, *ἐγ Κενχρεαῖς* statt *ἐν Κανᾶ*, *ἐν Κεγχρεαῖς* schreiben, was alles sich in denselben Codices findet? — und daß wir in betreff des *ν ἐφελκυστικόν* ruhig den gewöhnlichen Regeln der Grammatik folgen können. Fraglich ist es, ob Formen wie *λήμψομαι*, *ἐκαθερίσθην*, *τέσσερες* u. a., welche aber auch in den Handschriften nicht durchgeführt sind, wirklich in die Schriftsprache aufgenommene und darum auch aufzunehmende dialektische Formen sind oder bloß berechtigte Eigentümlichkeiten und unberechtigte Flüchtigkeiten und

Mängel der Aussprache, noch fraglicher, ob in diesem Falle allen neutestamentlichen Schriftstellern, z. B. auch einem Lukas, Paulus, dem Verfasser des Hebräerbriefes, die gleiche Orthographie aufzudrängen sei. Würde man auch den Philo, Phokylides in dieser Orthographie herausgeben? Unfraglich aber ist mir, daß durch die Ein- und Durchführung dieser vermeintlichen alexandrinischen Orthographie in unseren Handausgaben der griechischen Bibel mindestens keine Förderung unserer theologischen Jugend, eher das Gegenteil bewirkt wird.

Greifswald, den 17. Februar 1886.

Zur fünften Auflage.

Völlig neu untersucht und bearbeitet sind in dieser Auflage die Artikel *ἀγοράζειν*, *ἁρπαγμός*, *λύτρον*, *λυτροῦν*, *πνεῦμα*, *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, neu hinzugekommen die beiden Artikel *ἐχθρός* und *κόλπος*, während andere wie *ζωή*, *θεός*, *λόγος*, *ὀργή*, *σώζειν*, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wenigstens teilweise umgearbeitet sind. Im übrigen darf ich sagen, daß ich keinen Artikel habe unerwogen wieder abdrucken lassen, so daß die bessernde Hand dem Kundigen an vielen Stellen bemerkbar sein dürfte, — dies der geringste Dank für die beschämend günstige Aufnahme, welche dem schwerfälligen Buche unausgesetzt zu teil geworden ist. Die sogen. alexandrinische Orthographie habe ich getilgt, da die Einwendungen Herrn D. Nösgens gegen dies Vorhaben mich nicht zu überzeugen vermochten, auf der anderen Seite aber auch Kenner, wie die Herren DD. Bertheau und Reuß dieser vermeintlichen „Orthographie" mehr wie skeptisch gegenüberstehen. — Das Litteraturverzeichnis ist vervollständigt, aber trotzdem nicht vollständig, da ich nur die mir zugänglich gewordenen Schriften verzeichnen wollte.

Greifswald, den 3. November 1887.

Zur sechsten Auflage.

Abgesehen von vielen weniger umfangreichen Änderungen finden sich die wesentlichsten Verbesserungen und Nachträge unter *ἅγιος*, *ἀγοράζω*, *καταλλάσσω*, *βασιλεία*, *γενεά*, *δίκαιος*, *δικαιόω*, *θεός*, *καλέω*, *ἀποκαλύπτω*, *κλῆρος*, *μισθός*, *μετάνοια*, *ὀργή*, *πατήρ*. Neu hinzugekommen sind nur die Untersuchungen über *πραΰς* und *πτωχός*.

Greifswald, den 11. Mai 1889.

Zur siebenten Auflage.

Eine Reihe der wichtigsten Artikel sind in dieser neuen Auflage, deren verzögerte Fertigstellung ich damit zu entschuldigen bitte, völlig neu bearbeitet worden. Längst schon genügten mir die Ausführungen über *νόμος* nicht mehr;

κύριος erforderte um so mehr eine vollständige Untersuchung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, als dieselbe in der theologischen Litteratur bis heute noch trotz der Vorliebe fehlt, die man gegenwärtig für diese Bezeichnung Christi an den Tag legt. Ebenso erforderte πίστις und die ganze zugehörige Wortreihe nach Schlatters umfassenden und tief eindringenden Erörterungen eine Wiederaufnahme der Arbeit. Die früher vorgetragene Auffassung der Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου konnte ich nicht aufrecht erhalten, ohne daß ich in der Lage war, mir Holstens Auffassung aneignen zu können. Die neue Untersuchung über צדק und seine Derivate führt hoffentlich die Verhandlungen über die damit sich verbindende, für das gesamte Schriftverständnis grundlegende Anschauung einen Schritt weiter. Außerdem sind die Artikel στοιχεῖον, τέκνον, υἱός, 1 neu bearbeitet. Da es sich bei derartigen Untersuchungen nicht lediglich um statistische Fragen, sondern um das Ineinandergreifen ganzer Vorstellungskreise handelt, so wirkt jedes neue Ergebnis naturgemäß auf eine große Zahl anderer Begriffe ein. So haben denn auch eine Reihe anderer Artikel, wie ἀγαθός, βασιλεύς, βασιλεία, κρίνειν, σώζειν, ἱλάσκεσθαι, ὀργή, ferner εἰρήνη, ἐλευθερία, σκάνδαλον, τύπος und hundert andere nicht unbedeutende Verbesserungen erfahren. Reiche Ausbeute verspricht für die Zukunft die neue Konkordanz zu den LXX, deren Herausgabe die Schüler Hatch's begonnen haben. Dabei kann ich aber mit dem Bedauern nicht zurückhalten, daß die Herausgeber für die Vergleichung des hebräischen Textes das für eine Septuaginta-Konkordanz denkbar schlechteste System von Landkisch in Anwendung gebracht haben. Die Gründe, das Trommius'sche Verfahren zu verlassen und dadurch die Arbeit nicht zu Ende zu führen, sind nichtig. Die wissenschaftliche Benutzung der überaus fleißigen Arbeit ist so sehr erschwert, daß eine Umarbeitung und ein Neudruck der bisher erschienenen Bogen nach dem Muster von Trommius das Wünschenswerteste wäre.

Greifswald, den 6. März 1893.

Zur achten Auflage.

Neu aufgenommen sind ἀμήν, δύω, ἀνέχω, σχῆμα, ἀναλαμβάνω, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, πειθός, πειθώ, πένθος, στοιχέω, τηρέω und die entsprechenden Derivata und Komposita; eingehender bearbeitet sind die Artikel ἁγιωσύνη, ἁγνός, ἀμνός, βασιλεύς, βασιλεία, γέεννα, ἐνεργέω, κατέχω, ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία, ἀνακαίνωσις, μορφή, ἀλλοτριοεπίσκοπος, zahlreicher kleinerer Änderungen und Zusätze zu geschweigen. Ganz neu bearbeitet ist ἐπικαλέω. Soweit die Hatch'sche Konkordanz zu den LXX reichte (α — ἰωβήλ), ist der Sprachgebrauch der LXX neu verglichen worden, wobei die Mängel des genannten Werkes immer schmerzlicher fühlbar wurden.

Greifswald, den 5. März 1895.

Zur neunten Auflage.

Die von meinem Herrn Verleger durch bedeutende Vergrößerung der Auflage getroffene Vorsorge ist, wie ich hoffe, dem Buche zu gute gekommen. Zahlreiche Artikel haben die bessernde Hand erfahren, etliche wie *ἱλαστήριον*, *ὑπόστασις*, *χαρακτήρ*, *διάδοχος* sind völlig umgearbeitet, andere, wie die Derivate von *ἀκολουθεῖν*, *ὑφιστάναι*, *δοκίμιος*, *ἰσχύς*, *καταλαμβάνω*, *ἀναλύω*, *στίγμα*, *σφραγίς* u. s. w. sind neu hinzugekommen. Es wird immer schwierig sein, die Grenze für die aufzunehmenden Artikel zu bestimmen, doch hoffe ich, die eigentümliche Begriffswelt, mit der das Christentum rechnet, ziemlich deutlich zur Anschauung gebracht zu haben.

Dies und nur dies ist die Aufgabe gewesen, die mir von Anfang an vorgeschwebt hat, eine Aufgabe, die ein einzelner nicht lösen kann, sondern zu deren Lösung Generationen gehören, und die unendlich weit hinaus liegt über die Grenzen gewöhnlicher Lexikographie. Für letztere sind die Arbeiten D. Deißmanns, die neutestamentliche Diktion auf dem Grunde der Sprache, welche wir in den mehr oder weniger gleichzeitigen Papyri und Inschriften finden, zu verstehen, sehr wertvoll. Für den Teil der neutestamentlichen Diktion aber, in welchem die neue Begriffswelt sich ausspricht, verspricht diese Forschung wenig Ausbeute. Was D. Deißmann für *ἱλαστήριον*, *ὄνομα*, *θεοῦ υἱός* u. a. beigebracht, beruht gelinde gesagt auf einer Unterschätzung der Religion Israels, wie wir sie bei Juden und Christen in der Gegenwart finden, aber nicht bei dem Israel damals und nicht in der Zeit, in der Jesus und Paulus über und wider den Missionsbetrieb Israels redeten. Was er von meiner Auffassung des Unterschiedes zwischen biblischer und Profan-Gräcität sagt, sind Unterstellungen, an denen ich nie teil gehabt habe. Es ist mir nie in den Sinn gekommen, von einer eigenen Formenlehre und Syntax des Christentums zu träumen, und ebenso wenig habe ich jemals daran gedacht, die Sprache, in der das Christentum zuerst sich Ausdruck gegeben, auf göttliche Eingebung zurückzuführen. Trotzdem aber behalte ich die Unterscheidung zwischen biblischer und Profan-Gräcität als eine litterargeschichtliche bei, welche ganz deutlich sagt, was gemeint ist. „Judengriechisch“ trifft die Sache nicht. Gewiß, es giebt „Judengriechisch“, wie es „Judendeutsch“ giebt, aber so viel Spuren davon auch die biblische Gräcität an sich tragen mag, so reichen dieselben doch nicht hin, die eigentümliche Begriffswelt zu erklären, um die es sich handelt, und ebensowenig reicht dafür das Vulgär-Griechisch der damaligen Zeit. Dies gilt erst recht für das Neue Testament. Gehören seine Verfasser auch zu den „ungelehrten Leuten und Laien“, so sind sie doch zugleich Leute gewesen, die nicht gewohnt waren, die Sprache der Straße in Schrift zu übertragen. Man denke an Lukas, an Paulus, an die petrinischen Briefe, den Hebräerbrief! Dasjenige Stück des N. T., welches das auffallendste „Judengriechisch“ hat, die Apokalypse, — wie weit unterscheidet es sich von den einzelnen Bestandteilen der LXX, und wie stark tritt doch wieder die christliche Begriffswelt in den Vordergrund! Wie steht es mit dem Brief Jakobi?

Alle Verfasser neutestamentlicher Schriften mit vielleicht einer Ausnahme waren Juden, wie es Philo und Josephus, der Verfasser der Schrift De rationis imperio, Pseudophokylides, Pseudoaristeas, der Trauerspieldichter Ezechiel, die Verfasser bedeutsamer Stücke der sibyllinischen Orakel auch waren. Sollten nun die Abweichungen zwischen der Begriffswelt dieser letzteren und der neutestamentlichen Begriffswelt darauf beruhen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller unmittelbar an die Volkssprache sich angeschlossen, jene aus der Büchersprache geschöpft hätten? Gewiß nicht. Die neutestamentlichen Schriftsteller rechnen mit einer Begriffswelt, deren Voraussetzungen nur in der Religion Israels und darum in der Sprache des A. T., des religiösen Gemeinlebens und der theologischen Schule Israels liegen, zu denen dann die volle Neuheit der in Christo gegenwärtig gewordenen Erlösung mit mächtiger Schöpferkraft hinzutritt. Woher stammen Begriffe wie *πνεῦμα*, *σάρξ*, *πνευματικός*, *σαρκικός*, *ψυχικός*, *φῶς*, *φωτίζειν*, *σκότος*, *φανεροῦν*, *ἀποκαλύπτειν*, *ἐπιστρέφειν*, *μετανοεῖν*, *διαθήκη*, *καλεῖν*, *ὀργή*, *ἀπώλεια*, *εἴδωλον*, *πίστις*, *ἀγάπη*, *ἐλπίς*, *ἅγιος*, *δίκαιος*, *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦν* und zahlreiche andere? Und wiederum, woher stammt der Begriff der Wiedergeburt in seiner Anwendung auf den einzelnen, der Begriff der *χάρις*, *κοινωνία*, *κύριος*, *ὁμολογία*, *πατήρ*, *ἀνασταυροῦν*, *συσταυροῦν* u. a.? Das Christentum ist mit der Begriffswelt Israels und der eigenen, ihm neu aufgegangenen Begriffswelt zu den Griechen gekommen und hat in ihrer Sprache und doch in fremden Zungen zu ihnen geredet. Die einen verstanden es, die anderen nicht, sondern hatten es ihren Spott, — woher das? und woher die Erscheinung, daß nachher die Griechen vom Christentum griechisch redeten und schrieben und mit einer Begriffswelt rechneten, die ihnen das Vulgär-Griechisch nimmermehr an die Hand gab? Das sind Bedenken, die Herr D. Deißmann bei seinen sonst sehr dankenswerten Arbeiten doch nicht genügend berücksichtigt hat.

Anders steht es mit den neueren Forschungen über die Muttersprache Jesu und der Apostel. Namentlich sind es D. Gust. Dalmans Arbeiten, die eine reiche Ausbeute teils schon gewähren, teils noch versprechen. Nur kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, als überschätze Dalman den Einfluß des Aramäischen und der Schulsprache Israels und trage der von Derenbourg, Hamburger u. a. anerkannten Thatsache einer Reinigung der jüdischen Litteratur von allen „Anklängen an die Schriftdeutungen der Nazarener" nicht genügend Rechnung. Hier wird der Streit namentlich in betreff der vermeintlichen Abhängigkeit der paulinischen Verkündigung von der jüdischen Theologie zu führen sein.

Die nachträglichen Berichtigungen auf S. 1119f. verdanke ich größtenteils meinem lieben Freunde D. Schlatter, während um die Richtigkeit namentlich der biblischen Citate sich Herr Pfarrer Senffleben in Sonneborn bei Gotha verdient gemacht hat. Auch ihm sei aufrichtig Dank gesagt!

Greifswald, den 15. März 1902.

H. C.

Litteratur.

Dan. Heinsii exercitatio de lingua hellenistica et hellenistis. Lugd. B. 1643.

Cl. Salmasii de hellenistica commentarius, controversiam de lingua hellenistica decidens et plenissime pertractans originem et dialectos graecae linguae. Lugd. B. 1643.

Funus linguae hellenisticae sive confutatio exercitationis de hellenistis et lingua hellenistica. Lugd. Bat. 1643.

Ossilegium hellenisticae sive appendix ad confutationem exercitationis de hellenistica. Ibid.

Exercitatio prima de hellenistis et lingua hellenistica ad nobilissimos clarissimosque viros Dan. Heinsium et Cl. Salmasium. Ultraj. 1641.

Joachim Jungius über die Originalsprache des N. T. vom Jahre 1637. Aufgefunden, zuerst herausgegeben und eingeleitet von D. Joh. Geffcken. Hamburg 1863.

H. F. Pfannkuche, Über die palästinische Landessprache in dem Zeitalter Christi und der Apostel. Ein Versuch zum Teil nach de Rossi entworfen. Leipzig 1797.

E. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Übersetzung. Wien 1873.

Fr. Guil. Sturzii de dialecto Macedonica et Alexandrina liber. Lips. 1808.

Seb. Pfochenii diatribe de linguae graecae N. T. puritate. Amst. 1629.

Thom. Gatakeri de novi test. stylo dissertatio, qua viri doct. Seb. Pfochenii de linguae graecae N. T. puritate . . . diatribe ad examen revocatur. Lond. 1648.

Casp. Wyss, Dialectologia sacra, in qua quicquid per universum Novi foederis contextum in apostolica et voce et phrasi a communi Graecorum lingua eoque grammatica analogia discrepat, methodo congrua disponitur etc. Tigur. 1650.

Chr. Schoettgenii horae hebr. et talm. Dresd. 1742. tom. II. p. 983 sqq.: de stylo hellenistico s. de hebraismis N. T.

Jac. Rhenferd, Dissertationum philologico-theologic. de stylo Ni. Ti. syntagma. Leovard. 1702.

Taco Hajo van den Honert, Syntagma dissertationum de stylo Ni. Ti. graeco. Amstelod. 1703.

Balth. Stolberg, Exercitationum graecae linguae tractatus de soloecismis et barbarismis graecae N. Foederis dictioni falso tributis, ut et de cilicismis aliisque a D. Paulo nove usurpatis. Wittenb. 1685.

Jo. Olearii de stylo Ni. Ti. liber philologico-theologicus. Coburg 1721.

Chr. Sigism. Georgi vindiciarum N. T. ab ebraismis libri tres. Francof. 1732.

— — hierocriticus N. T. sive de stylo Ni. Ti. libri tres. Viteb. 1733.

Anton. Blackwalli auctores sacri classici defensi et illustrati sive critica sacra N. T. ed. Chr. Wollius. Lips. 1736.

Joh. Vorstii de hebraismis N. T. commentarius . . . Curavit Joh. Frid. Fischerus. Lips. 1778.

W. H. Guillemard, Hebraisms in the greek Test. With specimens 1) of the influence of the LXX on its character and construction; 2) the deviations in it from pure greek style. Cambridge 1879.

Theoph. Ph. Chr. Kaiser, Commentarius quo linguae aramaicae usus ad judicanda et interpretanda plura N. T. loca . . . novis exemplis defenditur. Norimb. 1831.

J. D. Michaelis, Einleitung in die göttl. Schrr. des N. Bundes. 3. Aufl. Gött. 1777. S. 94—205.

M. Carl Victor Hauff, Über den Gebrauch der griechischen Profanscribenten zur Erläuterung des Neuen Testaments. Leipzig 1796.

Chr. Gotth. Gersdorf, Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des N. T. I, Leipzig 1816.

Winer, Art. „Hellenismus“ in Ersch u. Gruber, Allgem. Encykl. 1829, II, 5, S. 165 ff.

Reuß, Art. „Hellenistisches Idiom“ in Herzog u. Plitt, Theol. Realencykl. 2. Aufl. 5, 741 ff.

Deißmann, Art. „Hellenistisches Griechisch“ ebendaselbst, 3. Aufl. 7, 627 ff.

Reuß, Gesch. der heil. Schriften N. T., 6. Aufl. 1887, § 41 ff.

Bleek-Mangold, Einleitung in das N. T. 4. Aufl. 1886, § 21—36.

Zahn, Einleitung in das N. T. 1897. I, § 1. 2.

Gelpke, Neutestamentl. lexikal. Studien u. Kritiken, in Studien u. Kritiken 1849, 3, 639 ff.

Andr. Ephr. Hvalstroem, Specimen academicum de usu graecitatis alexandrinae in N. T. Upsal. 1794 (bezieht sich nicht, wie nach den Citaten dieser Schrift bei Winer u. Reuß scheinen könnte, auf den sogen. alexandrin. Dialekt, sondern auf den Vorgang der LXX bezüglich der Begriffsbildung. „Cuivis certe patet, sanctissimum codicem circa res religionis maxime versari easque veritates complecti, quas ratio sibi relicta frustra assequi tentaret: quum vero haec dogmata sancta verbis graecis proponantur, neminem latet, illa verba, interdum ideas exprimere, apud Ethnicos auctores incognitas prorsus et inusitatas. Oleum igitur et operam perderet, qui ex Euripide, Platone, Demosthene, Polybio eos significatus diversos eruere vellet, quos in Novo Testamento vocabulis *πνεῦμα*, *δικαιοσύνη*, *ζωή*, *φῶς*, *σκότος*, *σάρξ* ceteris tribui solenne est. Probe igitur quoque notandum est, versionem Alexandrinam non eam esse, quae per se suaque sola opera ad veritatis lucem perducat etc.“)

H. Planck, Commentatio de vera natura et indole orationis graecae N. T. Goett. 1810.

G. v. Zezschwitz, Prof.-Gräc. u. bibl. Sprachgeist. Eine Vorlesung über die bibl. Umbildung hellenischer Begriffe, besonders der psychologischen. Leipzig 1858.
Hatch, Essays in biblical greek. Oxford 1889.
Winer, Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms. 7. Aufl. v. Lünemann. 1867. 8. Aufl. neu bearbeitet von P. W. Schmiedel. I. Teil, Einleitung u. Formenlehre. Göttingen 1894. II. Teil, Syntax. H. 1 u. 2. Göttingen 1897. 1898.
Alex. Buttmann, Grammatik des neutestamentl. Sprachgebr. Berlin 1859.
Schirlitz, Grundzüge der neutestamentl. Gräc. 1861.
— — — Die hellenistischen, besonders alexandrin. u. sonst schwierigen Verbal-, Nominal- u. Adverbialformen im griech. N. T. alphabet. geordnet u. gramm. nachgewiesen. 1863.
Fr. Blaß, Grammatik des neutestamentl. Griechisch. Göttingen 1896.
J. Viteau, Étude sur le grec du N. T. Le verbe: syntaxe des propositions. Paris 1893.
H A. A. Kennedy, Sources of New Testament Greek or the influence of the Septuagint on the vocabulary of the New Testam. Edinburgh, 1895. (Rez. v. Deißmann in den Gött. gel. Anz 1896, 10).

Chr. Theoph. Kuinoel, Observatt. ad N. T. ex libris apocryphis V. T. Lips. 1794.
M. J. H. Beckhaus, Bemerkungen über den Gebrauch der apokr. Bücher des A. T. zur Erläuterung der neutest. Schreibart. Dortmund u. Leipzig 1808.
Chr. Fr. Loesner, Observationes ad N. T. e Philone Alexandrino. Lips. 1777.
Ad. Fr. Kühnii Spicilegium Chr. Fr. Loesneri observationum ad N. T. e Philone Alexandrino. Pfortenae 1785.
Cl. Frees Hornemann, Specimen exercitationum criticarum in versionem LXX interpretum e Philone. I—III. Gotting. 1773 — Havn. 1778.
Joh. Bened. Carpzov, Sacrae exercitationes in S. Pauli epistolam ad Hebraeos ex Philone Alex. Helmst. 1750.
C. Siegfried, Philo von Alex. als Ausleger des A. T. Jena 1875.
Jo. Bapt. Ott, Spicilegium sive excerpta ex Fl. Josepho ad N. T. illustrationem, cur. Sigeb. Havercamp. Lugd. Bat. 1741.
Jo. Tob. Krebs, Observatt. in N. T. e Flavio Josepho. Lips. 1775.
E. G. Grinfield, Scholia hellenistica in N. T. e Philone et Josepho, patribus apostolicis . . . nec non libris apocr. deprompta. Lond. 1848. 2 voll.

G. A. Deißmann, Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri u. Inschriften, zur Geschichte d. Sprache, des Schrifttums u. der Religion des hellenistischen Judentums u. des Urchristentums. Marburg 1895.
Derselbe, Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge zumeist aus den Papyri u. Inschriften zur Erklärung des Neuen Testaments. Marburg 1897.
Derselbe, Die sprachl. Erforschung der griech. Bibel, ihr gegenwärt. Stand u. ihre Aufgaben. Gießen 1898.
Lemuel Stoughton Potwin, Here and there in the greek N. T. With an introduction on N. T. exegesis. Chicago 1898.
Joh. Henr. Otho, Lexicon rabbinico-philologicum. Genev. 1675.
Jo. Lightfoot, Horae hebr. et talmud. in IV evangelistas . . . ed. J. Ben. Carpzov. Lips. 1684.
Chr. Schoettgen, Horae hebr. et talm. tom. I. Dresd. 1733.
P. Keuchenii annotata in N. T. Amstelod. 1708. Ed. nova et altera parte nunquam edita auctior, cum praefatione Jo. Alberti. Lugd. Bat. 1755.
J. Gerh. Meuschen, Nov. test. ex talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum. Lips. 1736.
Delitzsch, Horae hebr. et talm. (Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. u. Kirche, 1876, H. 3. 4; 1877. 1878, 1—3.)
Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evv. aus Talmud u. Midrasch. Gött. 1878.
Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch u. Talmud. Herausgegeben von Fr. Delitzsch u. Georg Schnedermann. Leipzig 1880.
Hamburger, Real-Enc. für Bibel u. Talmud. Wien 1866 ff.
J. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum . . . denuo ed. B. Fischer. Lips. 1869—75.
J. Levy, Chald. Wörterb. über die Targumim u. einen großen Teil des rabbin. Schrifttums. Leipz. 1867—68.
J. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb. über die Talmudim u. Midraschim, nebst Beiträgen von Prof. Dr. H. L. Fleischer. Leipzig 1876 ff.
G. H. Dalman, Aramäisch-Neuhebr. Wörterbuch zu Targum, Talmud u. Midrasch. Frankf. 1897.
Franz Delitzsch, ספר הברית החדשה. 1885.
Salkinson-Ginsburg, הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה. 1885.
Gust. Dalman, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanon.-jüd. Schrifttums und der aram. Sprache erörtert. I. Einleitung u. wichtige Begriffe. Nebst Anhang: messian. Texte. Leipzig 1898.

Winer, Grammatik des bibl. u. talmud. Chaldaismus. Leipzig 1842.
Kautzsch, Grammatik des Bibl.-Aramäischen. Mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im N. T. Leipzig 1884.
K. Marti, Kurzgefaßte Grammatik der bibl.-aramäischen Sprache. Berlin 1896.
Gust. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Leipzig 1894.
A. Meyer, Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu u. der Evangelien überhaupt. Freiburg 1896.

J. J. Wetstenii Novum testamentum graecum ed. rec. cum lectionibus variantibus . . . nec non commentario pleniore ex scriptoribus veteribus hebraeis graecis et latinis historiam et vim verborum illustrante. Amstelod. 1751. 52.
M. Flacius, clavis scr. scr. Ed. nova, Jen. 1674.

J. F. Fischer, Prolusiones de versionibus graecis librorum V. T. literarum Hebraicarum magistris etc. Lips. 1772.
E. G. Grinfield, Ἡ καινὴ διαθήκη ἐκ τῆς παλαιᾶς διαθήκης κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα διερμηνευομένη. Novum Testamentum graecum editio hellenistica. Lond. 1843. 2 voll.
H. W. J. Thiersch, De pentateuchi versione Alex. Erl. 1841.
H. Anz, Subsidia ad cognoscendum graecorum sermonem vulgarem e Pentateuchi versione alexandrina repetita (Dissertationes philol. Halenses XII, 2). Hal. 1894.
Edu. Leigh, Critica sacra vet. et novi test. Acc. appendix criticae sacrae in qua vocum per universum cod. graecum in versione LXX interpr. et apocryphis, multarum quoque in fragmentis Aquilae, Symmachi et Theodotionis occurrentium significationes et etyma afferuntur etc. Goth. 1706.
Jo. Chr. Biel, Novus thesaurus philologicus sive lexicon in LXX et alios interpretes et scriptores apocryphos V. T . . . ed. E. H. Mutzenbecher. 3 tom. Hag. 1779. 80.
J. Fr. Schleusner, Lexici in interpretes graecos V. T. maxime scriptores apocryphos spicilegium I. II. Post Bielium etc. Lips. 1784. 86.
C. G. Bretschneider, Lexici in interpretes graecos V. T. maxime scriptores apocr. spicilegium. Post Bielium et Schleusnerum congessit et ed. Lips. 1805.
E. G. A. Böckel, Novae clavis in graecos interpretes V. T. scriptoresque apocr. ita adornatae, ut etiam lexici in novi foederis libros usum praebere possit, atque editionis LXX interpretum hexaplaris specimina. Lips. 1820.
J. Fr. Schleusner, Novus thesaurus philol. criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocr. V. T. Post Bielium et alios viros doctos cong. et ed. tom. I—V. Lips. 1820. 21.
Chr. Abr. Wahl, Clavis libror. V. T. apocryphorum philologica. Lips. 1853.

Glossae sacrae Hesychii graece, ed. J. Chr. G. Ernesti. Lips. 1785.
Suidae et Phavorini glossae sacrae graece, ed. J. Chr. G. Ernesti. Lips. 1786.
J. Alberti, Glossarium graecum in sacros N. T. libros ex Mss. primus ed. notisque illustravit. Lugd. B. 1735.
Jo. Conr. Dieterici Ni. Ti. instrumentum sive lexicon philol. theol. graeco-latinum. Francof. ad M. 1680.
Jo. Conr. Schwarz, Commentarii critici et philologici linguae graecae Novi Foederis divini. Lips. 1736.
J. F. Fischer, Prolusiones de vitiis lexicor. N. T. Lips. 1791.
W. Grimm, Kritisch-geschichtl. Übersicht der neutest. Verballexika seit der Reform., in Stud. u. Krit. 1875, 3, S. 479 ff.
J. Fr. Schleusner, Novum lexicon graeco-latinum in N. T. 2 tom. ed. IV. Lips. 1819.
Winer, Beitrag zur Verbesserung der neutest. Lexikographie. Erlangen 1823.
C. G. Bretschneider, Lexicon manuale graeco-latinum in libros Ni. Ti. ed. III. Lips. 1840.
H. Planck, Fragmenta lexici in scriptores Ni. Ti. recens adornandi, p. I. Gotting. 1818. Articuli nonnulli, quibus lexici novi in sacros scriptores Ni Ti. adumbratio proponitur 1824. Fragmenta lexici etc. pars altera 1825, p. III, 1827.
Chr. Abr. Wahl, Clavis N. T. philologica. ed. III. Lips. 1843.
Chr. G. Wilke, Clavis N. T. philologica. Lips. 1839—41 (ed. II invar. 1850).
C. L. W. Grimm, Lexicon graeco-latinum in libros N. T. ed. III. Lips. 1888.
J. H. Thayer, A greek-english lexicon of the New Test. Being Grimm's Wilke's clavis N. T. translatet, revised and enlarged. Edinburgh 1888.
E. Chr. Schirlitz, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T. 5. Aufl. neu bearbeitet von Th. Eger. Gießen 1893.
F. W. Stellhorn, Kurzgefaßtes Wörterbuch zum griech. N. T. Leipzig 1886.
Lemuel S. Potwin, The new testament vocabulary, in Bibliotheca sacra. Oct. 1875. Jan. 1876. July, Oct. 1880.
Mart. Pet. Cheitomaeus, Graeco-barbara novi test. quae orienti originem debent. Amstelod. 1649.
(Außerdem die Sammlungen von Parallelen aus der Prof.-Gräc. von Raphel, Elsner, Kypke, Alberti, Bos u. a., auf die nebst Wetstein sich ein großer Teil der gebräuchlichsten Citate samt Mißverständnissen und Druckfehlern 2c. zurückführt.)

J. A. H. Tittmann, De synonymis in N. T. I. II. Lips. 1829. 1832.
R. C. Trench, Synonyms of the New Testament. 9th edit. Cambridge & London 1881 (traduit de l'anglais par Clément de Faye, Bruxelles 1869).
Gerh. Heine, Synonymik des neutestamentl. Griechisch. Leipzig 1898.
J. A. Lasonder, De linguae Paulinae idiomate. Traj. ad Rhen. 1866.

Joh. Buxtorfi concordantiae bibliorum hebraicae. Basil. 1632.
Jul. Fuerst, Librorum sacr. V. T. concordantiae hebr. et chald. Lips. 1840.

Conr. Kircher, Concordantiae V. T. graecae ebraeis vocibus respondentes πολύχρηστοι. Francof. 1607.
Abr. Trommii concordantiae graecae versionis . . LXX interpretum (c. indice hebr. et chald. et lexic. graec. ad hexapla Origenis). Amstelod. 1718.
Edw. Hatch and Henry A. Redpath, A concordance to the LXX and the other greek versions of the Old Test. Oxford 1892—97.
C. H. Bruder, Concordantiae omnium vocum N. T. graeci ed. IV. Lips. 1880.
O. Schmoller, Ταμιεῖον τῆς καινῆς διαθήκης ἐγχειρίδιον oder Handkonkordanz zum griech. N. T. 2. Aufl. Gütersloh 1882.
Zimmer, Concord. supplementariae omnium vocum N. T. etc. Goth. 1882.
R. Young, Twofold concordance to the greek New Test. With the hebrew originals of which they are renderings in the LXX, together with a concordance and dictionary of bible words and synonyms. Edinburgh 1884. (Im ersten Teil ungesichteter Auszug aus Trommius und Bruder, im zweiten Teil nach Analogie von Lanckisch für englische Bibelleser.)

Jac. Gussetii lexicon linguae hebraicae. Lips. 1743.
Gottl. Frid. Gudius, Thesaurus phraseologiae ebraeo-biblicae. Lips. 1755.
Guil. Gesenius, Thesaurus philol. crit. linguae hebr. et chald. V. T. t. I—III. Lips. 1835—53.
W. Gesenius, Hebr. u. chald. Handwb. über das A. T. 12. Aufl. In Verbind. mit A. Socin u. H. Zimmern bearb. von F. Buhl. Leipzig 1895.
J. Fürst, Hebr. u. chald. Handwb. über das A. T. Leipzig 1857—61.
Siegfried u. Stade, Hebr. Wörterbuch zum A. T. Leipzig 1892 ff.
Buddaeus, Commentarii linguae graecae. Basil. 1556.
H. Stephanus, Thesaurus graecae linguae ed. Hase etc. Paris. 1831—62.
Franz Passow, Handwb. der griech. Sprache. Neu bearb. von Rost, Palm u. A. Leipzig 1841—57.
W. Pape, Griech.-deutsches Handwb. 3. Aufl. bearbeitet von M. Sengebusch. Braunschweig 1880.
K. Schenkl, Griech.-deutsches Schulwörterb. 3. Abdr. Wien 1867.
B. Suhle u. M. Schneidewin, Übersichtl. griech.-deutsches Handwb. über die ganze griech. Litteratur. Leipzig 1875.
Du Fresne, Glossarium mediae et infimae graecitatis. Paris 1688.
E. A. Sophokles, Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods from B. C. 146 to A. D. 1100. New York, Leipzig 1890.
Al. Pillon, Synonymes grecs recueillis dans les écrivains des différents ages de la littérature grecque. Paris 1847.
Ammonius, De adfinium vocabulorum differentia. Cum selectis L. C. Valckenarii notis etc., ed. Chr. Fr. Ammon. Erlang. 1787.
Moeridis atticistae lexicon atticum ed. Pierson. Lugd. B. 1759.
Franc. Vigeri de praecipuis graecae dictionis idiotismis liber . . . ed. Godofr. Hermann. Lips. 1802.
Phrynichi eclogae nominum et verbor. atticor. . . . ed. Chr. A. Lobeck. Lips. 1820.

Georg Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie. 5. Aufl. Leipzig 1879.
Prellwitz, Etymolog. Wörterbuch der griech. Sprache. Göttingen 1892.

A. Matthiae, Ausführl. griech. Grammatik. 3. Aufl. 1835.
K. W. Krüger, Griech. Sprachlehre für Schulen. 5. Aufl. 1875.
R. Kühner, Ausführl. Grammatik der griech. Sprache. 2. Aufl. 1869—72. 3. Aufl. 1. Teil: Elementar- und Formenlehre, besorgt von Dr. Fr. Blaß. 1890/92. 2. Teil: Satzlehre, von Dr. Bernh. Gerth. 1. Band. 1898.
G. Curtius, Griech. Schulgrammatik. 15. Aufl. (Synt. von B. Gerth.) 1882.
K. Brugmann, Griechische Grammatik. 3. Aufl. Mit einem Anhang über griech. Lexikographie von Dr. Leop. Cohn. München 1900.
Tdf.[7], Tdf.[8] = ed. VII., VIII. Ni. Ti. Tischendorfiana.
Treg, Tr. = The greek New Test. ... by S. P. Tregelles. London 1870 ff.
Westc., W. = The new Test. in the original greek. The text revised by B. F. Westcott and F. J. A. Host. Cambridge and London 1881.
C. F. v. Nägelsbach, Homer. Theol. 3. Aufl. bearb. von G. Autenrieth. Nürnberg 1884.
— — — Die nachhom. Theol. des griech. Volksglaubens bis auf Alexander. Nürnberg 1857.
Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 2 Bde. Berlin 1882.
Chr. E. Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtl. Entwickelung als Einleitung in die Geschichte der christl. Moral. Leipzig 1887.
Edm. Spieß, Logos spermaticos. Parallelstellen zum N. T. aus den Schriften der alten Griechen. Leipzig 1871.

Joh. Casp. Suiceri thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis. Amstelod. 1682. ed. II 1728.
Hatch, The influence of greek ideas and usages upon the christian church. London 1891. (Deutsch von E. Preuschen u. d. T.: Griechentum und Christentum. Freiburg 1892.)

Α, als erster Buchstabe des griech. Alphabets zusammengestellt mit dem letzten: *ἐγώ εἰμι τὸ α* (Lchm. Tdf. Treg. Westc.: *τὸ ἄλφα*) *καὶ τὸ ω* Apok. 1, 8 (Rec. auch V. 11) u. 21, 6 als Selbstbezeichnung Gottes, 22, 13 nach Einigen als Selbstbezeichnung Jesu, und zwar 1, 8 mit der Erweiterung: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ*; 21, 6: *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*; 22, 13: *πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* (wogegen 1, 8 das in der Rec. sich unmittelbar anschließende *ἀρχὴ καὶ τέλος* erklärende Glosse ist). Zum Verständnis dieses Ausdrucks, den Bengel unter Verweisung auf den Gebrauch der Apok., in Rücksicht auf ihre Bestimmung für Juden und Heiden hebr. u. griech. Ausdrucksweise zu verbinden (vgl. *ναί, ἀμήν* 1, 7) als die griech. Übertragung des hebr. א—ת faßt, griech. = *ἀρχὴ καὶ τέλος*, ist die Verweisung auf rabbin. Sprachgebrauch weder erforderlich noch dienlich. Denn die von Chr. Schöttgen, hor. hebr. et talm. zu Apok. 1, 8 gesammelten Stellen erklären in keiner Weise die Uebertragung eines daher genommenen Ausdrucks auf eine Person. Jalkut Rub. f. 17, 4: „Adamus totam legem transgressus est מא' ועד ת'“; f. 48, 4: Abraham observavit legem ab Aleph usque ad Tau“ ist doch nichts anderes gemeint, als „das ganze Gesetz vom ersten bis zum letzten Buchstaben“, vgl. Jalkut Rub. 128, 3: „Quando Deus benedicit Israelitis, illud facit ab Aleph usque ad Tau“ — weil die Segensworte Lev. 16, 3 ff. mit א anfangen und V. 13 mit dem Buchst. ת endigen, wie denn auch fortgefahren wird: quando vero illis maledicit, illud facit a ו usque ad מ, weil die entsprechenden Fluchworte V. 14 ff. mit ו beginnen und V. 43 mit dem Buchst. מ schließen. Viel eher ließe sich an das kabbalistische את als Bz. der Schechinah erinnern, nach Buxtorf, lex. chald. talm. et rabb. = principium et finis. Indes erscheint auch dies unnötig. Die Bz. schließt nach 22, 13 an das jesajanische *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* Jes. 41, 4; 44, 6; 48, 12 an, und dient mit dem Zusatz *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* dazu, den darin liegenden Gedanken zum erschöpfenden Ausdruck zu bringen. Wenn nun dieser letztere Zusatz die Bz. *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος*, dessen eigentliche Meinung Jes. 43, 10 angiebt, in engere Beziehung zur Geschichte setzt, so dürfte es nicht unrichtig sein, bei dem symbolischen *τὸ α καὶ τὸ ω* an die Weissagung zu denken, an die an allen drei Stellen erinnert wird, um ihre Erfüllung zu verbürgen, vgl. 1, 7; 21, 5; 22, 9. 10. *Ὁ ἐρχόμενος* ist der Inhalt, α u. ω derselben, der gesamten Weissagung, vom Anfang bis zu Ende. Ähnlich Lampe, de foed. grat. II, 3, 5. M. Baumgarten, prot. Warnung 3, 1, 189. Viele ältere Monographien s. bei Wolf, curae phil. zu Apok. 1, 8.

Ἄβυσσος, *ον*, von jon. *βυσσός* = *βυθός*, Tiefe, u. *α* intens. resp. copul. (vgl. *ἀπενής* u. a.) = zur Tiefe gehörig, sehr tief, unergründlich tief; in der Prof.-Gräc. nur als Adj. gebraucht, z. B. *πέλαγος, βάθος*, bei den Tragikern auch *πλοῦτος, πρᾶγμα* u. a.; einmal als Epitheton des Tartarus Eur. Phoen. 1605: *Ταρτάρου ἐλθεῖν εἰς ἄβυσσα χάσματα.* Als Subst. *ἡ ἄβυσσος* = Abgrund, unermeßliche, grundlose Tiefe findet es sich nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. Einmal bei Diog. Laert. 4, 5, 22

in einem Epigramm auf den um 320 v. Chr. gestorbenen Akademiker Krantor, welches aber nicht, wie behauptet worden, zeitgenössische Grabschrift, sondern von Diog. L. selbst verfaßt ist: *κατῆλθες εἰς μέλαιναν Πλουτέως ἄβυσσον*. **a)** LXX mit vereinzelten Ausnahmen (wie z. B. Prov. 8, 28: *ἡ ὑπ' οὐρανόν*) = תְּהוֹם Gen. 1, 2; 7, 11; 8, 2. Deut. 8, 7. Hiob 28, 14; 38, 16. Pſ. 36, 7; 42, 8; 104, 6. Prov. 3, 20; 8, 23. Jeſ. 51, 10. Ez. 26, 19; 31, 4. 15. Am. 7, 4. Jon. 2, 6. Pſ. 107, 26. Suid. *ὑδάτων πλῆθος πολύ* = Waſſertiefe; Hiob 41, 23 = מְצוּלָה. Jeſ. 44, 27 = צוּלָה. Hiob 36, 16 = רַחַב. Deut. 33, 17 iſt es nicht Adj., ſondern man hat *ἀβύσσοι πηγῶν* zu verbinden. **b)** Im N. T. Röm. 10, 7: *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τουτέστι Χν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν*, bz. das Wort die grundloſe Tiefe als Ort der Toten, vgl. Pſ. 71, 20. Jon. 2, 8. Eurip. Phoen. 1605. Wie nahe beide Vorſtellungen ſich berühren, ſ. Hiob 11, 8. 9; 38, 16. 17; 28, 13. 14. Ez. 31, 15. Jon. 2, 6, wodurch dieſe paulin. Wendung des hebr. אֶל־עֵבֶר הַיָּם, LXX: *εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης* Deut. 30, 13 ſich um ſo leichter an die Hand gab, als vielfach תְּהוֹם, *ἄβυσσος* den Gegenſatz zu *οὐρανός* bildet — vgl. Gen. 7, 11. Hiob 11, 8. Pſ. 107, 26. Prov. 8, 28. Dan. 3, 55. Sir. 16, 18; 24, 5 u. a. St., ſowie das *ὑποκάτω τῆς γῆς* Apok. 5, 3. 13. Phil. 2, 10. In der bibl. Gräc. iſt es eben dieſer Gegenſatz zum Himmel, der *ἄβυσσος* zu einem Synonymum von *ᾅδης* macht, in welchem dann die Himmelsferne, die dem Hades eigentümlich iſt, zum beſonderen Ausdruck kommt, vgl. *ἄβυσσος ἐσχάτη* Jon. 2, 6. — Apok. 9, 1. 2: *τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου* ſowie 20, 1 u. 22, 2 erſcheint die Tiefe des Ortes der Toten als Behältnis und Gefängnis verderbenbringender Mächte, über die *ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου* geſetzt iſt 9, 11. Vgl. die Bitte der Dämonen Luc. 8, 31: *ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν*. — Apok. 17, 8; 11, 7: *ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου* von dem Tiere 13, 18; vgl. 20, 10. 14. — In der kirchl. Gräc. finden ſich z. B. *ἄβυσσος ζητημάτων ἡ γραφή* Chrys. hom. 23 in Act.; *ὁ θεός, ἄβυσσος ὢν ἀγαθότητος* Theodoret. quaest. 4 in Gen. *ἡ ἀπόγνωσις εἰς αὐτὴν κατάγει τῆς κακίας τὴν ἄβυσσον* Chryſ., wie im N. T. und in der kirchl. Gräc. ſonſt *βάθος* gebraucht wird, ſ. Röm. 11, 33. 1 Cor. 2, 10. Apok. 2, 24. Dagegen findet es ſich vom Hades ſelten.

Ἀγαθός, *ή, όν*, gut; Ableitung unſicher, vielleicht zuſammenhängend mit *γηθέω, ἄγαμαι, ἄγαν*, oder mit dem deutſchen „gut“, got. goths. Die Anwendung dieſes Epithetons drückt eine ebenſo einfache als vollkommene Anerkennung aus und beſagt, daß etwas in ſeiner Art vollendet iſt, ſo daß es Behagen und Befriedigung wirkt. Die Empfindung des Behagens und Wohlſeins wird ſchwerlich außer acht gelaſſen werden dürfen, auch wenn das Wort nicht ſtammverwandt iſt mit *γηθέω*. Dafür ſpricht ein zu großer Teil des Sprachgebr., wenn z. B. überall der Beſitz „Gut, Güter“ genannt wird, um damit das Behagen, die Befriedigung des Beſitzes auszudrücken und denſelben als Bedingung und Beförderung des Wohlſeins zu bz.; wenn nicht bloß Plato Geſundheit, Schönheit, Reichtum, Kraft als Hauptgüter aufzählt; wenn derſelbe einerſeits das, was erfreut, als gut bezeichnet, andererſeits aber die Definition, das Gute ſei eine *ἡδονή*, nur damit zurückweiſt, daß es auch *ἡδονὰς κακάς* gebe und doch Böſes und Gutes nicht identifiziert werden dürfe (Rep. VI, 505, C. D); wenn überall die Begriffe gut und nützlich in ineinander überſpielen u. a. Auf Grund des allgemeinen Sprachgebr., der in den alten Sprachen kein anderer iſt als in den modernen, wird man ſagen dürfen, der Grundbegriff des Guten ſei das Wohlbefinden, das Behagen. Das

Wohlbefinden und Behagen eines in seiner Art vollendeten Seins ist es, was denjenigen wohlthuend berührt, der damit zu thun hat, (man beachte, daß die Griechen gerade *καλός* in die innigste Verbindung mit *ἀγαθός* brachten, beide s. z. s. zu Einem Wort verbanden), so daß dasjenige, was an sich gut ist, auch sofort zu gute kommt dem, der damit in Berührung tritt. Was an und für sich gut ist, ist auch gut für jemand, zu etwas, erhöht und fördert fremdes Wohlsein. Gut ist demnach vollendetes und Vollendung förderndes Sein. Vgl. den Ausdruck Röm. 7, 13: *τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος — ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον.* Diese Doppelseitigkeit des Begriffs tritt auch im hebr. טוֹב hervor, welches, außer in der Genesis, wo es stets durch *καλός* übersetzt ist, von den LXX ebenso häufig durch *ἀγαθός* als durch *καλός* wiedergegeben wird. In טוֹב wird zuerst der wohlthuende Eindruck hervorgehoben, den etwas macht, und wodurch ihm eine hervorragende Bedeutung zukommt; sodann das Moment der Vollendetheit. — Die Übertragung des Begriffs auf das sittliche Gebiet liegt nun nahe. In dieser Übertragung wird *ἀγαθός* zum Synonymum von *δίκαιος*, jedoch mit dem bedeutsamen Unterschiede, daß *δίκαιος* ein Verhältnisbegriff ist und ausdrückt, daß etwas oder jemand den Ansprüchen entspricht, welche das Verhältnis, in dem er steht, mit sich bringt (s. *δίκαιος*), wogegen *ἀγ.* besagt, weshalb etwas den Ansprüchen entspricht. Was *δίκ.* ist, ist auch *ἀγ.*, aber das was *ἀγ.* ist, ist nicht immer *δίκ.*, denn der Begriff des *ἀγ.* reicht weiter, und zwar in zwiefacher Hinsicht. Einmal kann etwas *ἀγ.*, omnibus numeris suus absolutus sein und ist doch im Verhältnis zu den Ansprüchen, die es zu befriedigen gilt, nicht *δίκαιος*, sondern *ἄδικος*, z. B. *κλέπτης, οἶνος* u. a.; sodann aber geht das, was *ἀγαθός* ist, über das Maß der Ansprüche hinaus, leistet mehr, als man ein Recht hat zu fordern. Dadurch ist der *ἀγαθός*, der Gute, welcher als solcher auch anderen zu gute lebt, mehr und steht höher, als der *δίκαιος*, — ein Verhältnis beider Begriffe, welches z. B. Röm. 5, 7 klar vorliegt: *μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις τολμᾷ ἀποθανεῖν.* Der *δίκ.* thut, was der andere berechtigt ist zu fordern; er bewegt sich in den Schranken der Pflicht, die er nicht selbstsüchtig, aber auch nicht selbstlos überschreitet. Thut er letzteres, so ist er *ἀγαθός* und wird dadurch zugleich zum *εὐεργέτης*, ohne daß darum beide Begriffe ineinander fallen; *εὐεργέτης* ist Prädikat des *ἀγ.* Vgl. Xen. Cyr. 3, 3, 4: *(Κῦρον) ἀνακαλοῦντες τὸν εὐεργέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν.* Daraus erklärt sich auch der Artikel vor *ἀγ.*, während er vor *δίκ.* fehlt. Der *ἀγ.* ist als solcher etwas Besonderes für den, der für ihn zu sterben vielleicht bereit ist, der *δίκ.* nicht so; derselbe steht nur in demjenigen Verhältnis, in welchem jeder andere auch steht, wenn er nicht gerade ihn verletzt, die allgemein gültigen Pflichten vernachlässigt. Das unartikulierte *δικαίου* neutrisch zu fassen, würde den Gedanken bis zur Unrichtigkeit verschieben und ist durch die Genet. *ἀσεβῶν* u. *ἁμαρτωλῶν* verwehrt, welche ebenso den Gegensatz zu *δίκ.* bilden, wie *ἐχθροί* V. 10 zu *ὁ ἀγαθός*, s. unter *ἐχθρός*. Vgl. auch Xen. Hell. 7, 4, 12: *οἱ πλεῖστοι ὁρίζονται τοὺς εὐεργέτας ἑαυτῶν ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι.* Im übrigen vgl. zu dem hier vorliegenden Gedanken Röm. 11, 34: *τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;*

Hiernach läßt sich der Sprachgebr. am einfachsten in folgender Weise ordnen und übersehen:

I, a) gut, trefflich, omnibus numeris absolutus, oder — natürlich unter den aus dem Obigen sich ergebenden Modifikationen — wie Irmisch zu Hrdn. 1, 4, p. 134: „perfectus — —, qui habet in se ac facit omnia, quae habere et facere debet pro ratione nominis, officio ac lege.“ Dem dürfte der Gebr. bei Homer, Pind. von den Vornehmen, Adeligen entsprechen, von den durch Abstammung und ihre entsprechende Tapfer-

keit und Gesinnung hervorragenden Personen, Od. 15, 324. Il. 13, 284, vgl. L. Schmidt, Ethik der alten Griechen 1, 289 ff. Es liegt darin zwar schon die sittliche Fassung des Begriffs eingeschlossen, welche aber mit Bewußtsein erst später hervorgekehrt wird. Zunächst gilt Sturz, lex. Xenoph.: „Accipit notionem fere a nomine ad quod pertinet", tüchtig in seiner Art. Eustath. zu Il. 17, p. 1121 (bei Sturz l. c.): *δοκεῖ δὲ ἐντεῦθεν εἰλῆφθαι καὶ τὸ ἀγαθὸς σκυτεύς, ὁ εὔτεχνος καὶ ὅσα τοιαῦτα.* Xen. Cyrop. 1, 6, 19: *ἀγαθὸς γεωργός, ἱππεύς, ἰατρός, αὐλητής.* Aeschin. Socr. dial. 1, 10, 12: *ἵπποι καὶ κύνες ἀγαθοί.* So im N. T. Mtth. 7, 17. 18: *πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ· οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν κτλ.* Mtth. 19, 16. Luc. 18, 18. Marc. 10, 17: *διδάσκαλε ἀγαθέ.* Luc. 18, 19. Marc. 10, 18: *τί με λέγεις ἀγαθόν;* Luc. 8, 8: *ἡ γῆ ἡ ἀγαθή*, parall. V. 15 *ἡ καλὴ γῆ.* Mtth. 25, 21. 23: *δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ.* Luc. 19, 17: *δοῦλε ἀγαθέ.* Tit. 2, 10: *πίστιν πᾶσαν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν.* Liegt die nähere Bestimmung nicht im Subst., so wird sie ausgedrückt durch den Accus., z. B. Hom.; *βοὴν ἀγαθός, βίην ἀγ.*, Xen. Cyrop. 1, 5, 9: *τὰ πολεμικὰ ἀγαθοί*, oder durch den Infin., z. B. Xen. Mem. 4, 6, 11: *ἀγαθοὺς λέγειν καὶ πράττειν.* Hdt. 1, 135: *ἀγαθὸς μάχεσθαι*, oder durch Präp., z. B. Xen. Mem. 4, 6, 11: *ἀγαθοὺς δὲ πρὸς τὰ τοιαῦτα νομίζεις ἄλλους τινὰς ἢ τοὺς δυναμένους αὐτοῖς καλῶς χρῆσθαι.* Plut. Public. 17: *ἦν ἀνὴρ εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀγαθός.* Cf. Gregor. Nyss. opific. hom. c. 20, t. 1, p. 98: *τὸ ὄντως ἀγαθὸν ἁπλοῦν καὶ μονοειδές ἐστι τῇ φύσει, πάσης διπλόης καὶ τῆς πρὸς τὸ ἐναντίον συζυγίας ἀλλότριον.* Hierdurch wird auch der Unterschied von *ἀληθής, ἀληθινός* klar.

b) gut, zugleich in der Bez. auf etwas anderes, vgl. Clem. Alex. unter *ἀγαθοποιός*, also = was zu gute kommt; so von Personen Mtth. 20, 15: *ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμί;* Luc. 23, 50: *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος*, s. oben; Tit. 2, 5. 1 Petr. 2, 18: *τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν (ὑποτασσόμενοι).* Röm. 5, 7 (s. o.). Joh. 7, 12: *οἱ μὲν ἔλεγον, ὅτι ἀγαθός ἐστιν· ἄλλοι ἔλεγον οὔ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον.* Von dem, was zu gute kommt, Eph. 4, 29: *λόγος ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομήν* (vgl. Gal. 6, 10: *ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας*). Mtth. 7, 11: *δόματα ἀγαθά.* Luc. 11, 13; 10, 42: *ἀγαθὴ μερίς.* Jak. 1, 17: *δόσις ἀγαθή.* Röm. 7, 12: *ἡ ἐντολὴ — ἀγαθή·* 1 Thess. 3, 6: *μνεία ἡμῶν ἀγαθή.* 2 Thess. 2, 16: *ἐλπὶς ἀγαθή.* 1 Tim. 2, 10; 5, 10: *ἔργον ἀγαθόν.* Act. 9, 36: *πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν.* Jak. 3, 17: *μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν.* 1 Petr. 3, 10: *ἡμέρα ἀγαθή.* Das Neutr. *τὸ ἀγαθόν*, Gutes, welches zu gute kommt, Luc. 16, 25: *ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά του.* Damit hängt auch die Bz. des Besitzes als Gut, Güter zusammen Luc. 12, 18. 19. Gal. 6, 6; vgl. Weigand, Deutsches Wörterb., und ebenso

c) der Gebr. des Wortes im Sinne von heilbringend, Röm. 7, 12: *ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή*, wo nur dann eine angemessene Steigerung bzw. Unterscheidung der Prädikate entsteht, wenn man *ἀγ.* auf diese Wirkung bezieht, die auch V. 13 gemeint ist: *τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος; — ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον.* Ebenso 8, 28: *τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.* 10, 15: *οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην, τῶν εὐαγγ. τὰ ἀγαθά.* 13, 4: *σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν.* 15, 2: *ἕκαστος ἡμῶν πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν*, wo die Erklärung Bengels nicht zureicht: bonum genus, aedificatio species. Gal. 6, 6, 10. (Vgl. Röm. 12, 21.) 1 Thess. 5, 15: *τὸ ἀγαθὸν διώκετε καὶ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας.* Philem. 14. Joh. 1, 47: *Ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι;* nämlich nicht sittlich Gutes, sondern heilbringendes

in Beziehung auf das erwartete Heil, vgl. Jes. 52, 7. Röm. 8, 28; 10, 15, sowie Mtth. 7, 11: *ὁ πατὴρ ὑμῶν … δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν*, wofür Luc. 11, 13 *πνεῦμα ἅγιον* setzt, also die Beziehung auf das erbetene und von Gott gegebene Heil deutlich ist, denn der heilige Geist ist die Gabe, durch welche uns das Heil zu teil wird. Vgl. auch Hiob 17, 5: *τὰ ἀγαθά μου* = תִּקְוָה. Hiernach ist nun auch in der Erzählung vom reichen Jüngling sowohl dessen Frage wie die Antwort des HErrn zu erklären, Mtth. 19, 16 ff. Luc. 18, 18 ff. Marc. 10, 17 ff. Der Jüngling fragt, was er gutes, nämlich heilbringendes thun müsse, denn daß der Gehorsam gegen die Gebote „sittlich gut" sei, steht ihm natürlich fest; was ihm fehlt, ist das Heil, — dazu hat ihm das Gesetz nicht geholfen und deshalb fragt er nach dem Heilbringenden. Deshalb nennt er auch Jesum *διδάσκαλε ἀγαθέ* (nach Luc. u. Marc.), weil er das Vertrauen hat, daß Jesus es wissen und zeigen könne, und deshalb verweist ihn Jesus auf Gott, nicht um das Prädikat des sittlich guten von sich abzulehnen, sondern um ihn auf den hinzuweisen, der allein das Heil zu geben im stande sei. Ob es heißt *τί με λέγεις ἀγαθόν*, wie es Marc. u. Luc. haben, oder ob es heißt: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*, wie die Korrektur in dem Berichte bei Mtth. lautet, ist gleichgültig; der Sinn bleibt der gleiche, die Worte bei Marc. u. Luc. sind am frappantesten und deshalb wohl ursprünglich, — der Hinweis auf Gott als den *εἷς ὁ ἀγαθός* kann in diesem Zusammenhange nichts anderes besagen. Es ist ein einzigartiger Fall, daß ein *ἄρχων* (nach Luc.) unbefriedigt vom Gesetzesgehorsam, überzeugt, daß er so thatsächlich des Heiles nicht teilhaft werde, fragt: was fehlt mir? in der Überzeugung, daß ihm wirklich sowohl das Heil als in seinem Verhalten etwas fehlt. Dem entspricht auch die entscheidende Forderung Jesu, die nicht ein besonderes Opfer, sondern nur den Anschluß an Jesus, den Glauben verlangt, welcher aber von dem Jüngling versagt wird, weil er sich von seinem Besitz nicht trennen kann. Ebenso wird von hier aus die Bemerkung des Ev. Marc. klar: *ὁ δὲ Ἰς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν*. — Hierher gehört auch der Gebr. des Wortes von dem, was wir in Christo besitzen Röm. 14, 16: *ὑμῶν τὸ ἀγαθόν*. Philem. 6: *ἀγαθὸν τὸ ἐν ὑμῖν*. Vgl. Luc. 1, 53: *πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν*. Hebr. 9, 11; 10, 1: *τὰ μέλλοντα ἀγαθά*. cf. Xen. Cyrop. 7, 1, 6: *πολλά τε καὶ ἀγαθὰ κτήσασθαι*. — In der kirchl. Gräc. *ἀγαθὸν* vom heil. Abendmahl, s. Suic. th. s. v.; Basilius M. Epist. Can. III ad Amphiloch.: *οἱ τοῖς λησταῖς ἀντεπεξιόντες, ἔξω μὲν ὄντες τῆς ἐκκλησίας, εἴργονται τῆς κοινωνίας τοῦ ἀγαθοῦ· κληρικοὶ δὲ ὄντες, τοῦ βαθμοῦ καθαιροῦνται.*

II. Erst die Attiker und bei diesen die Philosophen übertragen das Wort auf das sittliche Gebiet und bz. mit *καλὸς κἀγαθὸς* den „Inbegriff der Eigenschaften eines athen. Ehrenmannes" (Passow; Luc. 8, 15: *καρδία καλὴ καὶ ἀγαθή*, s. unter *καλός*); *τὸ ἀγαθόν* s. v. a. summum bonum sowohl im Sinne des höchsten Guten als des höchsten Gutes; *ἀγαθόν* überhaupt sittlich Gutes. Wie die Religion der Offenbarung diesen Begriff vertieft, ist bekannt. Stets erscheint in der heil. Schrift das sittlich Gute im religiös bestimmten Sinne, in welchem das Gute das von Gott Gewollte bzw. Gewirkte ist (vgl. Phil. 1, 6. 2 Tim. 3, 17. Eph. 2, 10) dasjenige, was göttliche Art an sich trägt (vgl. Gen. 1). Daher die Verwandtschaft mit *δίκαιος*; das *δίκαιον* ist das der *δίκη*, resp. das dem Urteil Gottes gemäße; dem *ἀγαθόν* eignet seinem Wesen gemäß die Eigenschaft des *δίκαιον*; letzteres ist ein Verhältnisbegriff, während *ἀγαθός* jene innere harmonische Vollendung bz., welche ihr Gesetz und Maß in sich selbst trägt und zunächst urbildlich und ursprünglich Gott eignet, s. unter *δίκαιος*. Vgl. Athan. I dial. de trin. II. 169: *Πῶς οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; Ὅτι ὁ θεὸς οὐ κατὰ μετοχὴν ἀγαθότητός ἐστιν ἀγαθός, ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἀγαθότης. ὁ δὲ ἄνθρωπος μετοχῇ ἀγαθότητός ἐστιν ἀγαθός.* Wie sehr diese Bestimmtheit des Be-

griffs durchschlägt, ergiebt ein Blick auf die abgeleiteten Wörter, welche, soweit sie in der Prof.-Gräc. vorkommen, sogar meist nicht einmal im sittlichen Sinne gebraucht werden. Mit einem Subst. Mtth. 12, 35: *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ* (Luc. 6, 45: *τῆς καρδίας*) *ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά* (Luc. 6, 45: *προφέρει τὸ ἀγαθόν*). Act. 11, 24: *ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως* — gehört vielleicht unter 1a. Röm. 2, 7: *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ ζητεῖν ζωὴν αἰών.* Röm. 13, 3: *φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ* (Rec. *τῶν ἀγαθῶν ἔργων*). 2 Cor. 9, 8: *ἵνα περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν.* Eph. 2, 10: *κτισθέντες — ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Col. 1, 10: *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες.* 2 Thess. 2, 17: *στηρίξαι τὰς καρδίας ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ.* 2 Tim. 2, 21: *σκεῦος — εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον.* 3, 17: *ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος* (vgl. Mtth. 19, 17). Tit. 1, 16: *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι.* 3, 1: *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι.* Hebr. 13, 21: *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ.* Phil. 1, 6: *ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν* gehört nicht, wie z. B. Meyer es faßt, unter 1a. 1 Petr. 3, 16: *ἡ ἀγαθὴ ἐν Χῷ ἀναστροφή.* Der Ausdruck *συνείδησις ἀγαθή* Act. 23, 1. 1 Tim. 1, 5. 19. 1 Petr. 3, 16. 21 bz. das Gewissen als ein vom sittlich Guten erfülltes Selbstzeugnis, sofern es mit der Abwesenheit der Schuld zugleich dem Menschen den Besitz der Gerechtigkeit bezeugt. Näheres s. u. *συνείδησις.* Das Neutr. *τὸ ἀγαθόν* Luc. 6, 45. Röm. 2, 10; 7, 19; 12, 2. 9: *κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ.* 12, 21: *νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν.* 13, 3; 16, 19: *θέλω ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν.* Eph. 4, 28. 1 Petr. 3, 13: *τοῦ ἀγαθοῦ μιμηταί.* 2 Joh. 11: *μιμοῦ τὸ ἀ.* Ohne Artikel Röm. 7, 18; 9, 11. 2 Cor. 5, 10. Eph. 6, 8. 1 Petr. 3, 11. Joh. 5, 29. Plur. *τὰ ἀγ.* Mtth. 12, 35. Joh. 5, 29. Röm. 3, 8. Ohne Artikel Mtth. 12, 34: *ἀγαθὰ λαλεῖν.* — Gegenüber *κακός, πονήρος,* Mtth. 5, 45; 7, 11; 12, 34. 35; 22, 10. *φαῦλος* Joh. 5, 29. 2 Cor. 5, 10; syn. *καλός, δίκαιος.*

Ἀγαθωσύνη, *ἡ*, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc., ohne daß man aber das Wort auf einen bestimmenden Einfluß der Offenbarungsreligion zurückführen kann, wie Trench will, der dasselbe als one of the words with which revealed religion has enriched the Greek language; = Güte, sowohl bonitas, als benignitas, vorherrschend jedoch in ersterer Bedeutung, welche im N. T. die einzige zu sein scheint; daher Phavorin. *ἡ ἀπηρτισμένη ἀρετή.* Es ist die Eigenschaft des vom Guten bestimmten und auf das Gute gerichteten Menschen, sittliche Tüchtigkeit, Eph. 5, 9: *ὁ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ.* 2 Thess. 1, 11: *εὐδοκία ἀγαθωσύνης*, was der *ἀγαθ.* gefällt, s. *εὐδοκία.* Röm. 15, 14: *μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν.* Fraglich ist nur Gal. 5, 22, wo Theophyl. = benignitas, wie Neh. 9, 25. 35. 2 Sam. 7, 21, andere dagegen rücksichtlich des folg. *πίστις* = bonitas, integritas, *ὁλόκληρον τὴν ἀρετήν* erklären. LXX = טוֹבָה 2 Chron. 24, 16. Kohel. 4, 8; 5, 10; 7, 14; 9, 17. טוֹב Ps. 52, 5; 38, 21. — 2 Sam. 7, 21, wo hebr. גְּדוּלָּה, ist es nicht sowohl Übersetzung als Erklärung.

Ἀγαθοεργέω, 1 Tim. 6, 18: *τοῖς πλουσίοις — παράγγελλε — ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς.* Sonst nur in der kirchl. Gräc. anstatt der att. Form *ἀγαθουργεῖν*, welche Lchm. Tdf. Tr. W. Act. 14, 17 setzen. Vgl. Hdt. 1, 67: *Λίχης τῶν ἀγαθοεργῶν — Σπαρτιατέων*: Lichas aus der Zahl

der „durch Tüchtigkeit bewährten" Spartaner nach Tim. lex. = *κατ' ἀνδραγαθίαν αἱρετοί.* 3, 154: *αἱ ἀγαθοεργίαι,* res praeclare gestae. Aber 3, 160: *ἀγαθοεργία Περσέων,* was einer den Persern zu gute gethan, wodurch er sich um sie verdient gemacht hat. Demgemäß *ἀγαθοεργεῖν* sowohl = Gutes wirken, als auch = jemandem zu gute handeln. Da es sich in der klimaktisch angelegten Stelle 1 Tim. 6, 18 um Verwendung des Reichtums handelt, so ist es hier = anderen zu gute handeln, sich verdient machen, Gutes thun, wohlthun, ebenso wie Act. 14, 17: *οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν,* Rec. *ἀγαθοποιῶν.* — Nicht bei den LXX.

Ἀγαθοποιέω, der bibl. u. kirchl. Gräc. eigentümlich, att. *ἀγαθὸν ποιεῖν* einerseits, *εὐεργετεῖν* andrerseits. **1)** Gutes thun, das Gute thun, gegenüber *ἁμαρτάνειν* 1 Petr. 2, 20; so auch 2, 15, vgl. V. 16; 3, 6. 17. 3 Joh. 11: *μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν· ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν.* — **2)** Je nach dem Zusammenhang in dem Sinne von *ἀγαθός* 1, b = Gutes thun, so daß es jemand zu gute kommt, wohlthun. So an den übrigen Stellen des N. T. Ebenso bz. das syn. *καλοποιεῖν* nur in dem entsprechenden Zusammenhang wohlthun, sonst regelmäßig = wohlanständig handeln. — Mit dem Accus. jemandem Gutes thun, so daß es ihm zu gute kömmt; Luc. 6, 33: *ἀγαθοποιεῖτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς,* vgl. Num. 10, 32 = הֵיטִיב. Richt. 17, 13. Tob. 12, 14; mit Dat. 2 Mcc. 1, 2. 1 Mcc. 11, 33. Absol. Zeph. 1, 12. Luc. 6, 35. Marc. 3, 4 u. Luc. 6, 9 parallel *ψυχὴν σῶσαι.* Mtth. 12, 12: *καλῶς ποιεῖν.* — Act. 14, 17 Rec. s. *ἀγαθοεργεῖν.* — Gegenüber *κακοποιεῖν* Marc. 3, 4. Luc. 6, 9. 3 Joh. 11. 1 Petr. 3, 17; vgl. gegenüber *κακοῦν* Zeph. 1, 12. Bei den Astrologen = bonum omen afferre.

Ἀγαθοποιός, όν, **1)** das Gute ausübend, recht handelnd, 1 Petr. 2, 14: *εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν.* Sodann auch **2)** beneficus. In diesem Sinne steht es Clem. Al. Strom. ed. Sylb. 294: *φύσις τοῦ ἀγαθοποιοῦ τὸ ἀγαθοποιεῖν, ὡς τοῦ πυρὸς τὸ θερμαίνειν καὶ τοῦ φωτὸς τὸ φωτίζειν.* Plut. Is. et Osir. c. 42: *ὁ γὰρ Ὄσιρις ἀγαθοποιός.* In der Astrologie von den günstigen Gestirnen. Vgl. Sir. 42, 14: *ἀγαθοποιὸς γυνὴ* von einem Weibe, das sich gut stellt, freundlich thut, um zu verderben. — Nur bei Sp. In der bibl. Gräc. nur a. a. Stt.

Ἀγαθοποιΐα, ἡ, außer bei den Astrologen (= beneficentia siderum) nur 1 Petr. 4, 19: *οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐᾳ* (Lchm. vgl. Treg. *-ποιΐαις*) vgl. 2, 15. 20; 3, 6. 17: = die Ausübung des Guten. Clem. Al. Strom. ed. Sylb. p. 274: *ὅτῳ δὴ ἡ ἐπίστασις τῆς δικαιοσύνης εἰς ἀγαθοποιΐαν ἐπιδέδωκεν, τούτῳ ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιΐας καθ' ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ διαμένει.*

Φιλάγαθος, ον, **1)** das Gute liebend, des Guten Freund. Aristot. Magn. Mor. 2, 14 beschreibt den *σπουδαῖος,* der mit Ernst sich der Rechtschaffenheit befleißigt, als *φιλάγαθος* im Gegensatz zu *φίλαυτος,* welches Prädikat dem *φαῦλος* zukomme, und dem dortigen Zusammenhange entsprechend ist derjenige *φιλάγαθος,* der das Gute mit Selbstverleugnung liebt und übt. Zuweilen findet sich das Wort auch bei Plut., z. B. Mor. 140, c: *ἀνὴρ φιλάγαθος καὶ φιλόκαλος σώφρονα καὶ κοσμίαν γυναῖκα ποιεῖ.* In derselben Verbindung Comp. Thes. et Romul. 1, 5. In dieser allgemeinen Bedeutung Sap. 7, 22 von der *σοφία: ἔστιν ἐν αὐτῇ πνεῦμα — φιλάγαθον.* Dagegen in der kirchl. Gräc. wird das Wort meist **2)** in der spezifischen Bedeutung: der

gern gütig ist, gern Gutes thut, gebraucht, z. B. verbunden mit *φιλοικτίρμων*. In der entsprechenden Bedeutung findet sich dort auch *φιλαγάθως* u. *φιλαγαθωσύνη*, während *φιλαγαθία* bei Philo u. Clem. Alex. der allgemeinen Bedeutung von *φιλάγαθος* entspricht. So erklärt denn auch Chrysost. an der einzigen Stelle des N. T., wo sich das Wort findet (Tit. 1, 8): *τὰ αὐτοῦ πάντα τοῖς δεομένοις προϊέμενος*, und ebenfalls Theophyl.: *τὸν ἐπιεικῆ, τὸν μὴ φθονοῦντα*, obgleich er das *ἅπ. λεγ. ἀφιλάγαθος* 2 Tim. 3, 3 durch *ἐχθρὸς παντὸς ἀγαθοῦ* erklärt. Erwägt man, daß *ἀφιλάγαθοι* 2 Tim. 3, 3 zwischen *ἀνήμεροι* u. *προδόται* steht, so wie daß Tit. 1, 8 das *φιλάγαθον* unter den Erfordernissen eines Presbyters neben *φιλόξενον* erscheint, worauf dann erst die allgemeineren sittlichen Qualitäten angegeben werden: *σώφρονα, δίκαιον, ὅσιον*, so scheint die von den genannten griech. Interpreten gegebene Deutung doch vorgezogen werden zu müssen, und wir werden etwa erklären können: der gern und mit Selbstverleugnung Gutes thut, gütig ist. Vgl. Xen. Hell. 6, 1, 3, wo *μεγαλοπρεπής*, großmütig, neben *φιλόξενος* erscheint. Tit. 1, 8 wird *φιλάγαθος* neben *φιλόξενος* die Selbstlosigkeit hervorheben sollen, welche zu solchem Verhalten erfordert wird.

Ἀφιλάγαθος, ον, nur im N. T. und auch da nur 2 Tim. 3, 3 unter den die Bosheit und den Abfall der letzten Zeiten kennzeichnenenden Erscheinungen. Nach dem Zusammenhang und dem unter *φιλάγαθος* Bemerkten wird die Erklärung des Theophyl. *ἐχθροὶ παντὸς ἀγαθοῦ* wohl abgelehnt und das Wort als eine negative und darum starke Bz. der Hartherzigkeit angesehen werden müssen, etwa = aller Selbstverleugnung zum Wohlthun unfähig.

Ἀγαλλιάομαι, ein Deponens, welches ausnahmsweise Luc. 1, 47 u. Apok. 19, 7 (nicht Rec.) auch in act. Form erscheint; gewöhnlich mit dem med. Aor. *ἠγαλλιασάμην*, Joh. 5, 35 aber auch mit dem pass. *ἠγαλλιάθην* (Rec. Vatic. vgl. Treg.: *ἀγαλλιασθῆναι*), jedoch nur an dieser einzigen Stelle. Vgl. Krüger § 38, 13, 1 ff.

Der Prof.-Gräc. völlig fremd findet sich das Wort mit seinen Derivaten *ἀγγαλλίασις* u. *ἀγαλλίαμα* nur in der bibl. Gräc. und ist von da übergegangen in die kirchl. Gräc. Wahrscheinlich ist es von den LXX selbst gebildet. Wenigstens der Umgangssprache der hellenistischen Kreise scheint es weder früher noch später angehört zu haben, da wir bei Jos. und namentlich bei Philo keine Spur desselben finden und das seltene Vorkommen in den Apokr. sich durch den Vorgang der LXX genügend erklärt. Gebildet ist es entweder durch Ableitung von *ἀγάλλομαι*, vielleicht im Anklange an das hebr. גיל, dessen Bedeutung es teilt, oder (vgl. *ἀκροβυστία, βατταλογεῖν*) aus גיל unter Anlehnung an *ἀγάλλομαι* (so Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 45). Bei den LXX dient es zur gewöhnlichen Wiedergabe der Verba גיל u. רנן, zuweilen, jedoch sehr selten, = הלל Hithp., עלז, שׂושׂ, שׂמח, und zwar findet es sich, wie auch seine Derivate nur in den Psalmen und an etlichen prophetischen Stellen, außerdem im Cod. Alex. noch Prov. 11, 10 u. 2 Kön. 1, 20, an letzterer Stelle = שׂמח. Es ist somit offenbar ein der geistlichen Dichtung angehöriges Wort, aus welcher es erst in die Sprache der Apokr., in denen es aber auch selten (nur Sir. 30, 3. Tob. 13, 7. 13. 3 Mcc. 2, 17), in die Übersetzung des Aq., Symm., Theod. und in die neutest. Gräc. übergegangen ist, — ein Beispiel von der Beeinflussung der letzteren durch die Sprache der Psalmen.

Ἀγαλλιᾶσθαι bz. wesentlich eine Freude religiöser Art, geistliche Freude, und zwar, wie gerade גיל u. רנן, ein jubelndes, seliges Frohlocken, ein Hingerissensein in seligem

Entzücken, welches letztere Wort seiner Grundbedeutung und Geschichte nach am meisten entsprechen dürfte; ursprünglich = wegnehmen, dahinnehmen, entrücken, dann von Luther und seitdem nur von seelischen Vorgängen gebraucht, und zwar sowohl von der Entrückung, Ekstase, als von höchster Freude, welche die Seele ganz hinnimmt oder hinreißt; vgl. die deutschen Wörterbücher von Grimm und Weigand. Das Bedürfnis zur Bildung eines neuen Wortes machte sich um so mehr geltend, als auf der anderen Seite keine der gewöhnlichen Bzz. aus der Prof.-Gräc. hinreichte, um die Freude in Gott, dem Gotte des Heils (Jes. 61, 10) genügend auszudrücken, und auf der anderen Seite die einzig vergleichbaren Erscheinungen bacchantischen und korybantischen Jubels doch eben schlechthin unvergleichbar waren.

Es findet sich bei den LXX = גיל, gewöhnlich unmittelbar oder im parall. Gliede verbunden mit *εὐφραίνεσθαι*, שׂמח, Ps. 2, 11; 9, 15; 13, 5. 6; 14, 7; 16, 9; 21, 1; 31, 8; 32, 11; 34, 9; 47, 12; 51, 10; 52, 7; 89, 17; 96, 11; 97, 1. 9; 118, 24; 149, 2. Jes. 25, 9; 35, 1. 2; 49, 13; 61, 10; 65, 19. 1 Chron. 16, 31. Hohesl. 1, 4. Jer. 49, 4. = רנן Ps. 5, 12; 20, 6; 33, 1; 35, 27; 51, 16; 59, 17; 63, 8; 67, 5; 71, 23; 81, 2; 84, 3; 89, 13; 90, 14; 92, 5; 95, 1; 96, 12; 98, 8; 132, 9. 16; 145, 7; 149, 5. Jes. 65, 14. Ferner Jes. 12, 6 = צהל, Hab. 3, 18 = עלז, Jes. 41, 16 = הלל Hithpa; Ps. 70, 4; 119, 62 = שׂושׂ, Ps. 20, 7 = זכר Hiph. Es erscheint **1)** gewöhnlich intranſ., mit folg. *ἐπί* c. dat. Ps. 9, 15; 13, 6; 21, 1; 31, 8 u. ö. Tob. 13, 13; Sir. 30, 3. Luc. 1, 47: *ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου·* mit folg. *ἐπί* c. acc. Ps. 119, 162; 84, 3; mit *ἐν* bei den LXX nur Ps. 20, 6: *ἀγαλλιασόμεθα ἐν τῷ σωτηρίῳ σου καὶ ἐν τῷ ὀνόματι θεοῦ ἡμῶν μεγαλυνθησόμεθα.* Ps. 92, 5: *ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν σου ἀγαλλιάσομαι,* womit jedoch im N. T. Joh. 5, 35: *ἠθελήσατε ἀγαλλιαθῆναι ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ* wohl nicht zu vergleichen ist. Auch ist 3 Mcc. 2, 17: *ἵνα μὴ καυχήσωνται οἱ παράνομοι ἐν θυμῷ αὐτῶν μηδὲ ἀγαλλιάσωνται ἐν ὑπερηφανίᾳ γλώσσης αὐτῶν* ebenso wenig hierher zu ziehen (Wahl), wie 1 Petr. 1, 6: *ἐν ᾧ* (scil. *καιρῷ ἐσχάτῳ*) *ἀγαλλιᾶσθε.* Ebenso ist auch *ἐν κυρίῳ* Ps. 33, 1 nicht das Obj. des Frohlockens, sondern bz. die Lebenssphäre, aus der heraus das Frohlocken ertönen soll, wie Ps. 63, 8: *ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερύγων σου ἀγαλλιάσομαι.* Eher läßt sich Ps. 89, 17: *ἐν τῷ ὀνόματί σου* vergleichen. — Sodann wird das Obj. durch den bloßen Dat. angeschlossen Ps. 89, 13; 145, 7, wogegen Ps. 95, 1 *τῷ θεῷ* dat. comm. ist, Luc. 10, 28 aber der Dat. sich auf das Subj. bez. und 1 Petr. 1, 9 derselbe ein Adverb ersetzt. Zu Luc. 10, 21: *ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι* vgl. 1, 47: *ἠγαλλ. τὸ πνεῦμά μου.* Soph. Ant. 1232: *πτύσας προσώπῳ.* Plat. Euthydem. 275 E: *πάνυ μειδιάσας τῷ προσώπῳ.* Xen. Cyrop. 4, 3, 18: *προνοεῖν τῇ ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ, ταῖς χεροὶν ὁπλοφορεῖν,* also instrumentaler Dat. (Kühner § 425, 3; vgl. Bernhardy, Synt. S. 101); zu 1 Petr. 1, 8: *ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ* vgl. Ps. 132, 16: *ἀγαλλιάσει ἀγαλλιάσονται,* wo der im Verb. enthaltene Begriff, welcher sonst wohl als Produkt der Handlung im Accuſ. beigefügt wird *(νίκην νικᾶν, μάχην μάχεσθαι)*, als die Handlung vermittelnd oder näher bestimmend im Dat. beigefügt ist, wie *θανάτῳ ἀποθνήσκειν,* Plat. Phil., 21 B: *ταῖς μεγίσταις ἡδοναῖς χαίροις ἄν.* Soph. Oed. R. 65: *ὕπνῳ γ' εὕδοντα,* in tiefem Schlaf. Vgl. Kühner § 410, 2, 4. Bernhardy a. a. O., S. 107. — Im N. T. findet sich das Obj. noch angeschlossen durch *ὅτι* Mtth. 5, 12, durch *ἵνα* Joh. 8, 56: *Ἀβραὰμ ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν,* daß er sehen sollte, also nicht = *ὅτι.* Endlich durch Partic. Act. 16, 34: *ἠγαλλιᾶτο πεπιστευκὼς τῷ θεῷ.* 1 Petr. 1, 8: *ἀγαλλιᾶσθε κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως.* Ohne Obj. und nähere Bestimmung Act. 2, 26 (aus Ps. 16, 9). 1 Petr.

4, 13. Apok. 19, 7. — Außer *εὐφραίνεσθαι* erscheinen noch die Synonyma *τέρπεσθαι* Pſ. 34, 9. *ἀλαλάζειν* Pſ. 81, 2; 95, 1. *μεγαλύνεσθαι* Pſ. 20, 6 (vgl. *μεγαλύνειν* Luc. 1, 46), *χαίρειν* Mtth. 5, 12. 1 Petr. 4, 13 (vgl. 1, 8). Apok. 19, 7 (vgl. Joh. 8, 56) damit verbunden.

2) transſ. *ἀγ. τὶ* etwas jubelnd preiſen, nur = רנן Pſ. 51, 16; 59, 17, wo auch das hebr. Wort ungewöhnlich mit dem Accuſ. verbunden iſt. In den Apokr. Tob. 13, 7: *(ἡ ψυχή μου) ἀγαλλιάσεται τὴν μεγαλωσύνην αὐτοῦ*, parall. *ὑψοῦν*, wodurch die Konſtruktion wohl veranlaßt iſt, während Pſ. 89, 17 *ἀγαλλιᾶσθαι* dem Paſſ. *ὑψοῦσθαι* entſpricht. Der Grundtext Pſ. 51, 16; 59, 17 verwehrt die Annahme, als ſei hier *ἀγαλλ.* wie ſonſt zuweilen intranſ. Verba des Empfindens, z. B. *αἰσχύνεσθαι, χαίρειν* u. a., mit dem Accuſ. verbunden.

Ἀγαλλίασις, ἡ, das Entzücken, Frohlocken, Jubel, bei den LXX = גִּיל Pſ. 45, 16; 65, 13. רִנָּה Pſ. 30, 6; 42, 5; 107, 22; 118, 15; 47, 2: *ἀλαλάξατε τῷ θεῷ ἐν φωνῇ ἀγαλλιάσεως.* 126, 2. 5. 6. רְנָנָה Pſ. 63, 6; 100, 2. שָׂשׂוֹן Pſ. 45, 8; 51, 10, 14; 104, 43. תְּרוּעָה Hiob 8, 21 Alex. Nur in den Pſalmen findet ſich das Wort und bz. ſtets die Freude über die Heilsthat Gottes, vgl. namentlich Pſ. 126, ſowie Pſ. 118, 15: *φωνὴ ἀγαλλιάσεως καὶ σωτηρίας ἐν σκηναῖς δικαίων.* Oft verbunden mit *εὐφροσύνη, αἴνεσις, χαρά*, gegenüber *κλαυθμός* Pſ. 30, 6. Im N. T. Luc. 1, 14: *χαρά σοι καὶ ἀγαλλίασις.* Act. 2, 46. Jud. 24. Hebr. 1, 9 von der Heilsfreude, welches beſondere Moment auch Luc. 1, 44: *ἐσκίρτησε τὸ βρέφος ἐν ἀγαλλιάσει* nicht ganz zurücktritt. In den Apokr. Tob. 13, 1: *προσευχὴ εἰς ἀγαλλίασιν*, ein Lob- und Dankgebet. — Außerdem findet ſich noch bei den LXX das paſſ. *ἀγαλλίαμα, τὸ*, in einigen Stellen des Jeſajah (Jeſ. 16, 10; 22, 13; 35, 10; 51, 3. 11; 60, 15; 61, 11; 65, 18) und in drei Pſalmſtellen Pſ. 32, 7; 48, 3; 119, 111 für verſchiedene entſprechende hebr. Synonyma (außer גִּיל, גִּילָה, רֹן, רִנָּה noch גָּאוֹן Jeſ. 60, 15. שָׂשׂוֹן Pſ. 119, 111. שִׂמְחָה Jeſ. 22, 13; 51, 3. 11) in derſelben Bedeutung wie *ἀγαλλίασις*, abgeſchwächt und verallgemeinert dagegen in den Apokr. Sir. 1, 11; 6, 31; 15, 6: *στέφανος ἀγαλλιάματος.* Ferner Sir. 30, 22; 31, 28. Jud. 12, 14. Bar. 4, 34. Zuſatz Eſth. 4, 2: *κόσμος ἀγαλλιάματος*, feſtlicher Schmuck.

Ἀγαπάω, Fut., *-ήσω*, lieben, vielleicht (Schenkl) zuſammenhängend mit *ἄγαμαι*, doch wohl ſchwerlich in der von Coray ad Isocr. 2, 157, 9 angegebenen Weiſe: *ἃ γὰρ φιλοῦμεν, ἐκεῖνα καὶ θαυμάζειν εἰώθαμεν.* Eher könnte man auf Grund dieſes Zuſammenhanges — der auch wahrſcheinlich *ἄγη, ἀγανός, ἀγάλλω, γαίω, γάννυμαι* u. ſ. w., ſowie das latein. gaudere umſchließt, ſ. Curtius S. 172 — *ἀγαπᾶν* erklären = ſeine Freude an etwas haben. Nach Prellwitz von *ἀγα (ἄγαν)* und der Wurzel *πα* in *πάομαι*, nehmen, erwerben, alſo ſ. v. a. „ſehr nehmen". Somit wäre die Annahme von Hemſterhuis, der es von *ἄγαν* und dem ungebrauchten Thema *πάω* ableitet = summo opere curam alicujus gerere, doch nicht ſo verfehlt, wie die von Damm, lex. Hom.: est pro *ἀγαφάω*, ab *ἄγαν*, valde, et *ἀφάω*, contingo, compositum, applico quasi me valde ad aliquid suscipio quid amplexu meo. Die Annahme einer Wurzel gap = lieben (Leo Meyer, vgl. Gramm. 1, 399) erklärt Curtius S. 109 für unſtatthaft. — Homer hat neben *ἀγαπάω* auch die Form *ἀγαπάζω*.

Was die Bedeutung anbetrifft, ſo iſt zu beachten, daß die griech. Sprache für lieben drei Wörter hat: *φιλεῖν, ἐρᾶν, ἀγαπᾶν*, von denen *ἐρᾶν* nur an wenigen Stellen des A. T. (Eſth. 2, 17. Prov. 4, 6 = אהב; Sap. 8, 2; *ἐραστής*, Ez. 16, 33; 36, 37;

23, 5. 9. 22. Jer. 22, 20. 22. Thren. 1, 20. Hos. 2, 7. 9. 12. 14. 15 ständige Übertragung des hebr. מְאַהֵב im wollüstigen Sinne), im N. T. gar nicht sich findet. Ἐρᾶν bz. die Liebe der Leidenschaft, des heftigen bzw. sinnlichen Begehrens, vgl. Xen. Hier. 11, 11: *οὐ μόνον φιλοῖο ἄν, ἀλλὰ καὶ ἐρῷο ὑπ' ἀνθρώπων*, wozu Sturz, lex. Xen.: „scil. *φιλοῦσιν* amici: sed qui vehementius amant tanquam amasium, ii *ἐρῶσι*". Dem sittlichen, heiligen Charakter derjenigen Liebe, mit der es die Schrift insonderheit zu thun hat, war dies durch den Sprachgebr. wollüstig infizierte Wort so wenig angemessen, daß es außer Prov. 4, 6. Sap. 8, 2 im guten Sinne auch im A. T. sich nicht findet (1 Sam. 19, 1 wird von Trommius irrig angeführt; dort ist *ᾑρεῖτο* zu lesen), im N. T., wie schon gesagt, gar nicht. In betreff der letzteren Thatsache heißt es bei Trench, synonyms of the New Test. (Lond. 1871) über *ἔρως, ἐρᾶν, ἐραστής* treffend: „Their absence is significant; in part no doubt to be explained from the fact that by the corrupt use of the world, they had become so steeped in earthly sensual passion, carried such an atmosphere of unholiness about them, that the truth of God abstained from the defiling contact with them"; cf. Orig. Prol. in Cant. opp. III, p. 28—30. — Was nun das Verhältnis von *ἀγαπᾶν* u. *φιλεῖν* betrifft, so werden dieselben zwar in vielen Fällen gleichbedeutend gebraucht; ja sie scheinen zuweilen sogar verwechselt zu werden. Vgl. z. B. Xen. Mem. 2, 7, 9: *ἐὰν δὲ προστάτης ᾖς, ὅπως ἐνεργοὶ ὦσι, σὺ μὲν ἐκείνας φιλήσεις, ὁρῶν ὠφελίμους σεαυτῷ οὔσας, ἐκεῖναι δὲ σὲ ἀγαπήσουσιν, αἰσθόμεναι χαίροντά σε αὐταῖς*, mit 2, 7, 12: *αἱ μὲν ὡς κηδεμόνα ἐφίλουν, ὁ δὲ ὡς ὠφελίμους ἠγάπα*. Doch geht gerade aus diesen Stellen auch hervor, daß ein nicht allzufeiner Unterschied zwischen beiden Wörtern besteht. Vgl. Plat. Lys. 215, B: *ὁ δὲ μή του δεόμενος οὐδέ τι ἀγαπῴη ἄν; Οὐ γὰρ οὖν. Ὁ δὲ μὴ ἀγαπῶν, οὐδ' ἂν φιλοῖ; οὐ δῆτα.* Hom. Od. 7, 32. 33: *οὐ γὰρ ξείνους οἵδε μάλ' ἀνθρώποις ἀνέχονται, οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ', ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ.* Dio Cass. 24: *ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα, καὶ ἠγαπήσατε ὡς εὐεργέτην*. So vielfach auch *ἀγαπᾶν* u. *φιλεῖν* in den gleichen Beziehungen und Verbindungen gebraucht werden, so ist doch nicht zu übersehen, daß in allen Fällen, wo es sich um die einfache Bz. eines freundlichen, irgendwie innigen Verhältnisses handelt zwischen Verwandten, Freunden u. s. w., die Anwendung der Wörter *φίλος, φιλεῖν* s. z. s. selbstverständlich war, weshalb wir ihnen auch bei weitem häufiger begegnen, wogegen *ἀγαπᾶν* seltener ist. Auch ist zu beachten, daß dem Verbum *ἀγαπᾶν* eine Bedeutung eignet, die sich bei *φιλεῖν* trotz aller sonstigen Übereinstimmung nicht findet, nämlich die Bedeutung zufrieden sein, sich mit etwas begnügen (*τινί*, auch *τί*, oder mit dem Partic. oder folg. *εἰ, ἐάν*; so von Homer an bis in die spätere Gräc.; Thuc., Plat., Xen., Demosth., Lucian), nach den alten Lexikographen s. v. a. *ἀρκεῖσθαί τινι, μηδὲν πλέον ἐπιζητεῖν*. Dagegen entbehrt *ἀγαπᾶν* der Bedeutung küssen, etwas gern thun, zu thun pflegen, welche beide *φιλεῖν* eigentümlich sind. Fragt man nun zu dem allen noch schließlich nach einem Grunde der auffallenden Thatsache, daß innerhalb der bibl. Gräc. sowohl im A. T., wie ganz besonders im N. T. überall, wo es sich um die dem Gebiete der Offenbarungsreligion eigentümliche Liebe handelt, konsequent *ἀγαπᾶν* gebraucht wird, während *φιλεῖν* durchaus keine eigentümliche Färbung angenommen hat, so ergiebt sich, daß der Liebe, welche durch *ἀγαπᾶν* bz. wird, ein ganz besonderes Moment eignen muß. Man wird nun nicht fehlgehen, wenn man den Unterschied dahin bestimmt, daß *φιλεῖν* die Liebe der natürlichen Neigung des Affekts, die i. z. s. ursprüngliche unfreiwillige Liebe bezeichne — amare —, dagegen *ἀγαπᾶν* die Liebe als Richtung des Willens, die freie Liebe, diligere. Wenigstens für den bibl. Sprachgebr. muß dies als richtig und zutreffend anerkannt werden und hat doch wohl auch die obigen Andeutungen des prof. Sprachgebr. für sich. Auch entspricht dem die

Erklärung des Aristot. Rhet. 1, 11: *τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαί ἐστιν αὐτὸν δι' αὐτόν*, so daß derselbe Eth. Nik. 1, 3: *ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν* synonym gebraucht. In der bibl. Gräc. wird nur einmal die Offenbarungsliebe Gottes zu den Menschen durch *φιλεῖν* ausgedrückt, und dies nicht an der von Tittmann (de synon. N. T., p. 53) angezogenen Stelle Joh. 16, 27, wo es sich um das besondere Verhältnis des Vaters zu den Jüngern Jesu handelt, sondern in dem Ausdruck *φιλανθρωπία* Tit. 3, 4, und da besagt dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als in der Prof.-Gräc. Nie aber wird von der Liebe der Menschen zu Gott *φιλεῖν* gebraucht. Unerhört auf prof. Gebiet ist das Gebot der Liebe sowohl zu Gott als dem Nächsten, und dies wird stets durch *ἀγαπᾶν* ausgedrückt. Von der Feindesliebe steht nur *ἀγαπᾶν*, nie *φιλεῖν*. Dagegen vgl. Joh. 15, 19: *εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει*. Von dem Verhältnisse Jesu zu Lazarus steht abwechselnd *φιλεῖν* u. *ἀγαπᾶν* Joh. 11, 3. 5. 36; ebenso von seinem Verhältnisse zu Johannes Joh. 20, 2 vgl. mit 13, 23; 19, 26; 21, 7. Vgl. Prov. 8, 17: *ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ* = אֲנִי אֹהֲבַי אֵהָב. Aber man fühlt sofort, wie unpassend *φιλεῖν* etwa Marc. 10, 21 sein würde: *ὁ δὲ Ἰς ἠγάπησεν αὐτόν*. (Darauf dürfte schwerlich Gewicht zu legen sein, daß Joh. 11, 5 *ἀγαπᾶν* gebraucht ist und nicht *φιλεῖν*: *ἠγάπα δὲ ὁ Ἰς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον*, da nicht einzusehen ist, warum *ἐφίλει*, wie Cod. D liest, anstößig sein sollte.) Die sittliche, heilige Liebe, welche auf dem Boden der göttlichen Offenbarung zur Erscheinung kommt und kommen muß, kann eben möglicherweise im Widerstreit mit der natürlichen Neigung stehen, wogegen die Liebe der Neigung — *φιλεῖν* — event. auch das *ἀγαπᾶν* einschließt. Der Umfang des Begriffes von *φιλεῖν* ist größer als der von *ἀγαπᾶν*; dagegen steht *ἀγαπᾶν* dadurch viel höher als *φιλεῖν*, daß es sittlichen Wert hat. Es schließt zwar an und für sich den Affekt nicht aus, aber es ist immer der sittliche Affekt bewußten Wollens, der darin liegt, nicht der Naturzug des unmittelbaren Gefühls. Wenn nun auch solche sittliche Reflexion sich auf prof. Gebiet noch nicht mit dem Worte verband, so war es doch das geeignete Gefäß für die Fülle des bibl. Gehaltes, und da im N. T. das rechte Wort für jene sittlich zu wertende, auf die Ewigkeit angelegte Liebe, um die es sich hier handelte, nicht mehr entbehrt werden konnte, wurde das vielleicht im Kreise der LXX im Anschluß an *ἀγαπᾶν* gebildete, der Prof.-Gräc. sonst fremde *ἀγάπη* in der Sprache des N. T. zur eigentlichen Bezeichnung heiliger und göttlicher Liebe, wo die Griechen nur *ἔρως, φιλία*, auch *στοργή*, kannten, — auch eine bemerkenswerte Thatsache für das Verständnis von *ἀγαπᾶν*. Schon in der Vulgata ist diese Sachlage richtig erkannt. Einmal giebt sie *ἀγαπᾶν* durch amare wieder 2 Petr. 2, 15, welches sonst = *φιλεῖν*. In den übrigen Fällen gebraucht sie gewöhnlich diligere, *ἀγάπη* = caritas, dilectio. „Um die Nebenbeziehung der natürlichen Zuneigung, sowohl der geschlechtlichen als der persönlich freundschaftlichen vom Begriff der christlichen Liebe zu scheiden, meidet die Vulgata die Wörter amor u. amare, und bedient sich statt ihrer der Wörter caritas u. dilectio," R. v. Raumer, Die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache, 1845, S. 398. Wie wichtig diese Erwägungen für den bibl. u. christl. Begriff der Liebe sind, bedarf nun keiner weiteren Ausführungen. Wie sehr die bibl. Sprache das Wort *ἀγαπᾶν* bereichert, erhellt, wenn man die folgende Ausführung mit den Angaben der Lexx. der Prof.-Gräc. vergleicht. Ganz fremd z. B. ist der Prof.-Gräc. die Verwendung von *ἀγαπᾶν* zur Bz. der erbarmenden Liebe, ebenso der ihr Obj. sich frei erwählenden Liebe syn. *ἐκλέγεσθαι*. Der neutest. Sprachgebr. in betreff der Wörter *ἀγαπᾶν, ἀγάπη, ἀγαπητός* ist in ganz besonderer Weise ein in sich zusammenhängender und geschlossener. Vorbereitet hat ihn der von den LXX vertretene Gebr. von *ἀγαπάω* für das hebr. אהב in dem ganzen Umfange seiner Beziehungen mit einer resp. zwei charakteri-

nischen Ausnahmen. Das hebr. Wort befaßt die Bedeutung aller drei griech. Synonyma in sich. Besonders häufig wird es in einer Beziehung gebraucht, in der der Grieche nicht von Liebe redete, nämlich von der für Gott und seinen Willen erforderten, sowie von der von Gott selbst ausgesagten Liebe (Deut. 7, 13; 10, 15. 18; 23, 6. 2 Sam. 12, 24. Ps. 78, 68; 87, 2; 146, 8. Jes. 43, 4; 48, 14; 63, 9), — namentlich letzteres eine dem Griechen geradezu unvollziehbare Vorstellung (s. u. *ἀγάπη*). Abgesehen nun von wenigen Stellen, in denen nur dem Sinne nach übersetzt ist (Mich. 3, 2 = *ζητεῖν*. Prov. 18, 21 = *κρατεῖν*; 17, 20 = *χαίρειν*), wird אהב regelmäßig durch *ἀγαπᾶν* wiedergegeben, ausgenommen, wo es von wollüstiger Liebe steht (im Ganzen 16mal), in welchem Falle konstant *ἐρᾶν, ἐραστής* gebraucht wird (s. o.), und wo es eine sinnliche Neigung oder einen natürlichen Affekt bz. (10mal) und dann durch *φιλεῖν* und Kompos. übersetzt wird, — Gen. 27, 4. 9. 14; 37, 3. Jes. 56, 10. Kohel. 3, 8; vgl. 2 Chron. 26, 10: *φιλογεωργός*, אֹהֵב אֲדָמָה — sowie an zwei Stellen, wo von einer verwerflichen Neigung die Rede ist, 1 Kön. 11, 1: *φιλογύναιος* und Prov. 17, 20: *φιλαμαρτήμων*. Nur an zwei Stellen steht *φιλεῖν* völlig synonym mit *ἀγαπάω*, Prov. 8, 17; 29, 3. Hierdurch ist nun das Gebiet für *ἀγαπάω* einerseits im Verhältnis zu dem hebr. Wort verengert, anderseits im Verhältnis zu dem prof. Sprachgebr. um ein höchst bedeutsames Stück erweitert, indem das Gebiet des religiösen Lebens mit seiner eigenartigen Erscheinung der Liebe göttlicher- und menschlicherseits hineingezogen ist, welches nun im N. T. den Begriff, wie namentlich unter *ἀγάπη* erhellen wird, wesentlich bestimmt. Instruktiv ist hierfür auch die Wiedergabe von יְשֻׁרוּן, יָדִיד, יְדִיד durch *ἠγαπημένος* z. B. Deut. 32, 15; 33, 5. 12. 26. Jes. 5, 1; 44, 2. Prov. 4, 3; רחם Ps. 18, 1. Hos. 2, 23. Jes. 60, 10. רצה 1 Chron. 29, 17. שׁמר, עשׂה von dem Verhältnis zum Gesetze Ps. 119, 166. Prov. 28, 4. Der neutest. Sprachgebr. stellt sich nun folgendermaßen dar:

Es wird **a)** *ἀγαπᾶν* überall da gesetzt, wo es auf die Willensrichtung ankommt. Mtth. 5, 43: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου*. V. 44: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς*. 19, 19; 22, 37. 39. Marc. 12, 30. 31. 33. Luc. 6, 27. 35; 10, 27. Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Eph. 5, 25. 28. 33. Col. 3, 19. Jak. 2, 8. 1 Petr. 1, 22; 2, 17. Ebenfalls wo die Zuneigung auf der Entscheidung des Willens ruht, auf einer Erwählung des Obj., so Hebr. 1, 9: *ἠγάπησας δικαιοσύνην*. 2 Cor. 9, 7: *ἱλαρὸν δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός*. 2 Petr. 2, 15: *μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν*. 2 Tim. 4, 10: *ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα*. 1 Petr. 3, 10: *ὁ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν*. Vgl. Joh. 3, 19: *ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς*. Joh. 12, 43: *ἠγάπησαν τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*. Luc. 6, 32: *εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς κτλ*. Mtth. 5, 46. 44: *τοὺς ἐχθρούς*. Luc. 6, 35. Cf. Demosth. pro cor. 109 (263, 6): *οὔτ᾽ ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς τὰ Φιλίππου δῶρα καὶ τὴν ξενίαν ἀγάπησα ἀντὶ τῶν κοινῇ πᾶσι τοῖς Ἕλλησι συμφερόντων*. (Vgl. Hos. 9, 1: *ἠγάπησας δόματα*.) Plut. Camill. 10: *ἀγαπῆσαι τὴν ἧσσαν πρὸ τῆς ἐλευθερίας*. Hierher ist es auch zu rechnen, wenn *ἀγαπᾶν* da gebraucht wird, wo die Liebe es ist, welche die Willensrichtung bestimmt, wie in dem Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohne Joh. 3, 35: *ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*. Joh. 10, 17: *διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ κτλ*. 15, 9; 17, 23. 24. 26; 14, 31: *ἀγαπῶ τὸν πατέρα*. Ebenso wenn das Liebesverhältnis der Menschen zu Gott, zu dem Vater und zu dem Sohne durch *ἀγαπᾶν* ausgedrückt wird, Joh. 8, 42; 14, 15. 21. 23. 24. 28. 1 Joh. 4, 10 (u. 19 Rec.) 20. 21; 5, 1. 2. Röm. 8, 28. 1 Cor. 2, 9; 8, 3. Eph. 6, 24. Jak. 1, 12; 2, 5. 1 Petr. 1, 8. 2 Tim. 4, 8: *τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ*. So geben auch die LXX רחם an der einzigen Stelle, wo es

von der Liebe zu Gott steht, Ps. 18, 1 durch *ἀγαπᾶν* wieder. Wenn Petrus Joh. 21, 15. 16 auf die Frage des HErrn *ἀγαπᾷς με;* mit *φιλῶ σε* antwortet, so gebraucht er allerdings dasjenige Wort, welches der HErr selbst einmal zur Bez. des näheren und speziellen Liebesverhältnisses seiner Jünger zu ihm angewendet, Joh. 16, 27, und offenbar weist Christus eben darauf hin in der dritten Wiederholung seiner Frage V. 16: *φιλεῖς με;* Aber schwerlich will Petrus die Frage des HErrn durch seine Antwort überbieten, wenn er an die Stelle der geforderten entschiedenen Liebe seines Willens die Liebe der Neigung setzt. Vielmehr wird er durch die Frage des HErrn gedemütigt nicht wagen, die Liebe zu bejahen, die Christus sucht. Noch tiefer — der dreimaligen Verleugnung entsprechend — demütigt ihn dann Jesus durch die dritte Frage, die des Jüngers Antwort aufnimmt und ihm die Bedeutung derselben zu Gemüte führt.

b) *ἀγαπᾶν* wird daher gebraucht, wo ein eligere bzw. negligere stattfindet. Mtth. 6, 24: *τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἠγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει.* Luc. 16, 13. Röm. 9, 13: *τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα.* Mal. 1, 2, vgl. Deut. 7, 13. Röm. 9, 25: *καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην* (Hos. 2, 25 = רחם, LXX = *ἐλεεῖν*), woher es sich auch leicht erklärt, daß es statt *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* Luc. 9, 35: *ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος* heißt. Vgl. Mtth. 12, 18: *ὁ ἀγαπητός μου* nach Jes. 42, 1: בְּחִירִי, LXX: *ὁ ἐκλεκτός μου.* Röm. 11, 28: *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί,* sowie den Zusatz: *ἐν ᾧ εὐδόκησα* Mtth. 3, 17; s. *ἀγαπητός.* Hierher zu zählen sind Apok. 20, 9: *ἡ πόλις ἡ ἠγαπημένη,* sowie Joh. 13, 23; 19, 26; 21, 7. 20: *μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰς,* während 20, 2 mit ungemeiner Zartheit *ὃν ἐφίλει* gesetzt ist. Vgl. Joh. 12, 25 mit Apok. 22, 11. Eng hiermit zusammenhängt endlich

c) die Verwendung von *ἀγαπᾶν* dort, wo die Liebe als freie Liebe zum Erbarmen wird, vgl. Deut. 10, 18 mit V. 15. Jes. 60, 10: *διὰ ἔλεον ἠγάπησά σε,* vgl. Hos. 2, 25 LXX mit Röm. 9, 25. Luc. 7, 5: *ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος.* 1 Thess. 1, 4: *εἰδότες ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν.* Eph. 2, 4: *ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς κτλ.* Eph. 1, 6: *ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* — weshalb sowohl die erlösende Liebe Gottes als die Heilandsliebe Christi mit diesem Worte benannt wird. Ersteres Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 10. 11. 19. Joh. 14, 21. 23; 17, 23. Röm. 8, 37. Eph. 2, 4. 2 Thess. 2, 16. Letzteres Joh. 13, 1. 34; 14, 21; 15, 9. 12. Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Apok. 1, 5; 3, 9. (Marc. 10, 21.) Mit dem Part. Perf. Pass. werden dann diejenigen bz., an denen diese erlösende Liebe sich so bethätigt hat, daß sie bleibende Bestimmtheit ihres Lebens geworden ist, 1 Thess. 1, 4. 2 Thess. 2, 13. Col. 3, 12: *ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι.* Jud. 1: *τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις* (Rec. *ἡγιασμένοις*) ist *ἐν θεῷ* schwerlich mit Hofmann = „bei Gott“ und *ἠγαπημένοι* = „in Liebe aufgenommen“ zu erklären, was es auch 1 Thess. 1, 4. 2 Thess. 2, 13. Col. 3, 12 nicht heißt. Das von Hofmann für diese Erklärung des *ἐν* beigezogene Beispiel Plat. Legg. 886, E: *κατηγορήσαντός τινος ἐν ἀσεβέσιν ἀνθρώποις ἡμῶν,* paßt nicht, da *κατηγορεῖν ἔν τινι* = bei jemand verklagen doch kaum als ähnliche Konstruktion bz. werden kann. Gemeint ist wahrscheinlich die bei Ast., lex. Plat. folg. Stelle Legg. XI, 916, B: *διαδικαζέσθω ἔν τισι τῶν ἰατρῶν,* „es werde geschlichtet vor einigen Ärzten“, die für den betr. Fall zu Richtern gewählt sind. Indes auch diese Stelle ist nicht als Parallele für *ἀγαπᾶσθαι* oder *ἠγαπημένος εἶναι ἔν τινι* zu erachten. Man wird in keiner Weise *ἐν θεῷ* als eine andere Wendung für *παρὰ θεοῦ* oder *ὑπὸ θεοῦ* auffassen können, sondern *ἠγαπημένος* als einen in sich abgeschlossenen Begriff betrachten müssen. Denn auch das geht wegen des Parallelismus mit dem folg. *Ἰυ Χῳ τετηρημένοις* nicht

an, es als Ausdruck für das Verhältnis des Verf. zu seinen Lesern zu nehmen. Ἐν θεῷ ἠγαπ. u. Ἰῦ Χῷ τετηρ. sind beides Epitheta zu κλητοῖς; ἐν θεῷ ἠγαπ. wird die Berufenen nicht als solche bz., welche Gegenstand der Liebe Gottes sind, sondern denen Liebe erfahren zu haben zur bleibenden Bestimmtheit ihres Wesens geworden ist (vgl. Röm. 9, 25), welche Bestimmtheit ihnen in ihrem Verhältnis zu Gott dem Vater eignet (gegen Huther; vgl. die Ausdrücke ἐν κυρίῳ, ἐν Χῷ); als solche sind sie zugleich Ἰῦ Χῷ τετηρ., welches auf die Wiederkunft Christi hinaussieht. Für dies letztere vgl. 1 Petr. 1, 5 ff.

Nachdem durch solchen Gebr. ἀγαπᾶν gewertet ist, dient es endlich **d)** zur Bz. des Liebesverhaltens der Christen untereinander, Joh. 13, 34; 15, 12. 17. 1 Joh. 2, 10; 3, 10. 11. 14. 23; 4, 7. 11. 12. 20. 21; 5, 1. 2. 2 Joh. 5. In all diesen Stellen sowie Röm. 13, 8. 1 Thess. 4, 9. 1 Petr. 1, 22; 2, 7 ist das Obj. angegeben: τὸν ἕτερον, ἀλλήλους, ἀδελφούς, ἀδελφότητα u. a. Ohne Obj. zur Bz. der christl. Bruder- und Gemeinschaftsliebe 1 Joh. 3, 18; 4, 7. 8.

Ἀγάπη, ἡ, Liebe, der Prof.-Gräc. völlig fremd. LXX 2 Sam. 13, 15. Cant. 2, 4. 5. 7; 3, 5. 10; 5, 8; 7, 6; 8, 4. 6. 7. Jer. 2, 2. Kohel. 9, 1. 6 (2 Sam. 1, 26 Al.). = אַהֲבָה, welches sonst auch = ἀγάπησις (von Plut. gebraucht zur Bz. sinnlicher Liebe) u. φιλία. Außerdem Sap. 3, 9; 6, 17. 18 und handschriftlich Sir. 48, 11. Im N. T. nicht in Act., Marc., Jak. Im Anschlusse an den eigentümlichen neutest. Gebr. von ἀγαπᾶν ergab sich die Einführung dieses anscheinend von den LXX oder doch in ihrem Kreise gebildeten Wortes mit Notwendigkeit. Daß Philo dasselbe einmal gebraucht (quod Deus immut. I, 283, 17: ἕτερα δύο συννφῆναι ἀκόλουθα καὶ συγγενῆ, φόβον τε καὶ ἀγάπην) spricht nicht dafür, sondern eher dagegen, daß das Wort in Ägypten gebräuchlich war, weil Philo sich gescheut hätte, ein Wort der Vulgärsprache und noch dazu in diesem Zusammenhange zu gebrauchen. Josephus kennt es nicht. Aus welchen Gründen die LXX dies im übrigen durchaus regulär gebildete Wort vorziehen, ergiebt sich leicht, ohne daß man an einen Gleichklang mit dem hebr. Äquivalent אַהֲבָה zu denken braucht. Zwar hat es bei ihnen noch keine der neutest. analoge Bedeutung, man müßte denn auf den Gebrauch des Wortes im Hohenliede Gewicht legen wollen. Allein es erhellt aus 2 Sam. 13, 15: μέγα τὸ μῖσος ὃ ἐμίσησεν αὐτὴν ὑπὲρ τὴν ἀγάπην ἣν ἠγάπησεν αὐτήν, sowie Kohel. 9, 1. 6, daß es ihnen um ein entschiedeneres Wort zu thun war, als der sonstige Sprachgebr. darbot, in seiner Art ebenso energisch wie μῖσος, dem es gegenübergestellt wird, wozu ἔρως, φιλία, στοργή nicht ausreichten, wie es denn überhaupt bemerkenswert ist, daß wohl der Haß in all seiner Energie, nicht aber die Liebe in ihrer göttlichen Größe auf prof. Gebiete bekannt und benannt ist. Es bz. die Liebe, welche mit entschiedenem Willen ihr Obj. sich erwählt (dilectio, s. ἀγαπᾶν), so daß sie zur selbstverleugnenden bzw. erbarmenden Hingebung an dasselbe und für dasselbe wird, vgl. Jer. 2, 2 neben ἔλεος. Solche selbstlose Willigkeit bzw. Opferwilligkeit der Liebe erscheint wohl als vereinzelter Zug auf prof. Gebiet, aber als Lebensbestimmtheit ist sie unbekannt. Die griech. φιλανθρωπία, namentlich ein Charakterzug Athens, ist etwas anderes als diese ἀγάπη und wird auch von der mit der ἀγάπη verbundenen φιλαδελφία des N. T. überholt; vgl. 2 Petr. 1, 7: ἐπιχορηγήσατε — ἐν τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην. In der Prof.-Gräc. steht φιλαδελφία nur von dem Verhältnis unter leiblichen Geschwistern, und was die φιλανθρωπία betrifft, so sagt Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 261: „Um Geist und Wesen der griech. Nächstenliebe richtig zu verstehen, ist festzuhalten, daß ihr Name (φιλανθρωπία) nicht zu der Meinung

verleiten darf, als werde sie geübt aus Liebe gegen den Menschen als solchen, sondern daß sie Erweisung der Gerechtigkeit ist, welche dem Berechtigten das Seine giebt, dem persönlich berechtigten Freunde und Wohlthäter, dem politisch berechtigten Mitbürger, dem göttlich berechtigten Hilflosen und Bedürftigen ... Zur vollen Erweisung der Nächstenliebe kommt es lediglich darauf an, daß dem Berechtigten sein volles Recht werde; geschieht dies, so setzt man bei dem Verpflichteten die rechte Herzensstellung gegen den andern, *τὸν πέλας*, voraus und nennt sie, um ihr Wesen zu bezeichnen, *αἰδώς*, fromme Scheu vor Brauch und Satzung. Sie ist somit nicht freie Bethätigung eigener, auch ohne Gesetz vorhandener Stimmung, sondern Achtung vor dem Gesetze. Kurz es ist mit dieser *δικαιοσύνη* gerade wie mit der *εὐσέβεια*: in der Ausübung beider wird, wenn die That vorhanden, nach der Quelle der That nicht weiter gefragt und zwischen freier und gesetzlich unfreier Pflichterfüllung keineswegs unterschieden.“ Synonym mit *φιλανθρωπία* ist *πραότης*, *χαρίζεσθαι*, entgegengesetzt *ὠμότης*. Vgl. Aesch. Epist. 12, 14: *καὶ γὰρ ὀργίζεσθαι ῥαδίως ὑμῖν ἔθος ἐστὶ καὶ χαρίζεσθαι.* Hiermit vgl. man 1 Cor. 13, 4 ff.: *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται* u. s. w., sowie *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη* Röm. 13, 10. *Φιλανθρωπία* s. Act. 28, 2; einmal gebraucht es Paulus auch von Gottes *χάρις* Tit. 3, 4; vgl. Eph. 2, 7. Vgl. *φιλανθρωπία, φιλαδελφία*. Der Unterschied von der griech. *φιλανθρωπία* tritt durch die Beobachtung in das grellste Licht, daß diese eine Erweisung der Gerechtigkeit ist, während im N. T. bzw. im Christentum die *ἀγάπη* an die Stelle der *δικαιοσύνη* auf außertestamentischem Boden tritt, von welcher sie sich unterscheidet als selbstlose Opferwilligkeit und Selbsthingabe von der dem Rechte der anderen gerecht werdenden Pflichterfüllung. Für den Griechen ist die Gerechtigkeit die höchste Tugend und Zusammenfassung aller Tugenden, für den Christen steht diese Gerechtigkeit weit unterhalb der Liebe, mit der sie unter Umständen streitet, vgl. Jak. 2, 13. S. unter *δικαιοσύνη*.

Die Eigentümlichkeit der neutest. *ἀγάπη* liegt nun nicht bloß darin, daß das von der Liebe umspannte und für ihre Bethätigung in Anspruch genommene Gebiet ein größeres ist, als auf dem Boden des prof. Lebens, entsprechend dem umfangreicheren Gebrauch von *ἀγαπάω* bei den LXX. Vielmehr wird mit *ἀγάπη* eine außerhalb der Offenbarungsreligion thatsächlich unbekannte, durchaus eigentümlich geartete Liebe bz., für welche die gebräuchlichen Ausdrücke sofort als unzulänglich erkannt werden mußten, vgl. den Gebr. von *ἀγαπάω*. Man denke nur an die gebotene Liebe, an die ihr Obj. sich frei erwählende, nach Umständen mit dem Affekt sich in Widerspruch setzende Liebe! Wie schon unter *ἀγαπάω* bemerkt wurde, kannte der Grieche die Liebe nicht als die Gestalt des gottbezogenen Lebens und redete nicht, wenigstens nicht in genauer Ausdrucksweise von Liebe im religiösen und religiös-sittlichen Sinne. Der Gottheit selbst gar Liebe zuzuschreiben, war ihm durchaus unmöglich. Vgl. Arist. Eth. Eud. 4, 3: *γελοῖον γὰρ εἴ τις ἐγκαλοίη τῷ θεῷ ὅτι οὐχ ὁμοίως τῷ ἀντιφιλεῖσθαι ὡς φιλεῖται, ἢ τῷ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ. φιλεῖσθαι γάρ, οὐ φιλεῖν τοῦ ἄρχοντος, ἢ φιλεῖν ἄλλον τρόπον.* Magn. Mor. 2, 11: *ἔστι, ὥς οἴονται φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ τὰ ἄψυχα οὐχ ὀρθῶς. τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθά φαμεν εἶναι οὗ ἐστὶ τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἡ δὲ πρὸς τὸν θεὸν φιλία οὔτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται οὔθ’ ὅλως τὸ φιλεῖν· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.* Hierdurch erhalten dann Aussprüche wie 1 Joh. 3, 16; 4, 9. 10. Gal. 5, 22 (*καρπὸς τοῦ πνεύματος ἀγάπη*) ihr besonderes Gewicht. *Ἀγάπη* bz. eine Liebe, welche nicht ein Charakterzug der Humanität, sondern der Divinität ist, welche an Art, Maß und Kraft ihresgleichen nicht hat auf außertestamentischem Gebiet und schlechterdings nicht völliger gedacht werden kann, als sie von Gott uns erwiesen, in Christo erschienen und von den Christen erfordert wird. Joh. 15, 13: *μεί*

ζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ, vgl. Röm. 5, 7: συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Xς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, vgl. V. 10: ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Demgemäß wird es ausgesprochen, daß diese Liebe sich erst in der Heilsthat Christi zu erkennen giebt 1 Joh. 3, 16: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν, wo es sich nicht um eine Bezeichnung der in dieser Thatsache offenbar gewordenen Gesinnung handelt, sondern um Angabe dessen, was die Liebe ist, die von uns gefordert wird, vgl. das Folgende: καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. Entsprechend ist nun das Verhalten Gottes gegen uns als ἀγάπη offenbar geworden in der Hingabe des Sohnes 1 Joh. 4, 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς κτλ., vgl. Röm. 5, 7, und da diese Liebe s. z. s. aufgeht in dem Verhalten zu ihrem Objekt, so wird im Blick auf diese Offenbarung der Gesinnung Gottes gegen uns gesagt: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν 1 Joh. 4, 8, d. h. er ist alles, was er ist, nicht für sich, sondern für uns. Liebe und Hingabe sind eben unzertrennlich, vgl. Gal. 2, 20: τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. In V. 10: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς wird „nicht an unserer, sondern an Gottes Liebeserweisung ἡ ἀγάπη, die Liebe an sich, ihrem Wesen nach dargestellt" (Düsterdieck). Daher 1 Joh. 4, 7: ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, vgl. Gal. 5, 22, wo die Liebe als Frucht des Geistes bezeichnet wird. 1 Joh. 4, 12: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν. In diesem allgemeinen Sinne ohne Objektsangabe noch 1 Joh. 4, 17: ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν. V. 18: φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ, womit vgl. Röm. 8, 14 ff. das πνεῦμα υἱοθεσίας gegenüber dem πνεῦμα δουλείας (εἰς φόβον). Zwar findet sich in den paulin. Schriften ein solches Eingehen auf das Wesen der ἀγάπη nicht, aber sie wird nicht minder gewertet; der Ausdruck ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης entspricht in etwa dem johanneischen ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, und Röm. 5, 7 enthält eine noch tiefer gehende Beschreibung der Liebe als irgendeine johanneische Stelle. Bei beiden aber nimmt die Liebe als charakteristische Eigentümlichkeit des christlichen Lebens dieselbe zentrale Stellung ein, vgl. κατὰ ἀγάπην περιπατεῖν Röm. 14, 15. Eph. 5, 2. Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Eph. 4, 16: εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Namentlich s. 1 Tim. 1, 5: τὸ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου, wozu Huther: „Wie das Evangelium den Gläubigen eine Gottesthat, die in der Liebe Gottes wurzelnde Versöhnung durch Christus verkündigt, so fordert es auch nur eine Menschenthat, nämlich die Liebe, denn πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη Röm. 13, 10." Nur besteht zwischen den paulin. u. johann. Schriften der Unterschied, daß in den letzteren nicht nur unser Verhalten im Gemeinschaftsleben, sondern auch wie im A. T. unser Verhalten zu Gott und seiner Offenbarung in Christo als ἀγάπη bz. wird, 1 Joh. 2, 5. 15; 3, 17; 4, 17. 18; 5, 3. Joh. 5, 42. Apok. 2, 4 vgl. mit Jer. 2, 2. Vgl. auch die Bz. der Gemeinde als Braut Christi in der Apok. In den paulin. Schriften dagegen wird das Verhalten der Menschen zu Gott nur an einer Stelle — 2 Thess. 3, 5: ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Xυ — mit dem Subst. ἀγάπη bz., während die für diese Verbindung von ἀγάπη mit dem Genet. des Obj. in Anspruch genommenen übrigen Stellen — Röm. 5, 5. 1 Thess. 1, 3. 2 Cor. 5, 14 — doch bei näherer Betrachtung sich nicht dafür herbeiziehen lassen.

Was Röm. 5, 5 betrifft, so liegt es sowohl der Wirklichkeit des christlichen Lebens als dem paulin. Gedankengange an dieser und anderen Stellen fern, die Gewißheit der christlichen Hoffnung durch die im Herzen wesende Liebe zu Gott zu begründen — vgl. V. 9; 8, 35. 39. Daß aber 2 Cor. 5, 14 die Liebe zu Christo gemeint sei (v. Hofm.), kann weder damit bewiesen werden, daß der Apostel V. 15 *ἵνα ζῶσιν*, nicht *ἵνα ζῶμεν*, schreibe, denn es handelt sich hier um das, was aus der Liebe Christi für diejenigen folgt, denen des Apostels Verhalten gilt; noch damit, daß *ἡ ἀγ. τ. Χυ* dann doch nicht die Liebe sei, welche Christus durch seinen Tod bewiesen habe, sondern wie Röm. 8, 35 vgl. mit V. 39 die Liebe, welche Christus habe, denn diese, welche jene einschließt, ist auch gemeint, vgl. V. 15: *καὶ ἐγερθέντι*. Ebenso wenig kann man sich darauf berufen, daß *ἡ ἀγ. τ. Χυ* V. 14 ebenso einen Bestimmungsgrund für das V. 15 ff. gezeichnete Verhalten abgebe, wie *ὁ φόβος τοῦ κυρίου* für V. 11. 12. Denn das V. 14 ff. beschriebene Verhalten will als aus der Furcht Gottes stammend angesehen sein, wie die enge Verbindung des V. 14 mit V. 13 *(γὰρ)* zeigt, und ist nichts als die Weiterführung und Ausführung des *ἀνθρώπους πείθομεν* V. 11 und *σωφρονοῦμεν* V. 13. Daß aber das *ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χν* als Bezeichnung der Vergangenheit des Apostels, in der er Christum verfolgte, die subjektive Fassung des Genetivs in *ἡ ἀγ. τ. Χυ* fordere, erscheint um deswillen als unrichtig, weil nicht diese beiden Aussagen, sondern das *κρίναντας κτλ.* V. 15 und *εἰδέναι τινὰ κατὰ σάρκα* V. 16 im Gegensatze zu einander stehen. Letzteres hing zusammen mit seinem *ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χν*, an dessen Stelle jetzt jene Erkenntnis getreten ist, welche ihn zu dem Urteil V. 15 nötigt. Endlich 1 Theff. 1, 3 zu *τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης* den zu *τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος* gehörigen Objektsgenetiv *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ Χυ* zu beziehen, ist eine Nötigung schwerlich vorhanden, zumal bei dieser sonst bekanntlich bei Paulus nicht ungebräuchlichen Zusammenstellung von Glaube, Liebe und Hoffnung, vgl. Col. 1, 4. Der paulin. Ersatz für das johann. *ἀγάπη* in diesem Sinne ist, wenn man will, *πνεῦμα υἱοθεσίας* Röm. 8, 14; vgl. Gal. 4, 6. Eph. 1, 5, oder jenes *περισσεύειν ἐν εὐχαριστίᾳ* Col. 2, 7. Bei Johannes ferner resultiert die Liebe zu den Brüdern aus der Liebe zu Gott, bei Paulus aus dem Glauben, während *πίστις* hinwiederum in den johann. Schriften sich nur einmal, 1 Joh. 5, 3 findet, *πιστεύειν* zwar oft, aber selten ohne Obj. Nur will nicht vergessen sein, daß eben dieses *πιστεύειν*, nur psychologisch, nicht sachlich verschieden von der paulin. *πίστις*, die Voraussetzung der Liebe zu Gott ist, so daß der Unterschied zwischen johann. u. paulin. Anschauung sich wesentlich auf die Einschiebung eines Zwischengliedes beschränkt. Freilich stellt sich dadurch auch die psychologische Bestimmtheit der Liebe bei Paulus eigenartig, indem der Christ im Glauben das, was allen gilt, auf sich anwendet, in der Liebe dagegen das, was ihm selber gilt, auf alle anderen, insbesondere auf des Glaubens Genossen, so daß offenbar der Glaube ohne Liebe nicht bestehen und nichts nützen kann, 1 Cor. 13.

Es dient nun *ἀγάπη* **1)** zur Bz. des Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohne Joh. 15, 10; 17, 26. Col. 1, 13: *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*. — **2)** zur Bz. der Erlösungsliebe Gottes und Christi (s. *ἀγαπᾶν*): 1 Joh. 4, 9; (3, 17;) 3, 1; 4, 16. Joh. 15, 9. 10 u. a. (s. o.). Röm. 5, 8; 8, 39: *χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χῳ Ιυ*. 5, 5: *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου*. 2 Cor. 13, 13. Eph. 1, 5: *ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν*. 2, 4: *ὁ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς κτλ.* Jud. 2: *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη* (vgl. 2 Cor. 13, 11); V. 21: *ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε*, vgl. Joh. 15, 9. 10. 2 Cor. 13, 13. — 2 Joh. 3. Röm. 8, 35. 2 Cor. 5. 14. Eph. 3, 19. — **3)** zur Bz. der charakteristischen Eigentümlichkeit des christlichen Lebens im Verhalten zu andern und zwar mit Objekts-

angabe: *εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* Eph. 1, 15. Col. 1, 4; *εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας* 1 Theff. 3, 12. 2 Theff. 1, 3; vgl. 2 Cor. 2, 4. 8; 8, 7. *εἰς ἑαυτούς* 1 Petr. 4, 8; das nächste Obj. sind die *ἀδελφοί*, so 1 Joh., das entferntere *πάντες*, *πλησίον* Röm. 13, 10. — 2 Petr. 1, 7 wird *φιλαδελφία* (w. s.) geschieden von der *ἀγάπη*, welche auf alle sich erstreckt. — Ohne Objektsangabe in den Verbindungen: *περιπατεῖν κατά, ἐν*, Röm. 14, 15. Eph. 5, 2. *διώκειν τὴν ἀγάπην* 1 Cor. 14, 1. *ἔχειν* 1 Cor. 13, 1. 2. 3. Phil. 2, 2. *ἐν ἀγάπῃ ἔρχεσθαι* 1 Cor. 4, 21 gegenüber *ἐν ῥάβδῳ*. — Gal. 5, 13: *διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις*. Philem. 9. Phil. 1, 16. 1 Cor. 16, 14: *πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω*. Eph. 4, 2. Col. 2, 2; 3, 14: *ἐνδύσασθαι τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος*. Eph. 3, 18; 4, 15. Ferner: *ὁ κόπος τῆς ἀγάπης* 2 Theff. 1, 3. *ἔνδειξις τῆς ἀγάπης* 2 Cor. 8, 24. 1 Theff. 5, 8. Hebr. 10, 24. Äußerungen der Liebe s. Phil. 2, 1: *παραμύθιον ἀγάπης*. 1 Petr. 5, 14: *φίλημα ἀγάπης*. 1 Cor. 8, 1: *ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*, vgl. Eph. 4, 16. 1 Cor. 13, 4—8. Röm. 13, 10. 1 Petr. 4, 8. — Röm. 12, 9 u. 2 Cor. 6, 6: *ἀγάπη ἀνυπόκριτος*. — Verbunden mit *πίστις* u. a. 1 Cor. 13, 13. 1 Theff. 5, 8. Eph. 6, 23. 1 Theff. 3, 6. 1 Tim. 1, 14; 4, 12; 6, 11. 2 Tim. 1, 13; 2, 22. Gal. 5, 6. 1 Tim. 2, 15. 2 Tim. 3, 10. Tit. 2, 2. Philem. 5. Apok. 2, 19. Sie wird als *καρπὸς τοῦ πνεύματος* bz. Gal. 5, 22; vgl. Röm. 15, 30. Col. 1, 8. — Außerdem 2 Cor. 8, 8. Phil. 1, 9. 1 Theff. 5, 13. 2 Tim. 1, 7. Philem. 7. 3 Joh. 6. Mtth. 24, 12. — **4)** zur Bz. des Verhältnisses zu Gott und Christo, bei Paulus nur 2 Theff. 3, 5; bei Johannes 1 Joh. 2, 5. 15; 3, 17; 4, 12; 5, 3, überall hier mit dem Obj. Gen., s. o. Außerdem noch *ἡ ἀγάπη τῆς ἀληθείας* 2 Theff. 2, 10, nicht zu vergleichen mit 1 Cor. 13, 6, wo der Begriff von *ἀλήθεια* sich nach dem entgegengesetzten *ἀδικία* bestimmt. — **5)** 2 Petr. 2, 13 liest Lchm. (vgl. Tr. W.) *ἀγάπαις* statt *ἀπάταις*, wie es richtige Lesart ist Jud. 12, wo Cod. AC *ἀπάταις*. Der Plur. bz. in der kirchl. Gräc. die Liebesmale, Agapen, bei denen das Mal des HErrn gefeiert wurde, vgl. 1 Cor. 11, 16—34. Mtth. 26, 20 ff. vgl. 1 Cor. 10, 17: *ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν*, sowie Eph. 4, 16: *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος ἐν ἀγάπῃ*. S. PRE[1] 1, 174 ff., [2] 1, 48 ff., [3] 234 ff. Suiceri thes. 1, 23—28.

***Ἀγαπητός**, ή, όν*, Verbaladj. von *ἀγαπάω*, im N. T. in der Bedeutung des part. perf. pass. = *ἠγαπημένος* geliebt, lieb, s. Buttmann § 134, 8—10. Die fakultative Bedeutung = amabilis, welche auch in der Prof.-Gräc. selten ist, ist für den neutest. Gebrauch und wohl auch für die LXX zu streichen, da die beiden dafür angeführten Stellen 1 Tim. 6, 2: *ὅτι πιστοί εἰσι καὶ ἀγαπητοὶ οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι* und Philem. 16: *ἵνα αὐτὸν ἀπέχῃς οὐκ ἔτι ὡς δοῦλον, ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν* unter Vergleich des sonstigen Sprachgebr. wegfallen. Für 1 Tim. 6, 2 vgl. die gleiche Verbindung *πιστὸς καὶ ἀγαπητὸς* Col. 4, 9. 1 Cor. 4, 17. Für Philem. 16 vgl. sowohl die konstante Verbindung mit *ἀδελφὸς*, als V. 16[b]: *μάλιστα ἐμοὶ κτλ.* LXX würden es in beiden Bedeutungen haben, wenn Ps. 84, 2: *ὡς ἀγαπητὰ τὰ σκηνώματά σου* im fakultativen Sinne gefaßt werden müßte, wozu freilich ein zwingender Grund nicht vorliegt, vgl. das יְדִיד des Grundtextes, sowie Sach. 13, 6, wo Cod. Vat. *ἐπλήγην ἐν τῷ οἴκῳ ἀγαπητῷ μου* statt *τοῦ ἀγ. μ.* liest. An allen übrigen Stellen steht es unzweideutig in der Bedeutung des Part. Perf. Paff., für יָחִיד Gen. 22, 2. 12. 16. Jer. 6, 26. Amos 8, 10. Sach. 12, 10, welches sonst = *μονογενής*; יְדִיד Ps. 127, 2; 60, 7; 108, 7; יַקִּיר Jer. 31, 20; מְאַהֵב Sach. 13, 6. Es findet sich im N. T. **1)** als Adj. *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* Mtth. 3, 17; 17, 5. Marc. 1, 11; 9, 7. Luc. 3, 22 (Rec. Luc. 9, 35, wo Lchm. Tdf. Tr. W. *ἐκλελεγμένος*, s. *ἀγαπάω*). 2 Petr.

1, 17. Marc. 12, 6: *ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν*, vgl. Od. 2, 365: *μοῦνος ἐὼν ἀγαπητός*, und Od. 4, 817. Il. 6, 401 ohne *μοῦνος* Benennung des einzigen Sohnes, vgl. Sach. 12, 10: *κόψονται ἐπ' αὐτὸν ὡς ἐπ' ἀγαπητὸν* = יָחִיד, parall. בְּכוֹר. So auch bei Diod., vgl. Munthe, Observatt. ex Diod. Sic. coll. zu Mtth. 3, 17. Hiermit ist jedoch nicht die Bezeichnung Christi Mtth. 3, 17 u. s. w. in Verbindung zu bringen, da dieselbe auf das hebr. בָּחִיר (Luc. 9, 35), יָדִיד (s. o.) zurückzuführen ist und das durch göttliche Erwählungsthat gesetzte Verhältnis Christi zum Vater ausdrückt, vgl. Röm. 11, 28 sowie den Zusatz *ἐν ᾧ εὐδόκησα* Mtth. 3, 17; 17, 5; s. u. *εὐδοκεῖν* (Marc. 1, 11. Luc. 3, 22. 2 Petr. 1, 17). Ferner vgl. Röm. 11, 28: *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί*, sowie das unter *ἀγαπάω* Gesagte. Dem hebr. יָחִיד entspricht mehr *μονογενής*, w. s., Luc. 20, 13. Vgl. Richt. 11, 34 nach der Lesart des Cod. A: *μονογενὴς αὐτῷ ἀγαπητή* = dem durch רַק verstärkten יְחִידָה. — Verbunden mit *τέκνον* 1 Cor. 4, 14. 17. Eph. 5, 1. 2 Tim. 1, 2. Mit *ἀδελφός* 1 Cor. 15, 58. Eph. 6, 21. Col. 4, 7. 9. Philem. 16. Jak. 1, 16. 19; 2, 5. 2 Petr. 3, 15. *ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ καὶ ἐπιπόθητοι* Phil. 4, 1. Col. 1, 7: *ἀγαπητὸς σύνδουλος*. Mit Eigennamen Col. 4, 14. Röm. 16, 12. Femin. Philem. 2. 3 Joh. 1. **2)** Subst. Röm. 11, 28: *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροί —, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί*. In der Anrede: Sing. 3 Joh. 2. 5. 11. Plur.: Röm. 12, 19. 2 Cor. 7, 1; 12, 19. Eph. 5, 1. Hebr. 6, 9. 1 Petr. 2, 11; 4, 12. 2 Petr. 3, 1. 8. 14. 17. 1 Joh. 2, 7; 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11. Jud. 3. 17. 20. Mit folgendem Genet. Röm. 1, 7: *ἀγαπητὸς θεοῦ* (vgl. יְדִיד Ps. 127, 2; 60, 7; 108, 7). 1 Cor. 10, 14. Phil. 2, 12. Der Dat. 1 Thess. 2, 8: *ἀγαπητοὶ ἡμῖν γεγένησθε* ist so wenig wie Sir. 15, 13: *οὐκ ἔστιν ἀγαπητὸν τοῖς φοβουμένοις αὐτόν* mit *ἀγαπητός*, sondern mit dem Verbum zu verbinden, vgl. Winer § 21, 2, b. — Der Inhalt des Ausdruckes bestimmt sich nach dem unter *ἀγαπᾶν* b u. c Gesagten.

Ἀγγέλλω, Botschaft bringen, anzeigen, verkünden; mit folgendem *ὅτι* Joh. 20, 18: *ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς* (Rec. *ἀπαγγέλλουσα*), welches abwechselnd mit dem acc. c. inf. die gewöhnliche Konstruktion. Dies die einzige sichere Stelle in der gesamten bibl. Gräc., während die Derivata und Composita *ἀγγελία, ἄγγελος, ἀναγγέλλω, ἀπαγγέλλω* u. s. w. sich zahlreich finden, im N. T. ausnahmslos von Gottesbotschaften bzw. von der Heilsverkündigung gebraucht.

Ἀγγελία, *ἡ*, die **Botschaft**, Verkündigung, Nachricht, 1 Joh. 1, 5: *ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία* (Rec. *ἐπαγγελία*) *ἣν ἀκηκόαμεν — καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν*. Vgl. Jes. 28, 7: *ἀναγγέλλειν ἀγγελίαν*. 1 Joh. 3, 11: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία* (And.: *ἐπαγγ.*) *ἣν ἠκούσατε — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*, wo *ἀγγ.* durch die Verbindung mit *ἵνα* näher bestimmt wird als Auftrag, Verkündigung eines Willens, einer Absicht. — LXX = שְׁמוּעָה 1 Sam. 4, 19. 2 Sam. 4, 4. 2 Kön. 19, 7. Jes. 28, 7; 37, 7. Ez. 7, 26; 21, 7, welches gewöhnlich = *ἀκοή*, w. s. דָּבָר Prov. 12, 25.

Ἄγγελος, *ὁ*. **1)** Allgemein: der **Bote**, syn. *πρέσβυς* Xen. Hell. 1, 4, 1: *οἵ τε Λακεδαιμονίων πρέσβεις καὶ οἱ ἄλλοι ἄγγελοι* u. ö. *κῆρυξ*, An. 2, 3, 1 u. ö. Luc. 7, 24: *ἄγγελλοι Ἰωάννου*; 9, 52. Jac. 2, 25. — LXX = מַלְאָךְ in derselben Bedeutung Gen. 32, 4. Jos. 7, 22 u. ö. עֶבֶד Jes. 37, 24. צִיר Prov. 13, 17; 25, 13. — Dann **2)** speziell von **Boten Gottes**; so **a)** von Menschen, die einen göttlichen Auftrag zu überbringen, im Auftrage Gottes zu reden haben, z. B. Propheten: Hagg. 1, 13

חַגַּי מַלְאַךְ יְהוָה בְּמַלְאֲכוּת יהוה; 2 Chron. 36, 15; Priester Mal. 2, 7 (Kohel. 5, 5); so zwar selten, indes scheint es (vgl. 2 Chron. 36, 15) doch nicht erlaubt, dies nur als uneigentliche Redeweise zu betrachten, als wenn die den Boten Gottes aus der unsichtbaren Welt beigelegte Bezeichnung auf Menschen übertragen würde. Vielmehr erinnert diese Bezeichnung überhaupt nur an den göttlichen Auftrag, und es war leicht *κατ' ἐξ.* so die der unsichtbaren Welt entstammenden Boten zu nennen. Cyrill. Alex.: *τὸ Ἄγγελος ὄνομα λειτουργίας μᾶλλόν ἐστιν, ἤπερ οὐσίας σημαντικόν.* — So wird denn auch der Vorläufer des Messias nicht als dessen Bote, sondern als Bote Jhvhs bezeichnet Mal. 3, 1. Mtth. 11, 10. Marc. 1, 2. Luc. 7, 27. — Es fragt sich, ob Apok. 1, 20: *ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν*, 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 5. 7. 14 in demselben Sinne Menschen so benannt werden. Der Genet. zunächst ist analog dem Genet. 16, 5: *ἄγγελοι τῶν ὑδάτων*, Mtth. 18, 10: *οἱ ἄγγελοι αὐτῶν*, Act. 12, 11. 15, und bezeichnet das, was dem *ἄγγελος* anvertraut ist (vgl. Mtth. 4, 6); und daß an solche zu denken ist, denen die Gemeinden anvertraut sind, dafür spricht der Inhalt der Sendschreiben. Den Genetiv aber als Bz. des Ausgangspunktes zu nehmen und darunter Abgesandte der Gemeinden zu verstehen (Ebrard nach Phil. 4, 18. Col. 4, 12), ist durch 1, 16. 20 verwehrt. Eher hätte es Sinn, diese Bz. mit dem rabbin. שָׁלִיחַ oder auch dem שְׁלִיחַ צִבּוּר in Verbindung zu bringen. (Letzteres bei Ewald, Commentar. in apoc. 1828 nach Vitr., Schöttgen u. a., eine Ansicht, die Ewald selbst wieder aufgegeben hat, vgl. Ewald, Die johann. Schrr. 2, 125). שָׁלִיחַ wurde der Hohepriester zur Zeit des zweiten Tempels genannt, als — im Gegensatz gegen sadduc. Abweichungen — vom Synedrium zur Vollziehung des Sühnopfers am großen Versöhnungstage verpflichtet und damit betraut; שְׁלִיחַ צִבּוּר, Diener der Gemeinde, war zunächst nur für die äußeren Angelegenheiten der Einzelgemeinde angestellt und vertrat dann speziell als Vorbeter die Stelle des Opferpriesters (במקום המקריב). Vgl. Delitzsch u. Kurtz zu Hebr. 3, 1; Schürer, Neutest. Zeitgesch.[2] 2, 368; [3] 2, 442. Daß aber die Vergleichung mit dieser Bezeichnung zu weit hergeholt und unangemessen ist, leuchtet von selbst ein. Aber gar in *ἀγγ.* hier den personifizierten Gemeingeist in seiner „idealen Realität" zu erblicken (so de Wette, Lücke, Düsterdieck), ist nicht bloß ohne jede biblische Analogie, da man sich nicht auf Dan. 10, 13. 20. Deut. 32, 8 LXX berufen kann, sondern muß auch als eine dem Inhalte und der Wirkung der Sendschreiben entschieden ungünstige, durchaus moderne Abstraktion erscheinen, wo es viel wirksamer geheißen hätte: *τῇ ἐν — ἐκκλησίᾳ γράψον.* Sind *ἀγγ. τῶν ἐκκλ.* diejenigen, denen die Gemeinden anvertraut sind, so fragt sich nur, welchem Lebensgebiete sie angehören, dem irdischen oder überirdischen. Daß sie dem irdischen Gebiete angehören, dafür spricht vor allem die Adresse der Sendschreiben, sowie daß der Apokalyptiker nicht als Bote zwischen zwei überirdischen Wesen erscheinen kann, vgl. Apok. 1, 1; 22, 16. Ferner daß wie die Leuchter, so die Sterne einem und demselben Gebiete angehören müssen. Sind aber Menschen darunter zu verstehen, so liegt es nahe, an Act. 20, 28. 1 Petr. 5, 2 zu denken und zwar so, daß diese *ἐπίσκοποι* oder *πρεσβύτεροι* diejenigen sind, welche den Willen oder Auftrag des HErrn im allgemeinen wie im speziellen Falle an die Gemeinden auszurichten haben, als die vom HErrn für die Gemeinden Beauftragten und mit den Gemeinden Betrauten, vgl. Act. 20, 28. Mal. 2, 7. Da der Ausdruck hier aber, wie der folgende Genet. zeigt, von denen, welche *κ. ἐ. ἄγγελοι* sind, auf Menschen übertragen ist, um die Bedeutsamkeit ihrer Stellung hervortreten zu lassen und dem Inhalt der nachfolgenden Sendschreiben größeren Nachdruck zu verleihen oder ihren Eindruck zu verstärken, so wird man nicht umhin können, ihn mit „Engel" zu übersetzen, wie dies übrigens auch Mal. 2, 7; 3, 1 am passendsten ist. — Wenn Grimm (Lex. graeco-lat. in libr. N. T., ebenso v. Hofmann, Wieseler) 1 Tim. 3, 16 *ὤφθη ἀγγέλοις* ebenfalls von Menschen

verstehen will, *ἀγγέλοις* poetisch = *ἀποστόλοις*, so dürfte in Betracht zu ziehen sein, daß *ἀπόστολος* gerade als das seltenere und gewichtigere Wort im N. T. statt des gebräuchlichen und also jedenfalls prosaischeren *ἄγγελος* zur Bz. der Boten des Heiles gewählt ist. Sollte aber *ἄγγελοι* im Sinne von „Engel" als poetische Bz. der Apostel dienen, so dürfte dies schwerlich auf der Linie der apostolischen und überhaupt neutest. Ausdrucksweise und ihrer allseitig maßvollen Haltung liegen, ist auch nicht mit dem *ἄγγελός τινος* der Apok. zu vergleichen. Ein anderer Grund aber für die Wahl eines so außergewöhnlichen Ausdrucks ist nicht zu finden.

2, b) *Κατ' ἐξ.* werden als *ἄγγελοι*, Engel, bezeichnet die Glieder der *στρατιὰ οὐράνιος*, Luc. 2, 13, vgl. Apok. 19, 14. Mtth. 26, 53: *δώδεκα λεγεῶνες ἀγγέλων*, hebr. צְבָא הַשָּׁמַיִם, 1 Kön. 22, 19. 2 Chron. 18, 18. Ps. 148, 2. Dan. 7, 10. 2 Kön. 6, 17. Jos. 5, 14. 15; vgl. die Bezeichnung Gottes als אֱלֹהֵי צְבָאוֹת bei Jes., Jer., Sach., Mal. In diesem Sinne verwenden die LXX *ἄγγελος* zur Übersetzung von מַלְאָךְ, ursprünglich Botschaft, dann vom Boten selbst gebraucht als term. techn. für die der überirdischen Welt entstammenden Boten Gottes, die er im Dienste seiner Heilsoffenbarung und seines Heilswillens verwendet. Ebenso ist es Übertragung des eigentlichen Gattungsnamens der Engel בְּנֵי אֱלֹהִים Gen. 6, 2. Deut. 32, 8. Hiob 1, 6; 38, 7; בְּנֵי אֵלִים Ps. 29, 1; 89, 7; שַׂר Dan. 3, 28; 10, 21; 12, 1. Auch אֱלֹהִים wird an einigen Stellen (gegen den Grundtext) durch *ἀγγ.* wiedergegeben Ps. 8, 6; 97, 7; 138, 1. (Vgl. auch Hiob 40, 11: *ἀπόστειλον ἀγγέλους ἐν ὀργῇ σου* = הָפֵץ עֶבְרוֹת אַפֶּךָ, wo man nicht sagen darf, daß *ἀγγ.* = עֶבְרָה, wie Hatch Concordanz annimmt). Ihrer Natur und Erscheinung nach *πνεύματα*, Geistwesen, Hebr. 1, 14, gehören sie ihrem Wesen und Leben nach nicht dem irdischen, sondern dem überirdischen, himmlischen Gebiete des Schöpfungsganzen an, daher *οἱ ἄγγ. τῶν οὐρανῶν* Mtth. 24, 36; *ἐν τοῖς οὐρ.* Marc. 12, 25; 13, 32; *ἐξ οὐρ.* Gal. 1, 8 vgl. Luc. 22, 43, tragen aber ihren Namen nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihrem Amte, ihrer Stellung als Boten Gottes an die Menschen. Diese Glieder nämlich der *στρατιὰ οὐράνιος*, ebenso wie die Menschen an ihrem Teile zum Lobe der Herrlichkeit Gottes, zur Verherrlichung Gottes bestimmt — vgl. Ps. 103, 30. Eph. 1, 14 —, und zwar so, daß in ihnen besonders die Machtfülle und glanzvolle Majestät Gottes sich spiegelt — vgl. die Bz. *σταρτιὰ οὐράνιος*, sowie Bz. Gottes als אֱלֹהֵי צְבָאוֹת; ferner Ps. 103, 20: גִּבֹּרֵי כֹחַ; 2 Thess. 1, 7: *ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ*· Mtth. 26, 53. Luc. 2, 9: *ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς*· Mtth. 25, 31, woher vielleicht auch die Bzz. *ἀρχαί, ἐξουσίαι, θρόνοι, κυριότητες, δυνάμεις* zu erklären sind —, im Zusammenhange des Schöpfungsganzen aber wie alle Teile und Glieder desselben für den Menschen bestimmt, sind nach dieser ihrer Stellung Botengänger zwischen Himmel und Erde im Dienste Gottes, *ἄγγελοι θεοῦ* Luc. 2, 15. Mtth. 22, 30. Luc. 12, 8. 9; 15, 10. Joh. 1, 52. Act. 10, 3; 27, 23. Gal. 4, 14. Hebr. 1, 5. 6, ohne daß durch ihre Benennung nun stets der Botendienst hervorgehoben werden soll, da *ἀγγ.* nur von ihrem Amte hergenommener term. techn. ist. Wo die Engel in diesem ihrem Dienste erscheinen, treten sie in der Regel vereinzelt auf, und der betreffende Engel wird dann als *ἄγγελος κυρίου* bz. Mtth. 1, 20. 24; 2, 13. 19; 28, 2. Luc. 1, 11; 2, 9. Act. 7, 30; 12, 7. 23, selten *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* Act. 10, 3; 27, 23, welches sich daraus erklärt, daß der Engel im Dienste des Gottes der Heilsoffenbarung — s. *κύριος* — auftritt. Vgl. Act. 27, 23: *παρέστη μοι — τοῦ θεοῦ οὗ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος,* = מלאך האלהים, wogegen *ἀγγ. κυρίου* = מלאך יהוה. Das artikulierte *ὁ ἀγγ. κυρίου* steht nur dann, wenn vorher die Erscheinung eines *ἀγγ. κυρ.* eingeführt ist, vgl. Mtth. 1, 20. 24. Act. 12, 7. 11; 7, 30. 38. Luc. 2, 9. 10. 13. Diese Beobachtung ist

wichtig für die Entscheidung der bekannten Frage um die Bedeutung der alttest. Bezeichnung מלאך יהוה. Denn es ergiebt sich daraus, daß im N. T. kein Anhaltspunkt für die Meinung vorliegt, es sei ἄγγ. κυρίου überall ein und derselbe. Es ist nun aber auch kein Grund vorhanden, das neutest. ἄγγ. κυρίου von dem alttest. מלאך יהוה zu unterscheiden, so wenig wie Act. 7, 30—35. 38 ἄγγ. κυρίου (nicht artikuliert) eine andere Bedeutung haben kann, als anderwärts in den lucan. Schriften, wo ein ἄγγ. κυρίου ganz in derselben Weise erscheint, wie im A. T. מלאך יהוה. Vgl. mit Act. 7, 30—35. 38 die für diese Frage sehr bedeutsame, ganz ähnliche Stelle 1 Kön. 19, 5. 7. 9. 12, wo V. 5 ein מלאך erscheint, welcher V. 7 מלאך יהוה genannt wird. (V. 9 redet dann das Wort Jhvhs mit Elias, und V. 13 tritt Jhvh selbst ein, offenbar durchaus unterschieden von seinem Engel). Dazu kommt, daß מלאך יהוה im A. T. sich ebenso verhält zu מלאך האלהים, wie im N. T. ἄγγ. κυρ. zu ἄγγ. τοῦ θεοῦ. Auch dort ist מלאך יהוה die häufigere und regelmäßige Bz. der betreffenden Engelerscheinung, und zwar derselben Erscheinung, welche anderweitig als מלאך האלהים bezeichnet wird. (Jenes findet sich 25 mal; dieses, abgesehen von 1 Sam. 29, 9. 2 Sam. 14, 17; 19, 28 nur noch 7 mal: Gen. 21, 17; 31, 11. Ex. 14, 19. Richt. 6, 20; 13, 6. 9. 2 Sam. 14, 20). Vgl. Richt. 13, 6 und namentlich V. 9 mit V. 3. 13. 15. 16. Verhält es sich aber so, daß ein Engel oder ein Engel Gottes näher als Engel Jhvhs bz. wird, weil er im Dienste Gottes der Heilsoffenbarung auftritt, so ist für die Frage nach dem Verhältnis dieses מלאך יהוה zu יהוה ein Bedeutendes gewonnen. Wenn nach dem Auftreten solchen Engels von Jhvh geredet wird statt von dem Engel, wenn des Engels Rede häufig — nicht durchgängig — als Jhvhs Rede erscheint, ja wenn die Gegenwart Jhvhs ersetzt wird durch die Gegenwart eines resp. seines Engels (Exod. 33, 2. 3 vgl. mit 23, 10), welcher deshalb der Engel seines Angesichts ist (Jes. 63, 9), in welchem sein Name ist (Exod. 23, 21), so ergiebt sich daraus wohl eine Vertretung Jhvhs durch den Engel, eine gewisse Vermittelung durch denselben, überhaupt die Anschauung, welche wir Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19 finden (s. u. μεσίτης), nicht aber eine Identität irgendwelcher Art zwischen Jhvh und seinem Engel. Vgl. Act. 7, 30. 32 mit der betreffenden Grundstelle und Richt. 6, 11—22. 23. Es ist dasselbe Verhältnis zwischen Jhvh und seinem Engel, wie zwischen Jesu und seinem Engel Apok. 1, 1; 22, 6—9. Wenn man aber die Unterscheidung zwischen Jhvh und seinem Engel nicht hat verkennen können und nun, um der jeweiligen Gleichsetzung beider Genüge zu thun, den Schluß gezogen hat, der Engel Jhvhs, den man dann für stets ein und denselben hält, sei eine Vorausdarstellung der Menschwerdung Gottes in Christo, oder doch liege in dieser Unterscheidung Jhvhs und seines Engels eine Andeutung der in Gott auf dem Grunde der Wesenseinheit vorhandenen Subjektsverschiedenheit, wie sie in Christo offenbar geworden, so ist ja allerdings richtig, daß diese für das A. T. charakteristische Weise der Repräsentation Gottes durch den Engel des HErrn im N. T. zurücktritt, wo die Gegenwart Gottes in Christo eintritt. Aber hieraus den Schluß zu machen, daß ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem Engel des HErrn und dem Sohne Gottes bestehe, gar daß jener eine Vorausdarstellung Christi sei, ist nicht bloß logisch und exegetisch im höchsten Grade übereilt, da an keiner einzigen Stelle des N. T. etwas Ähnliches über dieses für die Messianität Jesu doch höchst wichtige Verhältnis ausgesprochen ist. Vielmehr ist dieser Schluß auch völlig unneutestamentlich, da sich sowohl aus Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2 als auch speziell aus der Art und Weise wie Stephanus Act. 7 den Engel des HErrn eintreten läßt, wo das A. T. nichts davon enthält, sowie aus dem Zurücktreten des מלאך יהוה im N. T. nur dies ergiebt, daß ein Ersatz der Gegenwart Gottes durch Engeldienst, eine Vermittelung seiner Offenbarung durch

denselben, ebenso sehr die Eigentümlichkeit des A. B. charakterisiert, wie die Gegenwart Gottes in Christo das spezifisch Neutestamentliche ist. Aus dem Ersatz des מלאך יהוה durch Christum — wenn man es einmal so nennen will — ist angesichts der oben angeführten Stellen gerade im Gegenteil zu schließen, daß der מלאך יהוה nicht die alttest. Erscheinung Christi ist, daß vielmehr beide sich verhalten, wie A. und N. B.: *ἐν τῷ λέγειν Καινήν, πεπαλαίωκε τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*, Hebr. 8, 13. — Im übrigen vgl. Kurtz, Gesch. des A. B., 2. Aufl., § 50, 2; Hofmann, Schriftbeweis 1, 175. 378; Oehler, Theologie des A. T., § 59 f.; H. Schultz, Alttest. Theol., 4. Aufl., S. 600 ff.; Cremer, Art. „Engel" in RE P[3] 5, 366 ff.

Nachdem sich so erklärt, weshalb in der Geschichte der neutest. Heilsoffenbarung *ἄγγ. κυρίου* zwar auch noch auftritt, aber im Verhältnis zur alttest. Heilsgeschichte doch höchst selten und weniger im Vordergrunde, ist andrerseits nicht zu übersehen, daß, wie schon im A. T. mit dem Fortschritt der Heilsoffenbarung die Engel mehr und mehr hervortreten, so im N. T. die Geschichte der Offenbarung erst recht nicht ohne Teilnahme der Engel verläuft, wie Jesus von sich sagt Joh. 1, 52: *ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.* Es ist aber nicht so sehr jene aktive Teilnahme, wie sie dem A. T. eigen ist, sondern mehr eine Teilnahme psychologischer Art, welche freilich die jeweilige Aktivität nicht ausschließt. An die Stelle der alttest. Mitteilung göttlicher Offenbarung und Weisung durch Engeldienst ist eben etwas Anderes getreten. Nur im Beginne der neutest. Geschichte und bei der Auferstehung und Himmelfahrt Christi werden sie zum Überbringen göttlicher Kunde verwendet Mtth. 1, 20. 24; 2, 13. 19. Luc. 1, 11 ff.; 2, 9; vgl. Mtth. 28, 2. 5 u. Parall.; sodann bei den Visionen des Apokalyptikers, vgl. Auberlen, Daniel und Apok., Kap. 3: die Apokalyptik. Überhaupt wo Geschichte berichtet oder in Visionen voraufgezeigt wird (Apok.), sind sie an ihrer eigentlichen Stelle, weshalb ihre Erwähnung in den apostolischen Briefen verhältnismäßig selten ist; nur Röm. 8, 38. 1 Cor. 4, 9; 6, 3; 11, 10; 13, 1. 2 Cor. 11, 14. Gal. 1, 8; 3, 19; 4, 14. Col. 2, 18. 2 Thess. 1, 7. 1 Tim. 3, 16; 5, 21. Hebr. 1, 4—7. 13; 2, 2. 5. 7. 9. 16; 12, 22; 13, 2. 1 Petr. 1, 12; 3, 22. 2 Petr. 2, 4. 11. Jud. 6. Sie sind *λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν*, Hebr. 1, 14, — dies ist die durch die ganze heilige Schrift sich hindurchziehende Anschauung von der Stellung, der Bedeutung und dem Auftreten der Engel im Bereiche und Gebiete der Heilsoffenbarung, so daß ihr Dienst zwar nicht immer unmittelbar, doch stets in seinem letzten Zwecke denjenigen zu gute kommt, denen Gott das Heil bereitet hat. Vgl. Gen. 3, 24; 24, 7. 40; 28, 12; 32, 1. 2. Mtth. 13, 49; 24, 31 u. s. w. Als solchen wird ihnen die Sorge für die Hut und das Wohlergehen des Erwählten Gottes anvertraut, Mtth. 4, 6 (aus Ps. 91, 11: *τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ κτλ.*), und daher sind sie Engel dessen, der ihrer Sorge anvertraut ist; so Mtth. 18, 10: *οἱ ἄγγελοι αὐτῶν* (sc. *τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* V. 6). Act. 12, 15: *ὁ ἄγγελος αὐτοῦ.* Vgl. Apok. 21, 12. Mtth. 24, 31. Dan. 10, 12 ff. Sach. 3, 7. Jos. 5, 13 ff. Luc. 16, 22; 15, 10. Nicht daß den Engeln ein Anteil an der Heilsbeschaffung von seiten Gottes zukäme, oder daß sie die Heilsergreifung und den Heilsbesitz auf seiten der Menschen irgendwie durch geistige Einwirkung oder übermenschliche Machtübung vermittelten (vgl. Gal. 1, 8), — aber sie begleiten die Geschichte des Heils in seiner Verwirklichung sowohl für uns wie an uns mit spezieller Teilnahme für diejenigen, denen dasselbe gilt, vgl. Luc. 2, 13. 14;

15, 10; 16, 22. 1 Petr. 1, 12: *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.* Nicht einmal die Größe der Herrlichkeit Gottes — *βάθος πλούτου* — ist ihnen anders bekannt, als durch die Offenbarung des Heils für uns und in der Heilsgemeinde, 1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10: *ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.* Vgl. 1 Cor. 4, 9.

Erst unter dieser Beschränkung kann das Auftreten der Engel in der Heilsgeschichte und die oben erwähnte Steigerung ihrers Hervortretens auf neutest. Boden recht verstanden werden. Denn in allen Stadien der Heilsgeschichte erscheinen sie dienend und teilnehmend und eben darum aufs regste dienend und teilnehmend bei dem Eintreten der neutest. Heilsoffenbarung, bei welcher sich der Himmel wieder aufschließt. Nicht bloß in den Hauptmomenten derselben wird ihres Dienstes und ihrer Teilnahme konsequent gedacht, wie bei der Geburt Christi, seiner Flucht, Versuchung, dem Kampf in Gethsemane, der Auferstehung und Himmelfahrt (1 Tim. 3, 16). Hier sind sie vielmehr in beständiger Bewegung zwischen Himmel und Erde, Joh. 1, 52, vgl. Marc. 1, 13. Mtth. 4, 11. Ebenso treten sie beim Abschluß der Heilsgeschichte in der Zukunft wieder hervor, und zwar dann in ihrer Gesamtheit, 2 Thess. 1, 7. Mtth. 24, 31; 25, 31; 13, 49; 16, 27. Hebr. 1, 6. Zum Behuf der Heilsgeschichte — mehr wird man schwerlich behaupten dürfen — erscheinen sie auch dienend und Gottes Wirkungen vollziehend im Bereiche der Natur, Hebr. 1, 7. Joh. 5, 4. Apok. 16, 5; vgl. 14, 18: *ἄγγελος ὁ ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός.*

Kann man nach alledem die Engel nicht unpassend als Mittelwesen bz., so würde doch nichts verkehrter sein, als in denselben Anklänge oder gar unüberwundene Reste des Polytheismus zu erblicken, denn gerade durch den Dienst und das Geleit der Engel verherrlicht sich nach dem Totaleindruck der heiligen Geschichtserzählung, wie auch nach speziellen Aussagen (z. B. Dan. 7, 10. 2 Thess. 1, 7. Mtth. 25, 31) die höchste Souveränetät Gottes, ohne daß Gott durch sie irgendwie beschränkt oder genötigt wäre, sich ihrer zu bedienen, als seien sie „das notwendige Medium der Weltbeziehung Gottes" (Kahnis). Und weit entfernt, daß sie sich zwischen den Menschen und den Gott seines Heiles stellen (vgl. Col. 2, 18) und dem Menschen den unmittelbaren Zugang zu Gott benehmen, umkleiden sie vielmehr den Verkehr Gottes mit den Menschen ebenso mit einer gewissen anziehenden und besänftigenden Schönheit (vgl. Act. 6, 15. Exod. 33, 2. 3) bei allem Glanze und aller Erhabenheit ihrer Erscheinung (2 Cor. 11, 14), wie sie andrerseits eben durch ihre Erscheinung dem Menschen einen beugenden Eindruck von der göttlichen Majestät und Hoheit geben, vgl. Jes. 6. Luc. 2, 9. 10. Apok. 22, 8. 9. In ihren Dienst stellt sich die Zusammengehörigkeit beider Welten, für die der Mensch, und die für den Menschen geschaffen sind, dar. — Noch ist zu bemerken, daß die Engel Gottes als *ἅγιοι* bz. werden, Ps. 89, 6. 8. Sach. 14, 5. Hiob 5, 1; 15, 15. Dan. 8, 3 vgl. 4, 10. 14. 20. Apok. 14, 10. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26. Act. 10, 22; dies bringt ihre Zugehörigkeit zu dem Gott der Heilsoffenbarung, der heiligen Geschichte, zum Ausdruck, der sie zu seinem besonderen Dienste erkoren hat, daher *ἐκλεκτοί*, 1 Tim. 5, 21. An ihr Eingeschlossensein in den Heilsratsschluß — etwa im Unterschiede von den gefallenen Geistern — nach Eph. 1, 20 ff. Col. 1, 20 ist nicht zu denken; die Fassung von *ἐκλεκτῶν* als von *ἀγγέλων* abhängiger Genet. (Hofm.) ist für ein griech. Ohr unerträglich.

2, c) Es ist auch noch von *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες* die Rede 2 Petr. 2, 4, und zwar mit dieser ausdrücklichen Unterscheidung erst im N. T.; vgl. Jud. 6: *τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν.* Apok. 12, 7. 9; 9, 11.

Vgl. Joh. 8, 44. Wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Satan, nicht weil sie zu ihm in demselben Verhältnis stehen wie die Engel Gottes zu Gott, werden sie als *ἄγγ. τοῦ διαβόλου* bz. Mtth. 25, 41; *σατανᾶ* 2 Cor. 12, 7. Auf der Thatsache der sündigen Engel beruht das Gericht Jes. 24, 21. 1 Cor. 6, 3. Im Zusammenhange mit derselben dürften auch die Ausdrücke *ἐξουσίαι, θρόνοι, κυριότητες* bei Paulus solche Engel meinen, welche, anstatt berufsmäßig zu dienen, sich wie der Satan als *ἄρχοντες* geltend zu machen streben. So schließen sich diese Ausdrücke mit der Vorstellung Dan. 10, 13 zusammen. Vgl. Beck, Lehrw. 1, § 21, S. 247 ff.: „Der Abfall in der unsichtbaren Welt."

Im allgemeinen vgl. Hahn, Theol. d. N. T., § 107 ff., S. 259—384; Beck, Lehrwissenschaft 1, 173 ff.; Vorlesung über die christl. Glaubenslehre 2, 278; Kahnis, Luther. Dogm. 1, 553 ff.; Hofmann, Schriftb.[2] 1, 314 ff.; Delitzsch, Art. „Engel" in Riehms Handwörterb. d. bibl. Altert. 379; Kübel, Art. „Engel" in PRE[2] 4, 220; Cremer in PRE[3] 5, 364 ff.

Ἀρχάγγελος, *ὁ*, erster, oberster Engel, Erzengel, Anführer der Engel. 1 Thess. 4, 16: *ὁ κύριος — ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου — καταβήσεται* (vgl. Mtth. 25, 21: *καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ*). Jud. 9: *Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος*. Vgl. Apok. 12, 7: *ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ — ὁ δράκων καὶ οἱ ἄγγ. αὐτοῦ*. Michael wird Dan. 10, 13: אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים, *εἷς τῶν ἀρχόντων*, 12, 1 als הַשַּׂר הַגָּדוֹל, *ὁ ἄρχων ὁ μέγας* bz. Daß diese Bz. nichts von einem Rangunterschied innerhalb der Engelwelt enthalten, sondern nur über das Verhältnis Israels zu den großen weltgeschichtlichen Mächten Aufschluß geben soll (vgl. Hofm., Schriftbew. 1, 343), ist unrichtig. Denn dann würde Michael „einer der ersten Fürsten" und „der große Fürst" nur deshalb sein, weil er „für die Söhne des Volkes Israel steht" (12, 1). Erst seine Verwendung in der Geschichte Israels würde ihm seine Größe und Bedeutung verleihen, während umgekehrt die ihm an sich eignende Größe und Macht es gerade ist, die dem Propheten zum Trost und Israel zur Hilfe wider die Bedrängnis der Völker gedeihen soll. Wenn man auch das הָרִאשֹׁנִים nur als Verstärkung des הַשָּׂרִים nehmen will, so weist doch eben dies letztere auf einen bestimmten Rang hin, durch den er zu dem besonderen Werk und Dienst geeignet ist. Vgl. auch Jos. 5, 14: שַׂר־צְבָא־יְהוָה. Überdies ist die Anerkennung eines solchen Rangunterschiedes, wie ihn *ἀρχάγγελος* bz., sprachlich betrachtet notwendig. Denn die Vorsilbe *ἀρχι* — nur bei Wörtern, die ein Amt, eine Würde oder Lebensart bz., bei Plut. und in der byzantin. Zeit sehr gebräuchlich — drückt stets eine Stufe, eine Steigerung in dem betreffenden Bereich aus und bz. den Ersten bzw. Obersten seiner Genossen. Vgl. in der neutest. Gräc. *ἀρχιερεύς, ἀρχιποιμήν, ἀρχιτελώνης*; ferner Wörter wie *ἀρχιγραμματεύς*, erster Sekretär; *ἀρχικυβερνήτης*, Obersteuermann; *ἀρχιπειρατής*, Piratenkapitän; vgl. *ἀρχιδιάβολος* Act. Phil. II, 7. — Philo nennt Mosen (zu Gen. 18, 6. 7) *ἀρχιπροφήτης καὶ ἀρχάγγελος*, wie er auch den Logos als *ἀρχάγγελος* bz., womit er jedenfalls einen Rangunterschied hervorheben will.

Ἰσάγγελος, *ὁ, ἡ*, engelgleich, Luc. 20, 36: *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται, οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν*, wofür Marc. 12, 15: *ὡς ἄγγελοι οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, vgl. Mtth. 22, 20. Es kommt hiernach den *υἱοῖς τῆς ἀναστάσεως* wie den Engeln weder Sterblichkeit noch geschlechtliche Gemeinschaft zu, vgl. 1 Cor. 6, 13; um so greuelhafter muß die Jud. 6 u. 2 Petr. 2, 4 erwähnte Sünde der Engel erscheinen.

Ἀναγγέλλω, Fut. -*ελῶ*, **a)** eigentlich zurückberichten, von den Berichten zurückkehrender Personen Xen. Anab. 1, 3, 21: *ἀκούσαντες δὲ ταῦτα οἱ αἱρετοὶ ἀναγγέλλουσι τοῖς στρατιώταις*. Judith 11, 15; so 2 Cor. 7, 7: *ἀναγγέλλων ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἐπιπόθησιν*. Hiernach erklärt sich die Wahl dieses Wortes Joh. 16, 14: *ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν*. V. 15. V. 13: *ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν*. 1 Joh. 1, 5: *ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν*, Erasm.: „quod filius annunciavit a patre, hoc apostolus acceptum a filio renunciat nobis“; auch Joh. 4, 25 vom Messias: *ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα*, vgl. Deut. 18, 18. Dies dürfte auch 1 Petr. 1, 12 zu berücksichtigen sein: *οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ἡμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν κτλ.*, wo nicht die Bedeutung „Geschehenes verkündigen“ (Schott) unterzulegen ist. **b)** Dann mit abgeschwächter Bedeutung des *ἀνα* = hinberichten und überhaupt berichten, ansagen, anzeigen, verkünden. Sehr häufig bei den LXX = הִגִּיד, vereinzelt = ספר Pi. u. Pu., שמע Hiph., ידע Hi., אמר u. a., Aqu. Ps. 2, 7 = ספר Piel. Röm. 15, 21: *οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ*, Jes. 52, 15: אֲשֶׁר לֹא־סֻפַּר לָהֶם, und gesichert nur noch Act. 14, 27: *ἀνήγγελον* (Rec. *ἀνήγγειλαν*) *ὅσα ἐποίησεν — καὶ ὅτι κτλ.*, sowie Act. 15, 4; 19, 18; 20, 20. 27. In der Prof.-Gräc. häufiger als *ἀπαγγέλλω*, welches statt der Rec. *ἀναγγ.* von Lchm. Tdf. aufgenommen ist Marc. 5, 14. 19. Joh. 5, 15; 16, 25. Act. 14, 27. Den bei den Kompositis von *ἀγγέλλω* bei späteren Schriftstellern nicht seltenen Aor. II *ἠγγέλην* s. 1 Petr. 1, 12. Röm. 15, 21 (vgl. Röm. 9, 17. Act. 17, 13). Konstr. *a)* c. acc.: Joh. 4, 25; 16, 13. Act. 16, 38; 19, 18; 20, 20. 27. 2 Cor. 7, 7. 1 Petr. 1, 12. 1 Joh. 1, 5. Statt des Accus. mit folgendem Relativsatz: Marc. 5, 19. Act. 14, 27. *b)* sq. *ὅτι* Joh. 5, 15. Act. 14, 27. *c)* *περί τινος* Joh. 16, 25. Röm. 15, 21. Vgl. Judith 10, 22 (*ἀπαγγέλλειν περί τινος* oft bei Polyb.). Außer Marc. 5, 14: *εἴς τινα*, wird es mit dem Dat. der Person verbunden.

Ἀπαγγέλλω, Aor. 2 Pass. *ἀπηγγέλην* (vgl. unter *ἀναγγέλλω* Luc. 8, 20. Herodian 7, 9 = *ἀγγέλλειν (τινί τι) ἀπό τινος* von irgendwo oder von wem her melden, referieren, s. Act. 4, 23; 5, 22. 25; 22, 16. 17. 19; dann überhaupt berichten, vermelden, verkündigen, und zwar Geschehenes, Erlebtes, Gehörtes verkündigen, auch von einem mit Worten auszurichtenden Auftrage, Act. 15, 27; 26, 20. LXX = הִגִּיד und vereinzelt = ידע Hi. שמע Hi. u. a., gleich häufig wie das in der Prof.-Gräc. weniger gebräuchliche *ἀναγγέλλω*, w. s. Im N. T. besonders im lucan. Sprachgebr., Ev. u. Act. **a)** *τινί τι* Mtth. 28, 11. Marc. 6, 30. Luc. 9, 36; 14, 21; 24, 9. Act. 12, 17; 16, 38; 23, 17. Von der apostolischen Thätigkeit (vgl. dagegen *ἐπαγγέλλομαι* vom göttlichen Thun) 1 Joh. 1, 2: *(ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ) ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* (vgl. Act. 26, 20). Vgl. Mtth. 12, 18: *κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ* aus Jes. 42, 1: מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיא LXX: *ἐξοίσει*, wo *κρίσις* nicht zukünftige Dinge bz., auch nicht quid sit verum, sanctum, Deo dignum (Coccej.), sondern das Recht, welches Gott übt und seinem Volke verschafft, s. u. *κρίσις*. — Hebr. 2, 12: *ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου*, Ps. 22, 23: אֲסַפְּרָה, LXX: *διηγήσομαι*. Statt *τινί* Act. 16, 36 *πρός τινα*, cf. Xen. Anab. 6, 3, 22. *εἴς τινα* bei unpersönlichem Obj., wo und wohin die Verkündigung ergeht, Act. 26, 20: *τοῖς ἐν Δαμάσκῳ πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελον μετανοεῖν κτλ.* — *ἀπ. τι* Mtth. 8, 33. Act. 15, 27. Luc. 8. 47.

b) Das Obj. durch einen Relativsatz oder Objektsatz (Winer § 60, 6, S. 509)

angeschlossen (vgl. Act. 14, 27: *ἀνήγγελον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν καὶ ὅτι ἤνοιξε κτλ.*) Mtth. 11, 4. Luc. 7, 22; 8, 47 Rec.; Act. 4, 23; 23, 19. 1 Thess. 1, 9. 1 Joh. 1, 3; sq. *πῶς* Luc. 8, 36. Act. 11, 13; sq. *ὅτι* Luc. 18, 37. 1 Cor. 14, 25 (vgl. Act. 5, 25); sq. inf. Act. 26, 20; acc. c. inf. Act. 12, 14 (vgl. Winer § 44, 3). **c)** *ἀπαγγ. τινὶ περί τινος*: Luc. 7, 18; 13, 1. Joh. 16, 25 (vgl. 1 Thess. 1, 9: *περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν, ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς*) u. Act. 28, 21: *ἀπήγγειλεν ἢ ἐλάλησέ τι περὶ σοῦ πονηρόν.* **d)** Ohne Obj. *ἀπαγγέλλειν τινὶ* = jemandem Bericht geben, Mtth. 2, 8; 14, 12; 28, 8. 9. 10 (Lchm. Tdf. Tr. W. tilgen V. 9). — Joh. 4, 51: *ἀπήγγειλαν λέγοντες*, vgl. 2 Sam. 15, 31: הִגִּיד לֵאמֹר.

Διαγγέλλω (Aor. 2 Pass. *διηγγέλην* vgl. unter *ἀναγγέλλω*), kund thun durch einen Zwischenraum hindurch, **1)** eine Botschaft oder Nachricht übermitteln, cf. Xen. An. 1, 6, 2: *ὥστε μήποτε δύνασθαι αὐτούς, ἰδόντας τὸ Κύρου στρατόπεδον, βασιλεῖ διαγγεῖλαι.* 2, 2, 7: *μέχρις ἂν βασιλεῖ τὰ παρ' ὑμῶν διαγγελθῇ.* 7, 1, 14: *Ἐπακούσαντες δέ τινες τῶν στρατιωτῶν ταῦτα ἢ καὶ τῶν λοχαγῶν τις διαγγέλλει εἰς τὸ στρατόπεδον.* So Act. 21, 26: *διαγγέλλων τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν κτλ.*, wozu Chrys.: *αὐτὸς ἦν ὁ δῆλον ἑαυτὸν ποιῶν*, ließ er wissen, daß u. s. w. Dann **2)** = weiter berichten, weithin verkünden, vgl. LXX Lev. 25, 9: *διαγγελεῖτε σάλπιγγος φωνῇ ἐν πάσῃ τῇ γῇ ὑμῶν*, = הֶעֱבִיר. Plut. Camill. 24: *ἡ φήμη ταχὺ διαγγέλλουσα τὴν πρᾶξιν εἰς τὰς πόλεις.* So Luc. 9, 60: *σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Röm. 9, 17: *ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ* aus Ex. 9, 17 = סִפֵּר (vgl. Ex. 14, 4. 17). Sonst bei den LXX nur noch Jos. 6, 10 = אמר. Ps. 2, 7; 59, 13 = ספר Pi.

Ἐξαγγέλλω, **1)** von woher berichten, hinausverkündigen Xen. An. 1, 6, 5: *ἐπεὶ δ' ἐξῆλθεν, ἐξήγγειλε τοῖς φίλοις τὴν κρίσιν τοῦ Ὀρόντου ὡς ἐγένετο· οὐ γὰρ ἀπόῤῥητον ἦν.* Daher auch = öffentlich verkündigen, Prov. 12, 16 gegenüber *κρύπτειν* = ידע Niph.; Ps. 9, 15: *ὅπως ἂν ἐξαγγείλω πάσας τὰς αἰνέσεις σου ἐν ταῖς πύλαις θυγατρὸς Σιών.* **2)** = vollständig verkündigen, „plene et plane" (Biel, Lexic. in LXX), vgl. „auserzählen", wie öfter die mit *ἐκ* zusammengesetzten Verba; so Sir. 18, 3. Ps. 56, 9. — Im N. T. nur 1 Petr. 2, 9: *ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ — ὑμᾶς καλέσαντος κτλ.* nach Jes. 43, 20, wo *διηγεῖσθαι*, 42, 12, wo *ἀναγγέλλειν.* Vgl. Ps. 71, 15; 73, 28: *τοῦ ἐξαγγεῖλαι πάσας τὰς αἰνέσεις σου.* 78, 13; 107, 22; 119, 13. 26, überall = ספר Pi., nur Ps. 56, 9 Kal. Außerdem noch Sir. 39, 10; 44, 15. Bengel: „*ἐξ* in *ἐξαγγείλητε* innuit multorum ignorantiam, quibus fideles debent virtutes Dei praedicare."

Ἐπαγγέλλω, ankündigen, wie das lat. edicere und pronuntiare, von öffentlichen Bekanntmachungen, Dekreten; entbieten, sei es eine Botschaft, eine Aufforderung, ein Versprechen. Xen. Cyrop. 7, 4, 2: *στρατιᾶς ὁπότε δέοιτο, ἐπήγγελλεν αὐτοῖς.* Thucyd. 7, 17: *στρατιάν τε ἐπαγγέλλων ἐς τοὺς ξυμμάχους.* 5, 47: *ἐπὴν ἔλθῃ ἐς τὴν πόλιν τὴν ἐπαγγείλασαν βοηθεῖν.* Am häufigsten in der Bedeutung: eine Aufforderung entbieten, den Befehl wozu ergehen lassen. Auch im Med. Herodian. 7, 1: *ἐπαγγέλλετο ἑτοιμάζειν στρατιάν*, er ließ entbieten, vgl. über diese Bedeutung des Med. Krüger § 52, 11; Kühner § 374, 7; Matthiä § 492, 9. Bei den LXX sehr selten, nur Esth. 4, 7, wogegen an den beiden sonst noch angeführten Stellen Hiob 21, 31 *ἀπαγγέλλω* und Jes. 44, 6 *ἀναγγ.* gelesen wird, während Prov. 13, 12 eine eigentümliche Umschreibung des Grundtextes vorliegt, vgl. unter b. — In der bibl.

Gräc. nur Med. und zwar a) = sich entbieten, d. i. ich erbiete mich zu etwas als von mir zu Gewährendem. Krüger § 52, 8. 5. Eur. Med. 721: *πόλεων ἐπαγγελλομένων καὶ αὐτῶν συμπολεμεῖν*. Marc. 14, 11: *ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι*. 2 Petr. 2, 19: *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς*. Besonders von dem Erbieten der Sophisten, etwas zu lehren. (Vgl. Sir. 3, 26 Cod. H: *γνώσεως δὲ ἀμοιρῶν μὴ ἐπαγγελοῦ*, ne indica te scire quod nescis). 1 Tim. 2, 10: *ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν*, sich (im Ernste) zur Gottseligkeit erbieten, bekennen, gottselig sein wollen, vgl. Ign. Eph. 14, 2: *οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ … Οἱ ἐπαγγελλόμενοι Χυ εἶναι δι' ὧν πράσσουσιν ὀφθήσονται*. Dagegen dem Zusammenhange gemäß vom trügerischen Erbieten s. v. a. vorgeben, 1 Tim. 6, 21: *(ἐκτρεπόμενος τὰς — ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι κτλ.* — vgl. Sap. 2, 18: *ἐπαγγέλλεται γνῶσιν ἔχειν θεοῦ*. — b) Speziell wird im N. T. das Wort mit seinen Derivatis im Med. von Gott und der göttlichen Heilsverheißung gebraucht, wozu es besonders geeignet ist, weil es „im Unterschiede von *ὑπισχνέομαι* s. v. a. unaufgefordert versprechen, sich zu einer Leistung anheischig machen" (Pape), quae verbi graeci proprietas, ubi de divinis promissionibus agitur, exquisite observanda est (Bengel zu Act. 1, 4). Es ist sehr bezeichnend, daß dieses Wort, welches mit seinen Derivaten für die neutest. Heilsverkündigung fast unentbehrlich erscheint, dem A. T. als term. techn. völlig fremd ist. Denn Prov. 13, 12 ist es nicht term. techn. In den Apokr. dagegen beginnt es sich einzubürgen, indem es 2 Mcc. 2, 18. 3 Mcc. 2, 10 von der Israel geltenden göttlichen Verheißung steht. (Sir. 20, 23. 1 Mcc. 11, 28. 2 Mcc. 4, 8. 27. 45. 3 Mcc. 1, 4 im Sinne von versprechen). Vgl. *ἐπαγγελία* Ps. 56, 9. Geb. Man. 6. Im N. T. Act. 7, 5: *ἐπηγγείλατο δοῦναι*. Tit. 1, 2: *ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεός*, vgl. 1 Joh. 2, 25. Jak. 1, 12: *τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς κτλ.* Jak. 2, 5: *τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο κτλ.* Röm. 4, 21. Hebr. 12, 26: *ἐπήγγελται λέγων*. Absol. = Verheißung geben (vgl. oben Sir. 3, 26; Arist. Eth. 10, 10: *τῶν σοφιστῶν οἱ ἐπαγγελλόμενοι*); *ὁ ἐπαγγειλάμενος* als Bz. Gottes Hebr. 6, 13; 10, 23; 11, 11. — Gal. 3, 19: *σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται*, der Same, dem Verheißung gegeben ist, vgl. V. 18. Da von *ἐπαγγ.* auch bei Paulus nur das Med. gebräuchlich ist und es term. techn. ist, so fällt es unter die Kategorie derjenigen verba deponentia, die in einigen Temporibus, besonders im Perf., sowohl aktive als passive Bedeutung haben, vgl. Kühner § 377, 4; Curtius, Gr. § 328, 4. — Vgl. *προευαγγελίζομαι*.

Προεπαγγέλλω, im Voraus ankündigen, bzw. vorherverheißen, öfter bei Dio Cass. im Act. u. Med. — Im N. T. passivisch 2 Cor. 9, 5: *ἵνα — προκαταρτίσωσι τὴν προεπηγγελμένην εὐλογίαν ὑμῶν* (Rec.: *προκατηγγελμένην*); Med. Röm. 1, 8: *ὃ (sc. εὐαγγέλιον) προεπηγγείλατο διὰ κτλ.* S. u. *εὐαγγέλιον*, *εὐαγγελίζω*.

Ἐπαγγελία, *ἡ*, Ankündigung, sowohl im aktiven als passiven Sinne. Außer in der att. Gerichtssprache in der Verbindung *ἐπαγγελίαν ἐπαγγέλλειν*, eine Klage [gegen einen Redner] einbringen (s. Passow), findet sich das Wort nur in der späteren Gräc. = Zusage, Versprechen, Anerbieten, Verheißung (auch Aufforderung, Polyb. 9, 32), wofür in der att. Gräc. bei Isokr., Dem., Aeschin. *ἐπάγγελμα*, w. s. Vgl. Polyb. 1, 43, 6; 7, 13, 6; 18, 11, 1: *ἐν ἐπαγγελίᾳ καταλείπειν*, es beim Versprechen belassen; 1, 72, 6: *ἐπαγγελίας ποιεῖσθαι πρὸς τὴν ἀπόστασιν*. Dagegen Aeschin. p. 24, 14: *ἐὰν δ' αὐτὸς ἐν τοῖς πρὸς ὑμᾶς ἔργοις γένηται οἷος νῦν ἐστιν*

ἐν τοῖς ἐπαγγέλμασιν. Bei den LXX findet sich das Wort selten, einmal aus Mißverstand des hebr. אֲגֻדָּה Am. 9, 6; Ps. 56, 9 = סְפֹרָה. Ez. 7, 26, welche Stelle Schleusner nach Trommius noch anführt, lesen A B *ἀγγελία* = שְׁמוּעָה. Esth. 4, 7 steht es für פָּרָשָׁה, in dessen Begriff es das Moment des Versprechens hineinträgt. 1 Esr. 1, 7 u. 1 Mcc. 10, 15 = Versprechen, Versprechungen. Im Gebet Manasse V. 6 steht es wie im N. T. von der göttlichen Heilsverheißung: *τὸ ἔλεος τῆς ἐπαγγελίας σου*, die Barmherzigkeit, welche den Inhalt der Verheißung bildet, vgl. *τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγ.* Eph. 1, 13. Ebenso scheint es Ps. 56, 9 von den LXX gemeint zu sein.

Im N. T. Act. 23, 21 in der allgemeinen Bedeutung Zusage: *προσδεχόμενοι τὴν ἀπὸ σοῦ ἐπαγγελίαν.* Sonst stets entsprechend dem Gebr. des Verbums als term. techn. von den göttlichen Heilsverheißungen, wie denn alle von *ἀγγέλλω* abgeleiteten Wörter, wie schon bemerkt, zur Bz. der Heilsverkündigung verwendet werden. Indem es sich auch im N. T. (Ev. Luc., Act., Hebr., bei Paul., 2 Petr., 1 Joh.) in aktiver wie passiver Bedeutung findet — in ersterer jedoch selten, außer Act. 23, 31 nur Gal. 3, 18 — fügt der neutest. Sprachgebr. der letzteren eine Erweiterung hinzu, so daß nicht bloß die gegebene Verheißung, sondern auch das verheißene Gut selbst damit bz. wird. **1)** act., den Verheißungsakt bezeichnend, Gal. 3, 18: *τῷ 'Αβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός*, vgl. Bengel zu Act. 1, 4 unter *ἐπαγγέλλω.* — **2)** pass., **a)** die gegebene Verheißung. Röm. 9, 9: *ἐπαγγελίας ὁ λόγος.* Röm. 4, 20: *εἰς τὴν ἐπ. τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ.* Cf. Plat. Euthyd. 274, A: *ὑπὸ γὰρ τοῦ μεγέθους τοῦ ἐπαγγέλματος οὐδὲν θαυμαστὸν ἀπιστεῖν.* Mit Angabe des Inhaltes 2 Petr. 3, 4: *ἡ ἐπ. τῆς παρουσίας αὐτοῦ.* Hebr. 4, 1: *ἐπ. εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ.* 2 Tim. 1, 1: *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χῷ Ἰυ.* 1 Tim. 4, 8: *ἡ εὐσέβεια — ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς.* Vgl. 1 Joh. 2, 25: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπ. ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν αἰώνιον.* Röm. 4, 13: *ἡ ἐπ. — τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου.* Ohne nähere Bestimmung des Inhaltes = die Heilsverheißung, die messian. Verheißung, Röm. 9, 4: *ὧν αἱ ἐπαγγελίαι.* Gal. 3, 21: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* V. 18. 4, 23. Act. 2, 39: *ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπ.*; 13, 23: *τούτου ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγε τῷ 'Ισραὴλ σωτῆρα Ἰν*; V. 32: *εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκε κτλ.*; 26, 6: *ἐπ' ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἐπ. γενομένης ὑπὸ τοῦ θεοῦ.* In diesem speziellen Sinne nimmt der Begriff der *ἐπαγγ.* nach Form — Gal. 3, 18 — und Inhalt — Gal. 3, 21 — eine so hervorragende Stellung in der göttlichen Ökonomie ein, daß die Güter wie die Glieder der Heilsökonomie durch sie charakterisiert werden. Hierher gehören die Verbindungen *γῆ τῆς ἐπ.* Hebr. 11, 9; *τὰ τέκνα τῆς ἐπ.* Röm. 9, 8. Gal. 4, 28; *τὸ πνεῦμα τῆς ἐπ.* Eph. 1, 13; *διαθῆκαι τῆς ἐπ.* Eph. 2, 12; vgl. Röm. 9, 4. — Gal. 3, 29: *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.* Eph. 3, 6: *συμμέτοχα τῆς ἐπ.* Röm. 4, 14 u. Gal. 3, 17: *καταργεῖν τὴν ἐπ.* Röm. 15, 8: *βεβαιῶσαι τὰς ἐπ.*; vgl. 4, 16: *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπ.* Hebr. 11, 17: *ἀναδέχεσθαι τὰς ἐπ.* 2 Cor. 7, 1: *ταύτας οὖν ἔχοντας τὰς ἐπ.* Hebr. 7, 6: *τὸν ἔχοντα τὰς ἐπ. εὐλόγηκεν.* — Act. 7, 17. Gal. 3, 16; 4, 23. Eph. 6, 2. Hebr. 8, 6. An der Stelle 2 Petr. 3, 9: *οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται, ἀλλὰ μακροθυμεῖ κτλ.*, ist nicht *κύριος τῆς ἐπ.* zu verbinden — eine Verbindung, die weder durch *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* Marc. 1, 1, noch durch *γῆ τῆς ἐπ. ἀλλοτρία* Hebr. 11, 9 gerechtfertigt werden kann, und die so hart ist, daß die meisten Codices *ὁ κύρ. τῆς ἐπ.* lesen —, noch auch *τῆς ἐπ.* ein zu dem folgenden Nebensatze gehöriger von *βραδυτῆτα* abhängiger Genet. (Hofmann), sondern es ist *βραδύνει τῆς ἐπ.* zu konstruieren, denn

nur dann ergiebt sich der beabsichtigte Gegensatz der sonst synonymen Verba *βραδύνειν* und *μακροθυμεῖν* (vgl. Sir. 32 resp. 35, 22: *ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσῃ ἐπ' αὐτοῖς*), wenn *βραδύνειν* näher bestimmt ist durch ein spezielles Obj. Der Gedanke ist ja: was als eine Verzögerung erscheint, ist nicht dies, sondern eine Verzögerung des Gerichts, und worüber die Spötter spotten angesichts derer, die auf die Wiederkunft des HErrn warten, das ist für sie selbst ein Ruf der Gnade zur Buße. Vgl. 1 Petr. 4, 17. 18. Zwar findet sich das intrans. *βραδύνειν* sonst nicht mit dem Genet., wohl mit dem Dat. oder Accus. z. B. *βοῇ*, mit der Hilfe, bei Aeschyl.; *τὴν σωτηρίαν* Jes. 46, 13; *ὥραν* Plut. Conv. 707, E. Dennoch läßt sich diese Verbindung, die der Zusammenhang notwendig macht, rechtfertigen, da einerseits *βραδύς* zuweilen mit dem Genetiv verbunden wird, z. B. Heliod. 2, 29: *βραδὺ τῆς ἡλικίας* (gegen Hofmann) — an der von Passow hierfür zitierten Stelle Thuc. 7, 43 ist es nicht mit dem Genet., sondern mit dem Dat. verbunden —, und andrerseits nach allgemeiner Regel bei den Begriffen des Vernachlässiigens, Abhaltens, Zurückhaltens, Hinderns u. s. w. der Genetiv steht, vgl. Krüger, § 47, 11. 12; Winer, § 30, 6. — **b)** Das verheißene Gut; so nur Luc., Act. u. Hebr. Act. 2, 33: *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεε κτλ.* Vgl. Hebr. 9, 15; 11, 13. Act. 1, 4: *περιμένειν τὴν ἐπ. τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου.* Luc. 24, 49: *ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς.* Hebr. 10, 36 u. 11, 36: *κομίζεσθαι τὴν ἐπ.* Mit *οἱ κληρονόμοι τῆς ἐπ.* Hebr. 6, 17; V. 12: *κληρονομεῖν τὰς ἐπ.*; 11, 9: *συγκληρονόμοι τῆς ἐπ.* vgl. das paulin. *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* Gal. 3, 29. — Es ist aber zu beachten, daß *ἐπ.* nie alleinstehend das, was verheißen ist, das verheißene Gut, bz., sondern daß diese Bedeutung als eine rein abgeleitete sich stets aus den Verbindungen ergiebt, in welchen das Wort erscheint, wodurch es dann allerdings auch naheliegt, wenn nicht bestimmte Gründe im Kontext dagegen sprechen, dieselben Verbindungen in einem und demselben Schriftstück, wie in dem Hebräerbriefe, auch gleichmäßig zu erklären, so daß Hebr. 11, 33: *ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν* nicht um des fehlenden Artikels willen von Verheißungsworten verstanden werden darf, während 6, 15: *ἐπέτυχε τῆς ἐπ.* das Verheißungsgut gemeint ist, vgl. 6, 12. 17. In betreff der Verbindungen *λαμβάνειν τὴν ἐπ.* Act. 2, 33. Hebr. 9, 15. *τὰς ἐπ.* Hebr. 11, 13. *κομίζεν τὴν ἐπ.* Hebr. 11, 39; 10, 36 ist dies klar. Aber eben mit diesen Aussprüchen scheint es nicht zu stimmen, daß von denselben Personen, von denen gesagt wird, sie haben die *ἐπ.* nicht empfangen, sondern sie nur von ferne gesehen u. s. w. (Hebr. 11, 13. 39; 9, 15), wiederum gesagt wird, sie haben durch Geduld und Glauben die *ἐπ.* ererbt; Abraham sei der *ἐπ.* teilhaftig geworden (6, 12. 15. 17; vgl. 11, 9). Da es aber dem Kontexte nach nicht möglich ist, 6, 12 ff. die *ἐπαγγελίαι, ἐπαγγελία* anders als von dem Inhalte der Verheißung zu verstehen, so muß man in 9, 15 die Vermittelung beider Aussagen finden: *διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.* Was aber 11, 33: *ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν* vgl. mit V. 39: *οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπ.* und V. 13: *μὴ λαβόντες τὰς ἐπ.*, betrifft, so weist das Fehlen des Artikels darauf hin, unter *ἐπ.* eben etwas Anderes zu verstehen, als unter *αἱ ἐπ.*, nämlich nicht das neutest. Heil, sondern unbestimmt: „Verheißenes", vgl. Delitzsch z. d. St.

᾿Επάγγελμα, *τό*, Versprechen, Verheißung 2 Petr. 1, 4: *τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται.* 2 Petr. 3, 13: *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν*, mit *ὑποσχέσεις* verbunden Dem. 19, 178.

Καταγγέλλω, (Xen., Polyb., Plut. u. a. Sp.), wohin verkündigen, ankündigen, *τὶ* oder *τινά τινι* Act. 16, 17; 17, 3. 23; 26, 23. 1 Cor. 2, 1; pass. Act. 13, 38; ohne Angabe der Richtung nur mit Obj. Accus. Act. 3, 24; 4, 2; 13, 5; 15, 36; 16, 21. 1 Cor. 9, 14; 11, 26. Phil. 1, 17. Col. 1, 28; pass. Act. 17, 13. Röm. 1, 8. Phil. 1, 18; *κ. ἐν* Act. 17, 13. Röm. 1, 8 bz. nicht die Richtung, in der, sondern die Lokalität, wo das *καταγγέλλειν* statt hat. Es kann in dem Worte sowohl eine Andeutung auf unbekannten Inhalt der Verkündigung liegen (vgl. *καταγγελεύς*), als eine Verstärkung des Simplex, vgl. Röm. 1, 8. 1 Cor. 9, 14; 11, 26; Vig. ed. Herm., p. 638.

Καταγγελεύς, *έως*, *ὁ* = *ὁ καταγγέλλων*, *κατάγγελος*, Ankündiger, nur Act. 17, 18: *ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι*, und in der kirchl. Gräc.

Προκαταγγέλλω, vorher ankündigen; Jos. antt. 1, 12, 3; 2, 9, 4. Im N. T. Act. 3, 18: *ὁ δὲ θεὸς ὃ προκατήγγειλε διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν, παθεῖν τὸν Χ̅ν̅ αὐτοῦ, ἐπλήρωσεν*; 7, 52: *ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου*; 3, 24 Rec., wo Griesb. Lchm. Tdf. Tr. W. *κατήγγειλαν*. 2 Cor. 9, 5 Rec.: *τὴν προκατηγγελμένην εὐλογίαν*, wo Bengel, Lchm. Tdf. Tr. W. das konkretere *προεπηγγελμένην*, vgl. Röm. 1, 8 mit Act. 3, 18.

Παραγγέλλω, ankündigen, seltener im Sinne einer bloßen Mitteilung, wie LXX Jer. 46, 14: *ἀναγγείλατε* (הַגִּידוּ) *εἰς Μάγδωλον καὶ παραγγείλατε* (הַשְׁמִיעוּ) *εἰς Μέμφιν*, als zum Ausdruck einer Aufforderung, Ankündigung, resp. Einschärfung dessen, was geschehen soll, vgl. Xen. Cyrop. 2, 4, 2: *καὶ τῷ δευτέρῳ ἐκέλευσε ταὐτὸ τοῦτο παραγγεῖλαι*, in welchem Sinne auch unser „ankündigen, bekannt machen" gebraucht wird zur Bz. dessen, was unbedingt geschehen wird oder muß. So ist es im Griech. der eigentliche Ausdruck für die militärischen Befehle. Vgl. Act. 4, 18: *παρήγγειλαν τὸ καθόλου μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ κτλ.* 5, 28: *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν ὑμῖν μὴ διδάσκειν* V. 40; 16, 23. Auch milder = anbefehlen, Act. 23, 22: *παραγγείλας μηδενὶ ἐκλαλῆσαι ὅτι ταῦτα ἐνεφάνισας πρός ἐμέ.* — Von apostolischen Anordnungen, nicht willkürlichen Festsetzungen, sondern dringenden Einschärfungen = einschärfen. 1 Cor 7, 10: *τοῖς γεγαμηκόσι παραγγέλλω — γυναῖκα μὴ χωρισθῆναι*, und an den übrige[n] Stellen der paulin. Briefe, vgl. 1 Tim. 4, 11: *παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε.* Vo[n] Christo bei der Aussendung seiner Jünger Marc. 6, 8: *παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲ αἴρωσιν.* Act. 10, 42: *παρήγγειλεν ἡμῖν κηρῦξαι — καὶ διαμαρτύρασθαι.* — Konstr. *τινί τι* 2 Thess. 3, 4. 10: *τοῦτο παραγγέλλομεν ὑμῖν ὅτι*, ohne Dat. 1 Cor. 11, 17 1 Tim. 4, 11; 5, 7. Statt des Accus. der Infin. vgl. Act. 4, 18: *παρήγγειλαν* (*αὐτοῖς* fehlt bei Tdf.) *τὸ καθόλου μὴ φθέγγεσθαι*, und zwar der Infin. Aor.: Mtth 15, 35. Marc. 8, 6. Luc. 5, 14; 8, 29. 56. Act. 10, 42; 16, 18; 23, 22. 1 Tim 6, 13 (acc. c. inf.). 1 Cor. 7, 10. Bernhardy, Synt., S. 383 f.; Infin. Präs. Lu[c.] 9, 21. Act. 1, 4; 4, 18; 5, 28. 40; 15, 5; 16, 23; 17, 30; 23, 30. 2 Thes[s.] 3, 6 (acc. c. inf.). 1 Tim. 1, 3; 6, 17, ohne daß ein durchgreifender Unterschied beide[r] Konstruktionen vorzuliegen scheint, vgl. Act. 15, 5 mit 1 Tim. 6, 13. Doch s. Kühner Gr. § 389, 7, d; der Aor. drückt das bloße Geschehen oder das Eintreten der Hand[-]lung aus, das Präs. die Handlung in ihrem Verlaufe. — Mit folgendem *ἵνα* Mar[c.] 6, 8. 2 Thess. 3, 12 (nicht 1 Tim. 5, 7). Direkte Rede angeschlossen durch *λέγω[ν]* Mtth. 10, 5.

Παραγγελία, ἡ, Ankündigung, Befehl, Act. 16, 24; 5, 28: *παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν*, entsprechend dem apostol. *παραγγέλλειν* 1 Thess. 4, 2 vgl. V. 3. 1 Tim. 1, 5 vgl. V. 3. 1 Tim. 1, 18.

Εὐαγγέλιον, *τό*, von Hom. bis Plut. = der Lohn für eine gute Botschaft, wie *τὰ διδασκάλια* = Lehrgeld. Auch Opfer für eine gute Botschaft, Isokr., Xen., Aeschin. In der späteren Gräc. zugleich = gute Botschaft, bei Plut., Lucian., Appian. In gesuchter Weise vermittelt Chrys. beide Bedeutungen hom. 19 in act.: *τὸ εὐ. τοῦτό ἐστι· τάδε σοι ἔσται ἀγαθά.* Wie *τὸ διδασκάλιον* zunächst das Gelehrte, doctrina, dann später der Plur. (bei Plut.) = merces docendi, so umgekehrt *εὐ.* zunächst = Lohn für gute Botschaft, dann später = gute Botschaft. LXX in letzterer Bedeutung nur 2 Sam. 18, 25, wenn dort nicht *εὐαγγελία* statt *εὐαγγέλια* zu lesen ist, wie sie בְּשֹׂרָה 2 Sam. 18, 20. 27; 2 Kön. 7, 9 übersetzt; dagegen 2 Sam. 4, 10: *ᾧ ἔδει με δοῦναι εὐαγγέλια*, לְתִתִּי־לוֹ בְּשֹׂרָה und 2 Sam. 18, 22 ebenfalls = בְּשֹׂרָה in der Bedeutung Lohn für gute Botschaft. Daß es im N. T. und der kirchl. Gräc. ständig = gute Botschaft, ist der Bildung des Wortes von *εὐάγγελος* gute Botschaft verkündigend (Eurip., Aeschyl.) nicht unangemessen und dem sonstigen Sprachgebr. nicht zuwider.

Im N. T. = gute Botschaft, und zwar stets in ganz spezieller Beziehung; wie nämlich *ἐπαγγελία* die dem N. T. eigentümliche Bezeichnung der Heilsverheißung, so ist *εὐαγγέλιον* (vgl. *εὐαγγελίζεσθαι* Jes. 40, 9; 52, 7; 61, 1. Luc. 4, 18) die entsprechende Bezeichnung für die Botschaft von der thatsächlich erfüllten Heilsverheißung = Heilsbotschaft; *ἐπαγγελία* ist die alttest., *εὐαγγέλιον* die neutest. Heilsbotschaft, vgl. Act. 13, 32: *ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκε κτλ.* Eph. 3, 6: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χῳ Ιῡ διὰ τοῦ εὐαγγελίου.* Marc. 1, 14, 15; cf. Phavor. *εὐαγγέλιόν ἐστι κήρυγμα τῆς νέας σωτηρίας ἢ λόγος περιέχων ἀγαθοῦ παρουσίαν.* Theodoret zu Röm. 1: *εὐαγγέλιον τὸ κήρυγμα προσηγόρευσεν ὡς πολλῶν ἀγαθῶν ὑπισχνούμενον χορηγίαν.* Daher die Ausdrücke *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐ.* Gal. 2, 5. 14. *τὸ μυστήριον τοῦ εὐ.* Eph. 6, 19; *ἡ ἐλπὶς τοῦ εὐ.* Col. 1, 23 vgl. V. 5, sowie in den meisten der unten angegebenen Verbindungen. In betreff der Bedeutung ist nicht zu unterscheiden zwischen der auszurichtenden bzw. ausgerichteten Botschaft, Heilsbotschaft, und der Ausrichtung selbst, Heilsverkündigung im trans. Sinne, da Stellen wie 1 Cor. 9, 14: *ὁ κύριος διέταξε τοῖς τὸ εὐ. καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν* einen solchen Wechsel der Bedeutung nicht zulassen (vgl. Phil. 1, 7. 12. 16), ferner die Verbindung *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, ἡμῶν* Röm. 2, 16; 16, 25. 2 Tim. 2, 8. 2 Cor. 4, 3. 1 Thess. 1, 5. 2 Thess. 2, 14, welche ebenso passend zu erklären ist: die von mir, von uns auszurichtende resp. ausgerichtete Heilsbotschaft, und Gal. 2, 7: *πεπιστεῦσθαι τὸ εὐ. τῆς ἀκροβυστίας, τῆς περιτομῆς* (vgl. 1 Tim. 1, 11. 1 Thess. 2, 4), wo die scheinbar treffende Erklärung Evangelisierung der Vorhaut, Beschneidung durch den Kontext V. 2. 5 ausgeschlossen wird, so daß der Genet. als possessiv zu betrachten, vgl. Röm. 9, 4: *ὧν — αἱ ἐπαγγελίαι.* Auch kommt die trans. Bedeutung Heilsverkündigung, Evangelisierung mit der Bildung des Wortes, welche auf die passive Bedeutung Heilsbotschaft hindrängt, nicht überein. Phil. 4, 15: *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐ.* zu erklären, wie Marc. 1, 1; vgl. Hebr. 2, 3. Joh. 2, 11. Wo es mit einem Genet. verbunden, ist derselbe a) gen. autoris oder poss., letzteres in den Verbindungen *εὐ. μου, ἡμῶν, τῆς ἀκροβ., περιτομῆς*, s. o. Ersteres bezeichnet in *εὐαγγέλιον θεοῦ* Röm. 1, 1; 15, 16. 2 Cor. 11, 7. 1 Thess. 2, 2. 8. 9. 1 Petr. 4, 17. Marc. 1, 14 die Heilsbotschaft nach ihrem göttlichen Ursprunge, vgl. Röm.

1, 2. 3: ὃ προεπηγγείλατο — — περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, wogegen **b)** εὐ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Röm. 1, 9. Marc. 1, 1: εὐ. Ἰυ. Χυ υἱοῦ Θ. Röm. 15, 19: τοῦ Χυ, wie Röm. 1, 16 Rec. 1 Cor. 9, 12. 2 Cor. 2, 12; 9, 13; 10, 14. Gal. 1, 7. Phil. 1, 27 (vgl. 1 Theſſ. 3, 2: συνεργὸς τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐ. τοῦ Χυ. Marc. 8, 35; 10, 29: ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐ.), ſowie 1 Tim. 1, 11: τὸ εὐ. τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θυ (vgl. mit 2 Cor. 4, 6) und 2 Cor. 4, 4: τὸ εὐ. τῆς δόξης τοῦ Χυ die Heilsbotſchaft ebenſo nach ihrem Inhalte bz., wie dort, wo der Genetiv eines Abſtr. folgt (ausgenommen ἀκροβυστία u. περιτομή im kollektivem Sinne); ſo τὸ εὐ. τῆς βασιλείας Mtth. 4, 23; 9, 35; 24, 14. (Marc. 1, 14 Rec. τὸ εὐ. τῆς βασιλείας τοῦ Θ.) Act. 20, 24: τὸ εὐ. τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. Eph. 1, 13: τὸ εὐ. τῆς σωτηρίας ὑμῶν. 6, 15: τῆς εἰρήνης. Es liegt bei der erſten Reihe von Stellen nicht bloß keine Nötigung vor, den Genet. τοῦ Χυ nach Analogie von Hebr. 2, 3 u. Röm. 16, 25: τὸ κήρυγμα Ἰυ Χυ als Subj. Genet. zu faſſen, ſondern Stellen wie Röm. 1, 9. Marc. 1, 1; 10, 29. 1 Theſſ. 3, 2 ſprechen dafür, daß der Ausdruck εὐαγγ. τ. Χυ im Unterſchiede von der Verkündigung Jeſu nicht die Verkündigung Chriſti, ſondern von Chriſto iſt. Anders läge die Sache, wenn Χυ ohne Artikel ſtände. Auch 2 Theſſ. 1, 8: τοῖς μὴ ὑπακούουσι τῷ εὐαγγ. τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰυ, iſt nach V. 10 wahrſcheinlich ebenfalls Obj. Genet. Unter den von Zahn (Einleitung in das N. T. 2, 48, 2) hiergegen geltend gemachten Gründen iſt allein der von Gewicht, daß die Analogie von εὐαγγ. τοῦ θεοῦ gegen die Faſſung von τοῦ Χυ als Subj. Genet. ſpreche. Denn wenngleich es richtig iſt, daß das Evangelium ſowohl nach Gott als dem letzten Urheber und Abſender dieſer Heilsbotſchaft, wie nach Chriſtus als dem erſten innerweltlichen Prediger derſelben genannt werden könne, wofür es der Berufung auf ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου κτλ. nicht bedurfte, ſo fragt es ſich doch, ob es in Wirklichkeit ſo benannt werde. Daß das aber an den angeführten Stellen nicht der Fall iſt, ergiebt für Marc. 1, 1 der Ausdruck 1, 14, für Röm. 1, 9 die Vergleichung mit V. 2. 3, für 1 Cor. 9, 12 der vorliegende Gedanke u. ſ. w. Denn es iſt doch thatſächlich auch ein Unterſchied zwiſchen dem „letzten Urheber und Abſender“ und „dem erſten innerweltlichen Prediger“ und die Berufung auf Hebr. 3, 1; 2, 3. 1 Joh. 1, 5 entſcheidet am allerwenigſten für dieſen Sinn des vorzugsweiſe paulin. Ausdrucks. — Es wird geſagt: κηρύσσειν τὸ εὐ. Mtth. 4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13. Marc. 1, 14; 13, 10; 14, 9; 16, 15. Gal. 2, 2. 1 Theſſ. 2, 9; λαλεῖν τὸ εὐ. 1 Theſſ. 2, 2; διαμαρτύρασθαι τὸ εὐ. Act. 20, 24 (vgl. εἰς μαρτύριον Mtth. 24, 14); τὸ εὐ. καταγγέλλειν 1 Cor. 9, 14; τὸ εὐ. εὐαγγελίζεσθαι 1 Cor. 15, 1. 2 Cor. 11, 7. Gal. 1, 11. Apok. 14, 6; ἱερουργεῖν τὸ εὐ. Röm. 15, 16; δουλεύειν εἰς τὸ εὐ. Phil. 2, 22; συναθλεῖν ἐν τῷ εὐ. Phil. 4, 3 (vgl. 1, 27: συναθλεῖν τῇ πίστει τοῦ εὐ., vgl. 1 Theſſ. 2, 2); πεπληρωκέναι τὸ εὐ. τοῦ Χυ Röm. 15, 19; μεταστρέφειν τὸ εὐ. τοῦ Χυ. Gal. 1, 7 (vgl. V. 6: μετατίθεσθαι εἰς ἕτερον εὐ., ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, abfallen zu einem [qualitativ] anderen Evangelium, welches doch nicht [numeriſch] ein anderes, nämlich kein Evangelium iſt, weil es keine zweite Heilsbotſchaft giebt, ſondern höchſtens τὸ εὐ. τοῦ Χυ μετεστραμμένον, ſ. u. ἄλλος. Vgl. 2 Cor. 11, 4: εὐ. ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε). Ferner: ὑπακούειν τῷ εὐ. Röm. 10, 16. 2 Theſſ. 1, 8; πιστεύειν ἐν τῷ εὐ. Marc. 1, 15; συγκακοπαθεῖν τῷ εὐ. 2 Tim. 1, 8. — Subſtantiviſche Verbindungen: 2 Cor. 8, 18: οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐ.; 1 Cor. 9, 18: ἐξουσία ἐν τῷ εὐ.; Phil. 1, 5: κοινωνία εἰς τὸ εὐ. Vgl. 1 Cor. 9, 23: πάντα ποιῶ διὰ τὸ εὐ. ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι. Außerdem findet es ſich noch Act. 15, 7. Röm. 11, 28. 1 Cor. 4, 15; 9, 18. 2 Tim. 1, 10. Philem. 13; nicht im Evangelium Luc., Hebr., Tit., 2 Petr., Jud., Ev. u. Epp. Joh. Von den Evangelienſchriften ſteht es nirgend, auch nicht in den Überſchriften der Evangelien.

Εὐαγγελίζω, = *εὐαγγέλια λέγειν*, frohe Botschaft, gute Nachricht bringen. Das Act. in der besseren Gräc. unbekannt, auch später selten, Dio Cass. 61, 13. LXX 1 Sam. 31, 9; 18, 19. 20. Im N. T. Apok. 10, 7: *εὐηγγέλισε τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας*; 14, 6: *ἔχοντα εὐαγγέλιον — εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς* (al. *τοῖς*) *κτλ.* Sonst Med. Aristoph. Eq. 642: *λόγους ἀγαθοὺς φέρων εὐαγγελίσασθαι πρῶτον ὑμῖν βούλομαι.* Theophr. Char. 17, 5: *πρὸς τὸν εὐαγγελιζόμενον ὅτι υἱός σοι γέγονεν.* Dem., Lucian., Plut. LXX 1 Kön. 1, 42: *ἀγαθὰ εὐαγγελίσαι.* Im N. T. 1 Theff. 3, 6: *εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν καὶ ὅτι κτλ.* Luc. 1, 19: *ἀπεστάλην λαλῆσαι πρός σε καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα.* Außer an diesen Stellen im N. T. nur von einer bestimmten von Gott herkommenden Botschaft, nämlich von der neutest. Heilsverkündigung (s. *εὐαγγέλιον*), entsprechend dem בִּשֵּׂר bei den LXX, Jes. 52, 7: *ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά.* 61, 1: *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς.* 60, 6. Ps. 40, 10: *εὐηγγελισάμην δικαιοσύνην.* 96, 2: *τὸ σωτήριον τ. θυ.* Ohne Obj. Jes. 40, 9 vgl. mit V. 10. Ps. 68, 12. Joel 2, 32. Nah. 2, 1. Sonst findet sich das Wort ohne Beziehung auf die göttliche Heilsthat der Erlösung ebenfalls = בִּשֵּׂר 1 Sam. 31, 9. 2 Sam. 1, 20; 4, 10; 18, 19. 20. 26. 1 Kön. 1, 42. 1 Chron. 10, 9. Jer. 20, 15, sowie dem Hithpa. entsprechend 2 Sam. 18, 31. Wie sehr es aber term. techn. für die Heilsbotschaft geworden ist, bezeugt Ps. Sal. 11, 2: *κηρύξατε ἐν Ἱερουσαλὴμ φωνὴν εὐαγγελιζομένου· ὅτι ἠλέησεν ὁ θς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν.* Vgl. Hebr. 4, 2 das *ἐσμὲν εὐηγγελισμένοι καθάπερ κἀκεῖνοι*; V. 6: *οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες.* Ferner vgl. auch die Verbindung mit *κηρύσσειν, διδάσκειν, παρακαλεῖν, μαθητεύειν* Luc. 3, 18; 8, 1; 9, 6 vgl. mit V. 2; 20, 1. Act. 5, 42; 11, 21. — Das Augment tritt hinter *εὐ* — *εὐηγγελίζετο κτλ.* Vgl. Lob. Phryn. 269; Winer § 66; Krüger § 28, 4, 6; 15, 2.

I. Med. **1)** Mit sachlichem (und persönlichem) Obj.: (jemanden) etwas als göttliche Heilsbotschaft verkündigen. **a)** *τί τινι*, Luc. 2, 10: *εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην (ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ).* Luc. 4, 43: *ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Act. 8, 35: *εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ιν.* Act. 17, 18: *τὸν Ιν καὶ τὴν ἀνάστασιν* (*αὐτοῖς* Rec., Lchm.; fehlt bei Tdf. Tr. W.) *εὐηγγελίζετο.* 1 Cor. 15, 1: *τὸ εὐ. ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν.* 2 Cor. 11, 7: *τὸ τοῦ θ. εὐ. εὐηγγελισάμην ὑμῖν.* Gal. 1, 8: *παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν.* Eph. 2, 17: *εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν.* Anders gedacht ist die Verbindung mit *ἐν* Gal. 1, 16: *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.* Eph. 3, 8: *ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χυ.* **b)** *τὶ*, Luc. 8, 1: *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Act. 8, 12: [*τὰ* nicht T. Tr. W.] *περὶ τῆς βασιλείας καὶ τοῦ ὀνόματος Ιυ Χυ.* Act. 5, 42: *Ιν τὸν Χν*; 8, 4: *τὸν λόγον* (vgl. V. 5. 12); 15, 35: *τὸν λόγον τοῦ κυρίου.* 10, 36. Röm. 10, 15: *εἰρήνην, τὰ ἀγαθά* (Jes. 52, 7). Gal. 1, 23: *τὴν πίστιν.* Act. 14, 15 mit folg. acc. c. inf.: *εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα.* **c)** *τί τινα*, Act. 13, 32: *ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν ἐπαγγελίαν κτλ.*; cf. Alciphr. Ep. 3, 12: *ταῦτά σε οὖν εὐαγγελίζομαι.* Heliod. Aeth. 2, 10: *Εὐαγγελίζομαί σε τὴν Δημαινέτης τελευτήν.* Chrys. hom. 106: *ἔστι δὲ εὐαγγέλιον ἑρμηνεία τοῦ πράγματος — εὐαγγελίζεται γὰρ ἡμᾶς τὴν πολύμνητον τοῦ σωτῆρος οἰκονομίαν.* **2)** Ohne sachliches Obj. = die göttliche Heilsbotschaft verkündigen. **a)** *τινί*, Luc. 4, 18. Röm. 1, 15. 1 Cor. 15, 2. Gal. 1, 8; 4, 13. *εἰς* 2 Cor. 10, 16 (vgl. 1 Petr. 1, 25). **b)** *τινά*, die intensivste Konstruktion = durch Verkündigung der Heilsbotschaft jemand in ein Verhältnis zu derselben setzen, ihn evangelisieren, denn die Heilsverkündigung ist zugleich Heilszueignung. Luc. 3, 18. Act. 8, 25. 40; 14, 21; 16, 10. Gal. 1, 9. 1 Petr. 1, 12: *ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ*

τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς. Euseb. Vit. Const. 3, 26: τὰς γυναῖκας εὐαγγελιζόμενος. Cf. Lob. Phryn. 269. e) Absolut Luc. 9, 6; 20, 1. Act. 14, 7. Röm. 15, 20. 1 Cor. 1, 17; 9, 16. 18.

II. Pass. **1)** Mit sachlichem Subj. Luc. 16, 16: ἡ βασ. τοῦ Θ. εὐαγγελίζεται. Gal. 1, 11: τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ. 1 Petr. 1, 25: τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς; 4, 6: νεκροῖς εὐηγγελίσθη. **2)** Mit persönlichem Subj. Mtth. 11, 5: πτωχοὶ εὐαγγελίζονται (vgl. mit Luc. 4, 18). Luc. 7, 22. Hebr. 4, 2. 6.

Εὐαγγελιστής, οῦ, ὁ, nur in der neutest. u. kirchl. Gräc. Verkündiger der Heilsbotschaft, Act. 21, 8 Bezeichnung des Philippus, eines der Act. 6, 5 genannten sogen. Diakonen; Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5 Bz. des Timotheus, also zunächst von Apostelgehilfen, und zwar von selbständigen Mitarbeitern, die, wie Act. 21, 8. 2 Tim. 4, 5 zeigt, nicht wie die Apostel auf die Ausbreitung des Evangeliums angewiesen waren, sondern festen Wohnsitz hatten. Nebensächlich ist die Bestimmung bei Theodoret: ἐκεῖνοι περιϊόντες ἐκήρυττον; vgl. 2 Tim. 4, 4. 5: ἐπὶ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται· σὺ δὲ — — ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ mit Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 17. Eph. 4, 11. Hieron.: „omnis apostolus evangelista, non omnis evangelista apostolus." Im Unterschiede vom προφήτης redet der Evangelist von den Heilsthatsachen, den Offenbarungen Gottes (vgl. die Verbindungen κηρύσσειν, διαμαρτύρεσθαι τὸ εὐ. u. a. unter εὐαγγέλιον), der διδάσκαλος über dieselben, der προφ. hat Offenbarungen. Während der Apostel Aufgabe die für die Kirche grundlegende Heilsbezeugung ist, ist der Evangelisten Aufgabe die Pflege und Förderung dessen, was durch das apostolische Zeugnis gewirkt ist, nicht etwa eine bloße Bezeugung der evangelischen Geschichte, vgl. Act. 8, 40 mit 21, 8 u. 2 Tim. 4, 4. 5; Hofmann und Harleß zu Eph. 4, 11. Vgl. Zöckler, Diakonen und Evangelisten, S. 62. Zahn, Missionsmethoden im Zeitalter der Apostel, in dessen Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, S. 42 ff. In der nachapostolischen Zeit ist der Name unbekannt. Später (Chrys.) werden die Verfasser der vier Evangelien so benannt.

Προευαγγελίζομαι, eine frohe Botschaft, resp. etwas als eine frohe Botschaft vorausverkündigen. Philo, De nomm. mut. ed. Mang. I, 604, 30: τὸν νεοττὸν οὐχ ὁρᾷς, — τὴν ἐλπίδα τοῦ πέτεσθαι δυνήσεσθαι προευαγγελιζόμενος. Id. de mund. op. 7: ὧν ἡ μὲν (sc. πρωΐα) προευαγγελίζεται μέλλοντα ἥλιον ἀνίσχειν, Mang.: „quorum alterum praenunciat laetum adventum solis orituri". Gal. 3, 8: προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ syn. ἐπαγγέλλεσθαι, nur mit dem durch das Verhältnis von εὐαγγέλιον zu ἐπαγγελία gegebenen Unterschiede, so daß προευ. s. v. a. jemand das Evangelium, d. i. die Erfüllung der Verheißung im voraus verkündigen, ihn an dem Evangelium teilnehmen machen, s. εὐαγγέλιον, vgl. Bengel: „Verbum ad catachresin accedens suavissime. Abrahamo ante tempora evangelii evangelizatum est. Evangelium lege antiquius." Vgl. Gal. 3, 12. 16 ff.

Ἅγιος, ία, ιον, heilig; das seltenste der fünf Synonyma ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἅγιος, ἁγνός, welche die Griechen für den Begriff der Heiligkeit, soweit sie einen solchen kannten, besaßen; in der bibl. Gräc. dagegen des A. wie des N. T. das einzige Wort, mit welchem der die ganze Schrift durchdringende, die gesamte göttliche Offenbarung gestaltende, allein der Religion der Offenbarung eigentümliche biblische Begriff der Heiligkeit ausgedrückt wird, der Begriff, von welchem man mit vollem Recht sagen kann, daß in ihm sich die grundlegenden und leitenden Prinzipien und Ziele der

göttlichen Offenbarung konzentrieren. Das, was im biblischen Sinne das Wesen der Heiligkeit ausmacht, liegt im Grunde in keinem der betr. Synonyma; dieser Begriff ist ein durchaus auf biblischem Boden erwachsener, wie denn auch das deutsche Wort heilig (= Heil habend, mit sich führend) aller Wahrscheinlichkeit nach dem Christentum seine Entstehung verdankt und erst zur Zeit der Mission in den angelsächsischen und deutschen Landen gebildet worden ist; im Gotischen fehlt es und wird durch veihs vertreten (s. Grimm, Deutsch. Wörterb. IV, 2, 823 ff.). Was die Griechen von der Heiligkeit des Göttlichen in einem doch nur entfernt ähnlichen Sinne ahnten und dachten, wie derjenige ist, in welchem die heil. Schrift davon redet, dafür hatten sie überhaupt kein einzelnes und bestimmtes Wort, drückten es am wenigsten durch eine der in Rede stehenden Bezeichnungen aus. Behufs Wiedergabe resp. Aufnahme des biblischen Begriffes und seines Inhaltes können dieselben nur insofern in Frage kommen und als Bezeichnungen der Heiligkeit des Göttlichen angesehen werden, als die Heiligkeit dasjenige Moment des Göttlichen ist, welches die demselben von den Menschen gebührende Verehrung begründet, bestimmt und gestaltet, also lediglich im formalen Sinne. Indem so an und für sich der griech. Sprache wie die Sache selbst so auch das rechte Wort für die Sache fehlte, mußte dasjenige Wort, welches sich als das einzige noch in etwa eignende darbot — *ἅγιος* — mit neuem Inhalte erfüllt und umgeprägt werden, und so ist *ἅγιος* eines derjenigen Worte, an welchen der radikale Einfluß, die umbildende und neugestaltende Kraft der Religion der Offenbarung sich am deutlichsten zeigt. Von all den Vorstellungen, welche innerhalb der dem Einfluß des Christentums unterstellten Welt bzw. in den modernen Sprachen mit dem Worte heilig verbunden werden, findet sich in den alten Sprachen, der griechischen und lateinischen, bei den betr. Bezeichnungen keine andere wieder als die des Hehren, Geweihten, Ehrwürdigen. Das Hauptmoment, das sittliche, fehlt vollständig. So ist es von mehr als linguistischem Interesse, — es ist eine religionsgeschichtlich wie für die Geschichte des sittlichen Bewußtseins bedeutsame Erscheinung, die unserer Untersuchung sich darbietet.

Stellen wir zunächst fest, daß den Griechen der eigentliche Begriff der Heiligkeit, wie er der Menschheit von der Offenbarungsreligion aus mehr oder minder zum Bewußtsein gekommen ist, fehlte, so müssen wir so viel vorwegnehmen, daß Heiligkeit im biblischen Sinne ein heilsgeschichtlich-ethischer Begriff ist. In betreff des homer. Zeitalters sagt nun Nägelsbach (homer. Theol. 1, 12): „Als konstitutives Element der Göttlichkeit, so lange diese für sich betrachtet oder nur im Verkehre der Götter untereinander wahrgenommen wird, findet sich Heiligkeit nirgends ausgesprochen. Niemals wird der Gottheit ein Beiwort gegeben, das auf ein demjenigen ähnliches Bewußtsein hindeutete, in welchem die Bibel von Heiligkeit des wahrhaftigen Gottes spricht.“ Später dagegen — vgl. nachhomer. Theol. 1, 28 ff. — werden den Göttern zwar alle sittlichen und ontologischen Vollkommenheiten zugeschrieben (Isocr. 11, 41: *ἐγὼ μὲν οὖν οὐχ ὅπως τοὺς θεοὺς ἀλλ' οὐδὲ τοὺς ἐξ ἐκείνων γεγονότας οὐδεμίας ἡγοῦμαι κακίας μετασχεῖν, ἀλλ' αὐτούς τε πάσας ἔχοντας τὰς ἀρετὰς φῦναι καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων ἡγεμόνας καὶ διδασκάλους γεγενῆσθαι.* Plat. Rep. 2, 381, C), und dem Griechen kommt die Heiligkeit seiner Gottheit vor allem dadurch zum Bewußtsein, daß sie das Böse „nicht bloß äußerlich straft, etwa bloß der Ordnung und Zucht wegen, sondern innerlich haßt und dem Menschen verargt“. Allein dabei bleibt es nicht. Die Heiligkeit, soweit sie in diesen Anschauungen den Griechen zum Bewußtsein gekommen ist, nimmt sofort ein Moment in sich auf, durch welches sie in ihr gerades Gegenteil, in Unheiligkeit, umschlägt. Denn die *νέμεσις*, „die Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Gott und Menschen“, in welcher sich gerade die göttliche Heiligkeit bethätigen soll, wird sofort zur Mißgunst gegen die Menschenwelt (*τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν*

Hrdt. 1, 36), indem „die Gottheit in jedem Glück, in jeder Größe, welche dem Menschen über das Gewöhnliche zu teil wird, auch ohne dessen Übermut eine Beeinträchtigung ihres Vorrechtes erblickt und letzteres mit neidischer Eifersucht wahrt". Und nun geschieht auch noch der letzte Schritt, und es wird „in die Gottheit ein satanisches Element gesetzt, und ihr Verführung und Bethörung des Menschen zur Sünde zugeschrieben". Theogn. 401 wird von einem Manne geredet, der nach ἀρετή strebt, weil er von dieser sein Glück hofft. Aber — petit ille virtutem ultra quam satis est. Die Maßlosigkeit solchen Strebens ist den Göttern Grund, ihn in Sünde zu stürzen. Es lag nicht in der Macht der Griechen, ihre Ahnungen von der Heiligkeit des Göttlichen auch nur bis zur geringsten Annäherung an das biblische „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", geschweige denn bis zu dem „ich bin heilig, der HErr, der euch heiligt", durchzuführen und festzuhalten. Wir werden sehen, wie der biblische Begriff der Heiligkeit Gottes trotz primitiver Verwandtschaft den diametralsten Gegensatz zu dem allen bildet; wie insbesondere, während diese Vorstellungen von der Heiligkeit jede Möglichkeit der Liebe von den Göttern ausschließen (Nägelsbach, nachhomer. Theol. 1, 37) — so daß Aristot. sagen kann, die Gottheit sei nicht da, um zu lieben, sondern um geliebt zu werden —, der biblische Begriff der Heiligkeit geschichtlich sich ebenso im innigsten Zusammenhange mit der göttlichen Liebe entfaltet, wie er gerichtlich das Gegenteil der Liebe zu sein scheint. Wichtig aber ist uns noch, daß für jene Zusammenfassung aller sittlichen und ontologischen Vollkommenheiten, wie sie Isokr. und Plato für die Götter fordern, die griech. Sprache keine einheitliche und adäquate Bz. darbot und vor allem keine der hier in Betracht zu ziehenden Bezeichnungen verwendete.

A. Begriff und Sprachgebrauch von *ἅγιος* und Synonymen in der Prof.-Gräc.

Keines der in Betracht kommenden Wörter: *ἱερός*, *ὅσιος*, *σεμνός*, *ἅγιος*, *ἁγνός* hat etymologisch oder sprachgebräuchlich etwas von diesem Inhalt. Nur als formale Bezeichnungen der göttlichen Heiligkeit oder richtiger Erhabenheit können sie behufs Wiedergabe und Aufnahme des biblischen Begriffs in Frage kommen, und es ist bedeutsam, daß gerade das seltenste Wort *ἅγιος* in den Dienst der biblischen Sprache getreten ist, — nach dem Sprachgebr. also schon dasjenige Wort, welches, am wenigsten beeinflußt vom profanen Geiste, das reinste Gefäß für den neuen Inhalt darbot, wogegen das häufigste Wort der Prof.-Gräc., *ἱερός*, so gut wie vollständig ausgeschlossen vom biblischen Sprachgebr. *Ἅγιος* ist in der Prof.-Gräc. so wenig gebräuchlich, „daß es bei den Tragikern, diesem obersten Appellationshof des attischen Sprachgebr., mit Ausnahme einer streitigen Stelle (Aeschyl. suppl. 858) sich gar nicht findet" (v. Zezschwitz), wogegen umgekehrt *ἱερός* in der bibl. Gräc. ganz ungebräuchlich ist, bei den LXX namentlich so selten, daß sie, während in den Apokr. ständig und im N. T. wenigstens noch häufig das Heiligtum *τὸ ἱερόν* genannt wird, dasselbe stets durch *τὸ ἅγιον*, *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, *ναὸς ἅγιος* (letzteres in der Prof.-Gräc. = *ἱερὸν ἅγιον*) bezeichnen (s. u. *ἱερός*). Nur *σεμνός* ist in der bibl. Gräc. noch seltener als *ἱερός*. *Ὅσιος* dagegen und *ἁγνός* haben in derselben ein bestimmt abgegrenztes Gebiet, ein bei weitem engeres, als in der Prof.-Gräc. Um diese Erscheinung begreifen und werten zu können, wird es dienlich sein, daß wir uns den Wert und die Bedeutung dieser Bezeichnungen im prof. Sprachgebrauch vergegenwärtigen, wodurch erhellen wird, daß von ihnen allen sich wirklich nur *ἅγιος* nach Etymologie und Sprachgebrauch am ersten für das biblische „heilig" eignete, und daß wiederum der biblische Begriff, der sich nunmehr damit verband, doch so weit hinausreichte über die eigentliche Bedeutung

dieses Wortes, daß das mit neuem Gehalt erfüllte *ἅγιος* den Stamm bildete zu einer der gesamten Prof.-Gräc. fremden Wortfamilie: *ἁγιότης, ἁγιωσύνη, ἁγιάζω, ἁγιασμός, ἁγίασμα, ἁγιαστήριον, καθαγιάζειν*, während es in der Prof.-Gräc. nicht mehr als ein einzelnes Glied der Familie der von *ἅγος* abgeleiteten Voces ist.

Zunächst ist zu berücksichtigen, daß die eigentlich kultischen, also religiösen Bezeichnungen der Heiligkeit *ἱερός* u. *ἁγνός* sind, bzw. auch *ἅγιος*, wo dasselbe sich findet; ferner daß von diesen Bzz. nur *ἁγνός* und von den beiden andern Wörtern noch *σεμνός* Prädikate der Götter sind, und auch dies in einem Sinne und einer Weise, welche anzeigen, daß Heiligkeit in einem ähnlichen Sinne wie dem biblischen sich nicht mit den religiösen Vorstellungen der Griechen zusammenschloß. *῞Οσιος* steht von dem, was durch göttliches oder menschliches Recht, Brauch und Herkommen geweiht, s. z. s. gefeit ist, hat aber durchaus nicht spezifisch religiöse Bedeutung. Während es z. B. in der Verbindung mit *δίκαιος* göttliches Recht, *δίκ.* menschliche Satzung bz., bz. es umgekehrt in der Verbindung mit *ἱερός* menschlich geheiligte „durch allgemeine Gesetze und Übereinstimmung geheiligte und erlaubte Dinge“ (Passow) — gefreit würde es nach altdeutscher Weise heißen —, während *ἱερός* auf göttliche, göttlich geheiligte Dinge, Satzungen u. s. w. sich bezieht. Bei den LXX erscheint es mit glücklichem Takte (s. u. *ὅσιος*) als Repräsentant des hebr. חָסִיד, wofür im N. T. *ἅγιος καὶ ἠγαπημένος* sich findet; daneben etlichemal = שָׁלוֹם (Deut. 29, 19), טָהוֹר, יָשָׁר, תָּם, תָּמִים, kommt aber für קָדוֹשׁ nie in Frage. — *Σεμνός*, von dem Stamme *σεβ*, enthält die Grundvorstellung ehrerbietiger Scheu, staunender Verehrung (s. unter *σέβω*), und bz. dasjenige, was Ehrfurcht und Staunen einflößt. Es ist Prädikat der Götter — bei den Attikern besonders der Eumeniden — und alles dessen, „was den Göttern angehört und ihnen heilig ist, von ihnen stammt und sonst unter ihrer Obhut und Fürsorge steht“ (Passow). Trotzdem aber ist es im Sprachgebr. fast noch weniger ein spezifisch-religiöser oder gar religiös-ethischer Begriff als *ὅσιος*, so daß es sich für den biblischen Begriff der Heiligkeit durchaus nicht eignet. Denn es steht nicht bloß zugleich „von dem menschlich Ehrwürdigen, von allem, was sich durch Herkommen, Macht und sonstige Bedeutsamkeit in sittlicher und geistiger Beziehung über das Gewöhnliche erhebt“ (Passow), sondern bezeichnet auch rein äußerlich eine die Aufmerksamkeit erregende stattliche, prächtige, geschmackvolle, ja eine zierliche Erscheinung (z. B. Kleider), sogar = gravitätisch, affektiert, scheinheilig (bei Eurip.). Bei den LXX findet es sich nicht; im N. T. nur an vier Stellen: Phil. 4, 9. 1 Tim. 3, 8. 11. Tit. 2, 2. *῞Οσιος* u. *σεμνός* sind beides nur Nebenbezeichnungen des religiösen Begriffs der Heiligkeit und schon als solche ungeeignet für die Übertragung des biblischen Begriffs.

So erübrigte nur die Wahl zwischen den rein religiösen resp. kultischen Bezeichnungen *ἱερός, ἅγιος* u. *ἁγνός*. Von diesen ist *ἱερός* dem Griechen nicht bloß das geläufigste, sondern auch das eigentliche Wort für seinen Begriff von der Heiligkeit, soweit derselbe durch die hier in Betracht gezogenen Synonyma ausgedrückt wird, während *ἅγιος* nur je und dann als eigentümliches Prädikat des *ἱερόν* erscheint, *ἁγνός* aber im Sprachgebr. früh schon eine so einseitige Verwendung und Bedeutung gefunden, daß es schwer gewesen sein dürfte, es in der erforderlichen Weise umzuprägen.

Ἱερός ist seiner Grundbedeutung nach Bz. der äußeren Erscheinung göttliche Erhabenheit. Zusammenhängend mit dem sanskr. ishiras, kräftig, frisch, blühend, ist seine Grundbedeutung kräftig, machtvoll, groß, welche Curtius noch in *ἱερὸν ἰχθύς, ἱερὴ ἴς* wiederfindet. „Es muß in der Blütezeit des homer. Epos ‚heilig‘ schon die herrschende Bedeutung gewesen sein, aber in einzelnen Formen erhielt sich noch die ältere, sinnliche“ (Curtius, S. 401). Es ist Prädikat alles dessen, was zu den Göttern in Beziehung steht, von ihnen ausgeht, ihnen geweiht ist, aber von so wenig bestimmtem

Inhalt, daß es ganz im allgemeinen und im formalen Sinne das, was göttlich ist, das *θεῖον* bezeichnet, z. B. in den Verbindungen Hes. theogn. 57: *Ζεὺς ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνων*. Il. 17, 455: *ἱερὸν ἦμαρ*. 11, 194: *κνέφας*. Vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. 1, 24: „*ἱερά* werden nicht bloß nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Dinge genannt, die den Göttern von den Menschen förmlich geweiht sind, wie Städte, Orte; auch nicht bloß Dinge, welche die Träger sind sittlicher, dem Schutze der Götter unterstellter Verhältnisse — Il. 18, 504 der *ἱερὸς κύκλος* der Richter; ib. 17, 464 der Wagenstuhl, *δίφρος*, als Stätte der heiligen Genossenschaft des Kämpfers und des Wagenlenkers —; sondern es heißen auch solche Dinge *ἱερός*, die man sich als unmittelbares und ursprüngliches Eigentum der Götter denkt u. s. w. Mit diesem *ἱερός* ist zwar nicht *δῖος*, welches nach Nitzsch (zu Od. I, p. 189) auf Geburt und Abstammung geht, wohl aber *θεῖος* zu vergleichen, welches, wie divinus teils gottartige, ungewöhnliche, gleichsam übernatürliche Trefflichkeit bezeichnet, z. B. in *θεῖος χόρος* Od. 8, 264, teils den göttlichen Ursprung einer Gabe oder Begabung ausdrückt; so heißt das Salz *θεῖον* Il. 9, 214.“

Insbesondere ist zu beachten, daß gerade *ἱερός* nie Beiwort der Götter selbst ist, und daß es ebenso wenig auch nur in einem entfernt ähnlichen Sinne von Menschen gebraucht wird, wie das bibl. קדש mit seinen Derivatis. Den an das biblische heilig z. B. sich anschließenden Begriff der Heiligung sucht man unter den Derivatis und Compositis von *ἱερός* vergebens. Wohl findet es sich zuweilen von Menschen — wie bei Pind. Pyth. 5, 97 die Könige *ἱεροί* heißen, weil sie unter dem Schutze der Götter stehen und ihre Würde von den Göttern haben (Hom. Il. 2, 205); Aristoph. Ran. 652: *ἱερὸς ἄνθρωπος* von dem, der in die Mysterien eingeweiht ist; Plut. Socr. daem. 589, D: *οἱ τῶν δαιμόνων λόγοι διὰ πάντων φερόμενοι μόνοις ἐνηχοῦσι τοῖς ἀθόρυβον ἦθος καὶ νήνεμον ἔχουσι τὴν ψυχήν· οὓς δὲ καὶ ἱεροὺς καὶ δαιμονίους ἀνθρώπους καλοῦμεν*. De def. orac. 2: *ἄνδρες ἱεροὶ δύο συνδραμόντες εἰς Δελφούς* — in demselben Sinn, und man könnte es analog finden, wenn 2 Kön. 4, 9 Elisa von der Sunamitin אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ genannt wird; es ist dies aber auch die einzige, nicht einmal ganz zutreffende Analogie im biblischen Sprachgebr., indem קָדוֹשׁ — abgesehen von dem קָדוֹשׁ לי״י Lev. 21, 7. Num. 16, 5. 7; 6, 5. 2 Chron. 35, 3. Jes. 4, 3 — nur noch Ps. 106, 16 von einzelnen Personen gebraucht wird. 2 Petr. 1, 21 würde die Lesart der Rec. *οἱ ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι* (statt *ἀπὸ θεοῦ ἄνθρ.*) ebenfalls eine entferntere Analogie zu diesem Gebrauch von *ἱερός* sein. De Alex. fort. 1, 10 nennt Plut. die indischen Gymnosophisten *ἄνδρες ἱεροὶ καὶ αὐτόνομοι*, nicht weil sie *τῷ θεῷ σχολάζοντες* sind, wie er dieselben weiter beschreibt, sondern, wie die Verbindung mit *αὐτονόμοι* an die Hand giebt, in demselben Sinne, wie er anderwärts *ἀνὴρ ἱερὸς καὶ ἄσυλος* verbindet = unverletzlich, Mor. 410, A; Vit. Tib. Gracch. 14, 15, 21; cf. Quaest. Rom. 219, B: *τὰ ἄσυλα καὶ ἅγια ἱερά*, und dies ist doch wieder noch etwas anderes als die Unnahbarkeit, welche der biblische Begriff einschließt Jes. 65, 5, wo die LXX קדש durch *καθαρὸς εἶναι* wiedergegeben haben. Der ethische Charakter des biblischen heilig ist dem griech. *ἱερός* ganz fremd. Nur eine Stelle ist bekannt, in welcher *ἱερός* als Prädikat eines Menschen möglicherweise, wie Suidas will, syn. *εὐσεβής* ist, Soph. Oed. Col. 287: *ἥκω γὰρ ἱερὸς εὐσεβής τε καὶ φέρων ὄνησιν ἀστοῖς τοῖσδ᾿*. Doch scheint es mir mindestens zweifelhaft zu sein, ob *ἱερός* hier in ethischem Sinne steht oder nicht vielmehr auf die göttliche Leitung und Führung des Ödipus sich bezieht. Die Stelle Plat. de leg. 319, A: *νεμεσᾷ γὰρ θεὸς ὅταν τις ψέγῃ τὸν ἑαυτῷ ὅμοιον ἢ ἐπαινῇ τὸν ἑαυτῷ ἐναντίως ἔχοντα. ἔστι δ᾿ οὗτος ὁ ἀγαθός. μὴ γάρ τοι οἴου λίθους μὲν εἶναι ἱεροὺς καὶ ξύλα καὶ ὄρνεα καὶ ὄφεις, ἀνθρώπους δὲ μή. ἀλλὰ πάντων τούτων ἱερώτατόν ἐστιν ἄνθρωπος ὁ ἀγαθός, καὶ μιαρώτατον ὁ πονηρός* — ergiebt

ebensowohl, daß es nicht gebräuchlich war, Menschen das Prädikat ἱερός beizulegen, als auch, daß es, wo dies doch geschah, durchaus nicht ethische Bedeutung hatte. Am weitesten von ethischer Bedeutung entfernt sich — um auch dies noch zu erwähnen — Lucn. Macrob. 29: ἱερώτατε Κυίντιλλε. Tittm. Syn. N. T.: „in voce ἱερός proprie nihil aliud cogitatur, quam quod res quaedam aut persona Deo sacra sit, nulla ingenii morumque ratione habita; imprimis quod sacris inservit."

Von ἅγιος gilt ebenfalls, daß es weder Prädikat der Götter ist, noch von Menschen gebraucht wird. Es bezeichnet eine Qualität des ἱερόν (d. i. θεῖον), mit welchem es meistenteils an den wenigen Stellen, an denen es sich findet, verbunden erscheint, und hat offenbar einen mehr ethischen Charakter als ἱερός, indem es diejenige Seite des ἱερόν hervorhebt, welche von den Menschen ein Verhalten sittlicher Ehrerbietung und ehrfürchtiger Scheu erfordert, also Ehrfurcht gebietend, ehrwürdig. Öfter findet es sich bei Herodot, z. B. 2, 41, 3: Ἀφροδίτης ἱερὸν ἅγιον. 2, 44, 1: ἱερὸν Ἡρακλέους ἅγιον. Xen. Hell. 3, 2, 19: ἔνθα ἦν Ἀρτέμιδος ἱερὸν μάλα ἅγιον. Öfter auch bei Plut., z. B. De tranq. an. 477, C: ἱερὸν μὲν γὰρ ἁγιώτατον ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ θεοπρεπέστατον, und anderwärts. In derselben Verbindung auch bei Plat. Crit. 116, C: ἐν μέσῳ μὲν ἱερὸν ἅγιον αὐτόθι τῆς τε Κλειτοῦς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος ἄβατον ἀφεῖτο. Es scheint speziell Prädikat der Tempel resp. der Kultusstätten (Plat. Legg. 10, 904, C: μετέβαλε τόπον ἅγιον ὅλον) gewesen zu sein, und zwar nach Plat. Legg. 10, 884 derjenigen den Göttern geweihten Orte, die eine allgemeine Ehrerbietung in Anspruch nehmen; denn nicht von Privat-, sondern nur von öffentlichen Heiligtümern steht es bei Plato a. a. O.: μέγιστα δὲ (sc. κακά) — αἱ τῶν νέων ἀκολασίαι τε καὶ ὕβρεις, εἰς μέγιστα δὲ, ὅταν εἰς ἱερὰ γίγνωνται, καὶ διαφερόντως αὖ μεγάλα, ὅταν εἰς δημόσια καὶ ἅγια ἢ κατὰ μέρη κοινὰ — unterschieden von ἱερὰ ἴδια, denen das Prädikat ἅγια hiernach nicht zukommt. — Für die aufgestellte Bedeutung spricht auch noch die Verbindung mit σεμνός, zu dessen Ergänzung resp. Verstärkung ἅγιος gebraucht wird. Plat. Sophist. 249, A: σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον. Crit. 51, A: μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἁπάντων τιμιώτερόν ἐστι πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρᾳ καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις. Andere Stellen, an denen ἅγιος sich findet, sind noch Plut. Quaest. Rom. 290, B: τὰ ἄσυλα καὶ ἅγια ἱερά. Plat. Legg. 5, 729, E: πρὸς τοὺς ξένους διανοητέον ὡς ἁγιώτατα ξυμβόλαια ὄντα. Der bedeutende Unterschied von ἱερός erhellt Plat. Conv. 5, 682, C: [οἱ ἐρωτικοὶ καὶ ἀκόλαστοι] τελευτῶντες οὐδὲ τῶν ἁγιωτάτων ἀπέχεσθαι δύνανται σωμάτων — während die feilen Leiber der Hierodulen als ἱερὰ σώματα bz. werden.

Gehen wir auf eine etymologische Untersuchung des Wortes ein, so ergiebt sich mit ziemlicher, ja man darf sagen, mit völliger Sicherheit, daß ἅγιος dasjenige bz., dem eine sittlich-religiöse Ehrerbietung zukommt und gebührt, was zwar ursprünglich auch von ἁγνός gilt, bei diesem jedoch im Sprachgebr. verwischt worden ist, so daß ἅγιος das einzige Wort bleibt, welches zur Bezeichnung eines rein religiösen Begriffes der Heiligkeit geeignet ist. Es hängt zusammen mit ἅγος, ἅζομαι und den abgeleiteten Wörtern, deren Berücksichtigung für Erhebung der Grundbedeutung um so unerläßlicher ist, als die bisherige griechische Lexikographie darüber ziemlich nachlässig hinweggegangen ist. Ἅζομαι, ein seltenes, hauptsächlich bei Homer und den Tragikern (im Präs. u. Imperf. Med., nur einmal bei Soph. im Activum) sich findendes Wort, dient zur Bz. frommer Scheu und Ehrfurcht vor den Göttern und Eltern, also der Pietät, und wird von Eustath. durch σέβομαι erklärt (vgl. oben die Verbindung von ἅγιος u. σεμνός). Il. 5, 830: μηδ' ἅζεο θοῦρον Ἄρηα. 2, 21: Ἀπόλλωνα. Od. 9, 478: ξένους. Absolut Od. 9, 200:

οὕνεκά μιν σὺν παιδὶ περισχόμεθ' ἠδὲ γυναικὶ ἀζόμενοι· ᾤκει γὰρ ἐν ἄλσεϊ — Ἀπόλλωνος. — *Ἅγος* soll nach den neuesten Forschungen nicht zu verwechseln sein mit *ἄγος*, welches bisher als jonische Form von *ἄγος* galt. Curtius (S. 170 f.) vergleicht zu *ἄγος* (= Schuld, Fluch) das sanskr. âgas, Ärgernis, Anstoß; zu *ἅγος* (= Weihe, Opfer; Hesych.: *ἅγνισμα θυσίας*), das sanskr. jag̃, jag̃ami, sacrificio, colo; jag̃us, jâgam, jag̃ñam, Opfer; zend.: yaz, verehren, opfern; yazu, groß, erhaben. Ebenso Prellwitz S. 2. 3. 5. Danach wäre also *ἅγιος*, was Gegenstand religiöser bzw. sakrifizieller Verehrung ist. Sobald man *ἅγος* nicht mehr mit dem häufiger vorkommenden *ἄγος* indentifiziert, findet man es sehr selten. In der Bedeutung Opfer, Sühnopfer Soph. fr. 703; Ant. 775: *φορβῆς τοσοῦτον ὡς ἅγος μόνον προθείς, ὅπως μίασμα πᾶσ' ὑπεκφύγῃ πόλις.* Bei Thuc. I, 126, 1; 127, 1; 128, 1. 2; 135, 1; II, 13, 1 ist nicht *ἅγος*, sondern *ἄγος ἐλαύνειν* zu lesen = das Verbrechen entfernen, sühnen. Ebenso bei Plut. Daß beide Wörter zu unterscheiden sind, erhellt auch aus der ausdrücklichen Vorschrift des Etym. M., daß *αγιος* in der Bedeutung *μιαρός* den Spir. len. habe, wonach denn die Bemerkung des Scholiasten zu Soph. Oed. R. 656 zu berichtigen wäre: *κατ' εὐφημισμὸν καὶ τὰ μιάσματα ἄγη λέγεται καὶ οἱ μιαροὶ ἐναγεῖς καλοῦνται.* Jedenfalls erhellt aber auch aus dieser Verwechselung, daß mit *ἅγος* — und demgemäß mit *ἅγιος* — sich die Vorstellungen sakrifiziellen Handelns, religiöser Verehrung verbanden. Dürfte man geradezu sagen — ohne Gefahr den Begriff zu sehr zu spezialisieren —, *ἅγιος* bezeichne eigentlich und ursprünglich das, was durch Opfer bzw. Sühne zu verehren sei (s. o. Soph. Ant. 775), und Verwendungen wie *ἅγ. νοῦς* u. a. (Plat. Soph. 249, A. Crit. 51, A, s. o.) beruhen auf einer Erweiterung bzw. Abschwächung des Sprachgebrauchs, so ergäbe sich ein vortrefflicher Anknüpfungspunkt für die Wahl dieses Wortes zum Ausdruck des biblischen Begriffs der Heiligkeit. Keinenfalls sind diese Vorstellungen von der Bedeutung des Wortes auszuschließen, da sie sich in allen übrigen zu diesem Stamme gehörigen Wörtern wiederfinden und somit wenigstens geschichtlich einen Bestandteil des Begriffs bilden. Die Derivata von *ἅγιος* sind hierbei außer Betracht zu lassen, da sie, wie oben angegeben und begründet ist, ausnahmslos der bibl. u. kirchl. Gräc. angehören. Es handelt sich nur um die Derivata von *ἅγος*: *ἁγίζω, ἁγισμός, ἁγιστεύω, ἁγιστεία, ἁγνός* und dessen Derivata. *Ἁγίζω* ist = weihen, z. B. Altäre, Opfer weihen, d. i. darbringen; besonders gebräuchlich *καθαγίζω* = opfern, als Opfer verbrennen; *ἐναγίζω* speziell von Totenopfern; *ἁγισμοὺς ποιεῖν*, Opfer bringen (Diod. Sic. 4, 39); *ἁγιστεύειν* = die heiligen Gebräuche verrichten; auch *ἐφαγιστεύειν*. Plat. Legg. 6, 759, D: *ὁ μέλλων καθ' ἱεροὺς νόμους περὶ τὰ θεῖα ἱκανῶς ἁγιστεύειν*, wo Timäus erklärt *ἁγιστεύειν· ἱεροθυτεῖν.* Cf. Dion. Hal. Ant. Rom. 1, 40: *ἁγιστεύοντες δὲ τὴν ἱερουργίαν ἔθεσιν Ἑλληνικοῖς.* — *Ἁγιστεία* bz. den Kultus, die mit den Opfern verbundenen heiligen Gebräuche, den Tempeldienst; s. Lex.

Ἁγνός, eine Bildung wie *σεμνός, δεινός*, zunächst s. v. a. verehrt, geweiht, ist Beiwort der Götter und dessen, was ihnen geweiht, geheiligt ist, der Opfer, Kultusstätten, Feste. Über den auffallenden Übergang in die Bedeutung rein, keusch, lauter, in welcher es in den biblischen Sprachgebr. aufgenommen ist, s. unter *ἁγνός*. Für den Zusammenhang auch dieses Wortes mit dem kultischen Handeln sprechen nicht bloß Verbindungen wie *ἁγνῶς καὶ καθαρῶς ἔρδειν τοῖς θεοῖς* Hes. O. 339. Soph. Trach. 257: *ὅθ' ἁγνὸς ἦν* = gesühnt, sondern auch die Derivata *ἁγνεύειν*, bei welchem neben der Bedeutung rein, keusch sein auch die Bedeutung reinigen, sühnen sich findet, *ἁγνίζειν, ἅγνισμα, ἁγνισμός, ἀφαγνίζειν, ἐφαγνίζειν* von sakrifizieller Reinigung.

Soviel ergiebt sich hiernach, daß *ἅγιος* ein sittlich-religiöser Begriff ist und nur als solcher vorkommt, was bei den übrigen Synonymis außer *ἁγνός* nicht der Fall

und bei ἁγνός im Sprachgebr. nicht festgehalten ist. Legt es auch dem Subj., dem es eignet, keine sittliche Qualität bei, so fordert es doch für dasselbe ein nicht bloß religiöses, sondern sittlich-religiöses Verhalten, und eben darum ist diese seltenste aller betreffenden Bzz. die einzig geeignete, den biblischen Begriff der Heiligkeit in sich aufzunehmen und zu übertragen. Eng genug und noch nicht entwertet, um den rein religiösen resp. heilsgeschichtlich-ethischen Charakter des biblischen Begriffes nicht zu schädigen, und wieder des seltenen Gebr. halber weit genug, um die der profanen Anschauung vollständig neue Vorstellung der Heiligkeit in sich aufnehmen zu können, ist es nun von den LXX verwendet worden zur fast ständigen Übertragung von קָדוֹשׁ, und ist im biblischen Sprachgebrauch so ausgeprägt worden, daß es, wie schon wiederholt bemerkt, das Stammwort einer neugebildeten Reihe werden konnte: ἁγιότης, ἁγιωσύνη, ἁγιάζειν, ἁγιασμός, ἁγίασμα, ἁγιαστήριον, καθαγιάζειν, welche das hebr. קדשׁ und seine Derivata ersetzen, während von den der Prof.-Gräc. angehörigen Derivatis von ἅγος nur diejenigen von ἁγνός sich noch in der bibl. Gräc. wiederfinden, entsprechend der nahen Verwandtschaft zwischen ἅγιος und ἁγνός, soweit sich dieselbe in den Derivatis des letzteren mehr noch als in ἁγνός selbst und seinem Sprachgebr. kundgiebt. Der Vollständigkeit halber sei hierzu noch bemerkt, daß ἁγνός selbst nie zur Übertragung von קָדוֹשׁ dient; letzteres wird außer durch ἅγιος nur noch durch καθαρός wiedergegeben Num. 5, 17; קדשׁ durch καθαρὸν εἶναι Jes. 65, 5; δοξάζειν Jes. 5, 16; Pi., Hiph., Hithpa. = ἁγνίζειν Jos. 3, 5. Ex. 19, 10. 2 Chron. 30, 17 u. a.; καθαρίζειν Hiob 1, 5, sowie noch durch die erklärende Übertragung mit διαστέλλειν Jes. 20, 7; παρατάσσειν Jes. 6, 4 (παρασκευάζειν?); ἀναβιβάζειν Jer. 51, 28.

Es handelt sich nunmehr um Inhalt und Umfang des biblischen Begriffes der Heiligkeit, der, von den LXX auf ἅγιος übertragen, durch die neutest. Heilsverkündigung seine Berechtigung auf dem bis dahin profanen Boden geltend machte. Es besteht ein Unterschied zwischen alt- und neutest. Sprachgebrauch, der den Inhalt des Begriffes nicht beeinträchtigt oder ändert, aber in dem geschichtlichen Verhältnis der neutest. Offenbarung zur alttest. begründet ist. Das N. T. bringt hier nicht etwas völlig Neues, sondern nimmt einen im A. T. vollkommen klar und scharf ausgeprägt vorliegenden Begriff einfach auf, nur daß die dem Wort entsprechende Sache sich eben neutestamentlich gestaltet. Die Schwierigkeit, nicht bloß eine oder etliche Seiten des Begriffes, sondern denselben in seiner ganzen Fülle und in dem gesamten Umfange seiner Anwendung zur Klarheit zu bringen, sowie die vielfach darüber gepflogenen Verhandlungen, welche zu einem abschließenden Ergebnis noch nicht geführt haben, nötigen zu einer ausführlichen Erörterung. Vgl. namentlich folgende Untersuchungen: Achelis in Stud. u. Krit. 1847, I. 187 ff. im Anschluß an die Ausführungen von Menken in seinem Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift, 3. Aufl., 1833, Cap. 1, § 9. Menkens Vorgänger wieder ist sein Lehrer Collenbusch, vgl. Erklärung bibl. Wahrheiten von Herrn Sam. Collenbusch, weil. prakt. Arzt in Barmen II, 2, 97 ff. (Elberfeld 1812). Sodann Caspari, Jesajan. Stud. II, der „Heilige Israels“ in der Zeitschr. f. luther. Theologie u. Kirche 1844, Heft 3, S. 92 ff.; Diestel, Die „Heiligkeit Gottes“ in Jahrbb. für deutsche Theol. 1859, S. 3 ff.; Oehler, Artikel „Heiligkeit Gottes“ in PRE[1] 19, 618 ff.; Derselbe, Theol. des A. T., 1, 160 ff. 272 ff.; 3. Aufl., 164 ff.; Beck, Christl. Lehrwissensch. 1, 161 ff. 543 ff.; Hofmann, Schriftbew. (2. Aufl.) 1, 81 ff.; Herm. Schultz, Alttest. Theol.[4] 554 ff.; [5] 436 ff.; Smend, Alttest. Religionsgesch. § 17. Dazu die die Frage am meisten fördernden Erörterungen von Graf Baudissin, Stud. zur semit. Religionsgesch., 2. Heft (Leipzig 1878), S. 3—142 (woselbst auch eine ziemlich vollständige Übersicht der neueren Litte-

ratur); Delitzsch, Artikel „Heiligkeit“ in PRE² 5, 714 ff.; Kittel in PRE³ 7, 566 ff.; E. Issel, Der Begriff der Heiligkeit im N. T., Leiden 1887. Außerdem Bredenkamp, Gesetz u. Proph., 1881, S. 41 ff.; Orelli, Einige alttest. Prämissen zur neutest. Versöhnungslehre in Luthardt, Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft, 1884, 1. 2; Keil zu 1 Petr. 1, 16; Cremer, Die christl. Lehre von den Eigenschaften Gottes, 1897, S. 34 ff.

B. Der alttest. Begriff von קדשׁ, קָדוֹשׁ, קֹדֶשׁ, מִקְדָּשׁ.

Auf etymologischem Wege ist die Bedeutung von קָדוֹשׁ nicht zweifellos zu erheben. Während Oehler (nach Delitzsch, Jesurun, S. 155; Psalmen [1. Aufl.] 1, 589. 187; Fürst, Handwörterb. 2, 300) es als die wahrscheinlichste Ansicht hinstellt, „daß der Verbalstamm קדשׁ, der mit חדשׁ verwandt ist, wie קצב mit חצב, קצת mit חצת, קצר mit חצר u. s. w., auf die Wurzel דשׁ, von der auch דשׁא, zurückzuführen und als Grundbedeutung desselben enituit, glänzend hervorbrechen, anzunehmen sei“, wird diese Etymologie von Baudissin S. 20 als mit der ganzen Präfix-Präpositionaltheorie hinfällig bezeichnet und neuerdings auch von Delitzsch aufgegeben zu gunsten der zuerst von Fleischer (in Delitzsch, Psalmen ¹588 f.) geltend gemachten Ableitung von einer Wurzel kad, wie sie in קדד, קדח, קדם u. s. w. vorliegt, mit der Grundbedeutung schneiden, scheiden, so daß sich für קָדוֹשׁ der Grundbegriff des Ausgesondert-, Ausgeschiedenseins ergeben soll. Die angenommene Verwandtschaft zwischen חדשׁ und קדשׁ wird dadurch nicht beeinträchtigt; nach Hofmann bz. beide ein Anderssein, jenes im Gegensatze zu dem, was gewesen, dieses im Gegensatze zu dem, was gemeinhin hin ist; Baudissin dagegen findet den Bedeutungsübergang von schneiden, trennen, zu neu sein darin, „daß das Neue rein, mit anderem noch nicht in Berührung gekommen, als intakt, abgesondert bz. wird“. Es kann sich auch noch anders verhalten. Dillmann (Alt. Theol. S. 254) denkt an den dem Arabischen und Äthiopischen bekannten Verbalstamm קדא (קדד), rein, hell sein. Eine Entscheidung für die Bedeutung von קָדוֹשׁ kann von hier aus jedenfalls nicht gefällt werden. Um zu einem sicheren Ergebnis zu gelangen, wird man um so notwendiger den Sprachgebr. selbst zu Rate ziehen müssen, als „die Etymologie zwar in der Regel einiges Licht auf das zu erklärende Wort wirft, selten aber die sprachgebräuchliche Bedeutung desselben deckt“ (Wellhausen, Pharisäer u. Sadducäer, S. 51).

Hier treten uns nun vor allem zwei beachtenswerte Thatsachen entgegen. Zuerst die, daß קֹדֶשׁ, קָדוֹשׁ als Gegensatz von חֹל erscheint, 1 Sam. 21, 5. 6. Ez. 48, 14. 15; 42, 20. Hiermit wird Lev. 10, 10. Ez. 22, 26; 44, 23 der offenbar synonym gedachte Gegensatz von טָהוֹר und טָמֵא verbunden. Jedoch zeigen die zuerst angeführten Stellen unzweideutig, daß beide Gegensätze sich nicht decken. Nie kommen, worauf Baudissin mit Recht aufmerksam macht, קָדוֹשׁ und טָמֵא in unmittelbarem Gegensatze zu einander vor. Demgemäß läßt sich angesichts der Stellen 1 Sam. 21, 5. 6. Ez. 48, 14. 15; 42, 20 die Ansicht nicht halten, daß rein der Grundbegriff von קדשׁ sei. Das Heilige ist rein und fordert Reinheit — vgl. sowohl טִמֵּא מִקְדָּשׁ Lev. 20, 3. Num. 19, 20. Ez. 5, 11. הֵיכַל קָדְשׁ Ps. 79, 1. שֵׁם קָדְשׁ Ez. 43, 7. 8, als auch die Verbindung וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל Lev. 16, 19. Hebr. 9, 13: *τοὺ κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς καθαρότητα*, sowie den Gedanken einer Reinigung, nicht erst Heiligung, des Heiligtums Hebr. 9, 22 f. —; es giebt keine Heiligkeit ohne Reinheit, aber heilig ist nicht an und für sich = rein, und das Reine ist nicht schon an und für sich heilig, sondern ist geeignet, heilig zu werden. Nicht טִמֵּא, sondern חִלֵּל ist das eigentliche Wort, die sachliche Bz. für den Begriff der Entheiligung, jenes bewirkt nur Entheiligung. Nun bz. חֹל unbedingt das, was allgemein, *κοινόν* ist, jedem zu

gänglich Deut. 20, 6. Jer. 31, 5. 1 Sam. 21, 5. 6. Erst in seinem Gegensatze zu קֹדֶשׁ wird das *κοινόν* zum *βέβηλον*. חִלֵּל ist s. v. a. etwas preisgeben, was bisher eines gewissen Schutzes, besonderer Achtung und Schonung sich erfreute, gewissermaßen von Schranken umgeben und eingehegt, dem gemeinen Gebrauche, der allgemeinen Berührung entzogen war, überhaupt nicht allen anderen Dingen gleich stand. So z. B. vom Weinberge, wenn die Zeit seiner Benutzung gekommen ist Jer. 31, 5. Deut. 20, 6; 28, 30 vgl. mit Lev. 19, 23 ff. מַמְלָכָה Thren. 2, 2. בְּרִית Ps. 89, 35; 55, 21. Mal. 2, 1. Es wird schließlich zum Synonymum von נאץ, בזה u. a. = verachten (Ps. 89, 32. Lev. 21, 12. 15. Num. 18, 32 u. ö.), immer jedoch, wie noch Act. 21, 28: *κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον* deutlich zeigt, mit der Grundvorstellung einer Aufhebung vorhandener Schranken, der Außerachtlassung oder Beiseitesetzung einer dem Obj. eignenden Besonderheit, der Gleichsetzung des Obj. mit allem anderen. Vgl. Ps. 89, 32. Jer. 16, 18. Ez. 22, 8. Zeph. 3, 4. Ez. 20, 16. 24, sowie insbesondere den Gebrauch des Wortes für die göttliche Verwerfung des zuvor von Gott Erkorenen und Geheiligten Jes. 23, 9. Ps. 89, 35. Jes. 43, 28. Ez. 28, 16 u. ö. Nimmt man dazu nun Stellen wie Gen. 2, 3. Lev. 20, 26. 1 Chron. 23, 13. Jer. 12, 3, sowie aus dem N. T. 2 Cor. 6, 17 vgl. mit 7, 1, so dürfte es sich als zweifellos ergeben, daß dem Begriff der Heiligkeit die Vorstellung eines Gegensatzes zu dem was allgemein ist, also der Unterschiedenheit und Besonderheit bzw. des Ausgesondertseins zu grunde liegt. Jedoch auch nicht mehr als dies. Heiligkeit ist ein Verhältnisbegriff, aber daß die Begriffe der Heiligkeit und des Ausgesondertseins nicht ineinander aufgehen, ist nach 1 Chron. 23, 13: יִבָּדֵל אַהֲרֹן לְהַקְדִּישׁוֹ zweifellos. Es kommt noch ein anderes Moment hinzu, welches den Gegensatz resp. die Unterschiedenheit oder das Verhältnis erst näher qualifiziert.

Der Begriff von קדשׁ nämlich — und dies ist die zweite der beiden obenerwähnten Thatsachen — erhält seine eigentümliche Färbung, Bestimmtheit und Fülle dadurch, daß er nur auf Gott und das, was Gottes ist, angewendet wird. Außer Gott wird das Prädikat der Heiligkeit nur solchen Dingen und Menschen gegeben, welche der Zugehörigkeit zu dem, was allgemein ist, entnommen oder entzogen in dem Verhältnis besonderer Zugehörigkeit zu Gott stehen, sei es, daß Gott sie sich besonders zugeeignet hat oder daß sie ihm von Menschen zugeeignet worden sind. קדשׁ ist somit im Sprachgebr. ein religiöser Begriff. Dazu kommt, wie sich ergeben wird, die dritte Beobachtung, daß es ein rein israelitischer und heilsökonomischer Begriff ist.

Es fragt sich zunächst, in welchem Sinne mit diesem Prädikat Gotte und dem, was sein ist, eine Unterschiedenheit und Besonderheit zugeschrieben wird. Man hat angenommen, — mit dem Zugeständnis, daß es sich auch anders verhalten könne, Baudissin, S. 78 —, daß das Wort zunächst von demjenigen gebraucht worden sei, was Gott zugeeignet, geweiht war oder wurde, so daß sich also die Bedeutung ergebe: für Gott ausgesondert, Gott geweiht. קדשׁ wäre somit ein Verhältnisbegriff von unten nach oben, das besondere Verhältnis zu Gott bezeichnend, etwa = Gott eigen (Diestel, Baudissin). Auch Delitzsch stimmt der Ansicht zu, daß man überall, wo der Begriff auf Sachen und Menschen angewendet werde, mit dem Verhältnisbegriff des Gottgeweihten, Gottgehörigen auskomme. Indes von hier aus erklärt sich die Übertragung auf Gott selbst nur auf schwerfälligen Umwegen. Außerdem aber kommt man in Wirklichkeit mit dem bloßen Verhältnisbegriff in diesem Sinne bei Menschen und Dingen doch nicht aus, wie Delitzsch selbst zu Exod. 19, 6: גּוֹי קָדוֹשׁ anerkennt, als dessen Widerspiel er das גּוֹי חֹטֵא Jes. 1, 4 bez. Auch Baudissin sieht sich in einem Punkte zu einem weitgehenden Zugeständnis genötigt, indem er bezüglich der von dem Volke Gottes geforderten Heiligkeit annimmt,

daß wenigstens in diesem Falle der Begriff seine besondere Bedeutung (= vollkommen rein) zunächst in der Anwendung auf Gott erlangt habe und erst von dorther auf Menschen übertragen sei.

Es wird aber in viel größerem Umfange zugegeben werden müssen, daß der Begriff seine eigentümliche vorliegende Bestimmtheit und Fülle von der Anwendung auf Gott her empfangen habe, auch wenn man dabei beharrt, daß der Sprachgebrauch ausgegangen sei von der Anwendung auf Gott-Geweihtes. Denn wenn Heiligkeit thatsächlich ein rein religiöser Begriff ist, so liegt es in der Natur des religiösen Lebens, daß der Sinn, in welchem Gott dieses Prädikat zukommt oder beigelegt wird, sofort den gesamten Sprachgebrauch beherrschen muß, weil ja bei Menschen und Dingen von Heiligkeit nur auf Grund ihrer Verbindung mit Gott und darum in unwillkürlicher Gedankenverbindung mit der göttlichen Heiligkeit geredet werden kann. Dazu kommt noch, daß in dem Begriffe der Heiligkeit sich alles konzentriert, was dem Gott Israels oder dem Gotte der Heilsoffenbarung eigentümlich ist, — man vgl. nur die jesajanische Bezeichnung Gottes als des קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי כָל־הָאָרֶץ Jes. 54, 5. Gerade diese namentlich von Delitzsch anerkannte Thatsache, daß die nähere Bestimmtheit des Begriffs von seiner Anwendung auf Gott herstamme, drängt nun aber weiter zu der Frage, ob nicht doch am Ende von vornherein das Prädikat mindestens gleichmäßig sowohl Gotte als dem, was Gottes ist, beigelegt worden sei? Dagegen spricht nicht der einzige Überrest außerisraelitischen Sprachgebr. in קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה von den Hierodulen als der Gottheit (Astarte) Geweihten, namentlich wenn die Annahme Delitzschs richtig ist, daß auch der Astarte selbst, ja ihr an erster Stelle und dann erst den ihr Geweihten dies Prädikat zukomme. Dafür aber spricht eine andere Erwägung, welche entscheidend sein dürfte. Es ist nämlich allerdings קדשׁ in erster Linie ein Verhältnisbegriff, *aber nicht das Verhältnis zu Gott, sondern im Gegenteil das Verhältnis zu allem, was sonst ist, also das Verhältnis zur Welt bildet die Grundvorstellung, so daß es sich nicht um ein Verhältnis von unten nach oben, sondern von oben nach unten handelt.* Dies liegt in dem für die Begriffsbestimmung entscheidenden Gegensatz von קָדוֹשׁ und חֹל so sehr auf der Hand, daß es kaum verkannt werden kann. Gerade dieser Gegensatz zu allem, was sonst ist, erklärt es auch, daß קדשׁ — vielleicht von vornherein – ein rein religiöser Begriff ist, nur von Gott und dem, was Gottes ist, gebraucht. Dies gehört wesentlich zum Begriff. Denn wenn heilig der Gegensatz zu dem, was allgemein ist, wenn es die Verneinung der Zugehörigkeit zur „Welt“ ist, so fragt sich, worauf diese Verneinung beruht. Keine Sprache bildet bloß verneinende Begriffe; sie bejahen alle. Diese Bejahung ist in unserem Falle eben die Zugehörigkeit zu Gott. Damit fallen alle Schwierigkeiten hinweg, welche sonst die Übertragung des Begriffs vom Gottgeweihten auf Gott selbst verursacht. Die überall nicht erst einer späteren Entwickelung angehörige Vorstellung, daß das Gottgeweihte an der göttlichen Heiligkeit partizipiere, erscheint selbstverständlich, denn es ist durch seine Übergabe an Gott oder durch seine Erwählung von Gott in das Verhältnis Gottes zur Welt, zu allem, was sonst ist, eingetreten. Dann aber dürfen wir auch von der Thatsache aus, daß Heiligkeit nur Gott und dem, was Gottes ist, eignet, noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, *daß das Prädikat der Heiligkeit anderen Subjekten als Gott überhaupt nur abgeleiteter Weise zukomme*, wie dies z. B. Deut. 28, 9. 10 unzweifelhaft ist: „Jhvh wird dich ihm zum heiligen Volke aufrichten, wie er dir geschworen hat, ... und alle Völker der Erde werden sehen, daß der Name Jhvhs über dir genannt ist“; vgl. Pſ. 46, 5. Num. 17, 2 f. Lev. 27, 14 ff.; 21, 6. 7. Pſ. 114, 1. 2. Denn es ist doch ihre Zugehörigkeit zu Gott, welche bewirkt, daß sie wi

Gott der Welt gegenüberstehen, — in ihrem Maße natürlich —, so daß nun sogar eine anscheinende Abschwächung des Begriffes je nach dem Subjekte oder nach der Seite des Verhältnisses, um die es sich handelt, verständlich wird. So ist es auch von vornherein begreiflich und wahrscheinlich, daß, wie Delitzsch sagt, der ganze Entwickelungsgang des biblischen Begriffes beherrscht wird von dem Begriffe der Heiligkeit Gottes.

Ist nun die Unterschiedenheit und Besonderung gegenüber der Welt die Grundvorstellung, so fragt es sich weiter, welches der positive Inhalt dieser scheinbar rein negativen Vorstellung ist? Wir sagen: scheinbar rein negativ, denn wohl mag das reflektierende Denken auf dem Wege der Negation Begriffe bilden, nie aber der sprachbildende Trieb des Geistes. Es wird sich dabei um die richtige Erkenntnis gerade desjenigen Momentes handeln, in welchem sich die Unterschiedenheit und Besonderung Gottes und dessen, was sein ist, von der Welt in zentraler Weise ausprägt. Daß dies die Welterhabenheit sein sollte (Baudissin), wird nicht dadurch bewiesen, daß die Begriffe „herrlich" und „erhaben" Jes. 64, 10; 63, 15. Jer. 17, 12. Ez. 20, 40. Dan. 11, 45. Ex. 28, 2 in Verbindung mit dem der Heiligkeit erscheinen, wie es sich auch mit der Aufforderung zum Preise des heiligen Namens Jhvhs umgekehrt verhält, als Baudissin annimmt, indem nicht Jhvhs Name heilig, weil preiswürdig, sondern preiswürdig, weil heilig ist, Ps. 99, 3. 5; 103, 1 u. a. Ebenso wenig kann für diese Ansicht geltend gemacht werden, daß Ezechiel Heiligkeit synonym mit Größe, Macht, Herrlichkeit gebrauche. Denn daß dies nicht der Fall ist, lehrt eine genauere Betrachtung der dafür von Baudissin angeführten Stellen, in denen es sich darum handelt, daß Gott seinen durch Israel entheiligten Namen durch Israels Erlösung wieder heilige. Es ist nicht an dem, daß Israels Errettung lediglich als Machtbeweis Gottes angesehen werden will, am wenigsten Ez. 20, 42 vgl. mit V. 39, und noch weniger ist es angesichts des V. 39 zulässig, die Entheiligung des Namens Jhvhs darin bestehen zu lassen, daß Israel Anlaß giebt zur Bezweiflung der Macht Gottes. Die Entheiligung des Namens Jhvhs liegt in der Verkehrung der Erkenntnis Jhvhs, sei es nun, daß Israels Geschick den Völkern Veranlassung giebt, Jhvh zu verkennen und seine Macht zu bezweifeln, oder daß Israels Verhalten den Gott verkennen macht, dem es zu dienen beansprucht Ez. 20, 39. Was die Völkerwelt von Jhvh weiß und wissen will, ist freilich seine Macht. Durch eine Machterweisung wird deshalb Jhvh seinen entheiligten Namen wieder vor ihnen heiligen, womit aber nicht gesagt ist, daß Heiligkeit und Macht oder Überordnung, Welterhabenheit, Weltherrschaft zusammenfallen. Wir sehen vielmehr Ez. 28, 22, daß in der Bethätigung der göttlichen Heiligkeit nicht bloß die Macht Gottes kund werden soll, sondern noch etwas anderes. Dort heiligt sich Jhvh an Sidon durch Gericht; das Gericht aber fordert zwar eine Machterweisung, ist jedoch nicht = Machterweisung, sondern Bethätigung eines sittlichen Verhältnisses bzw. eines sittlich qualifizierten Willens. Die Annahme, daß in den ezechielischen Stellen die Begriffe „heilig" und „erhaben, groß, mächtig" synonym sein sollen, beruht auf einer Verkennung oder Nichtbeachtung des verschiedenen Verhältnisses, in welchem sich die göttliche Heiligkeit offenbart, nämlich vor den Völkern an Israel durch Bundestreue, dagegen an den Völkern durch Gericht über sie selbst. Dazu kommt, daß Heiligkeit ein lediglich israelitischer Begriff ist; was den Völkern als Machterweisung gilt, ist für Israel von dem ihm eigenen Gesichtspunkte aus Bethätigung der göttlichen Heiligkeit. Daraus dürfte unzweideutig erhellen, daß der Begriff der Heiligkeit doch ein wesentlich anderes Moment der israelitischen Gotterkenntnis zum Ausdruck bringt, als das der Erhabenheit. Wenn wir festhalten, daß Heiligkeit ein nur in Israel erkanntes resp. offenbares Verhältnis Gottes

daß wenigstens in diesem Falle der Begriff seine besondere Bedeutung (= vollkommen rein) zunächst in der Anwendung auf Gott erlangt habe und erst von dorther auf Menschen übertragen sei.

Es wird aber in viel größerem Umfange zugegeben werden müssen, daß der Begriff seine eigentümliche vorliegende Bestimmtheit und Fülle von der Anwendung auf Gott her empfangen habe, auch wenn man dabei beharrt, daß der Sprachgebrauch ausgegangen sei von der Anwendung auf Gott-Geweihtes. Denn wenn Heiligkeit thatsächlich ein rein religiöser Begriff ist, so liegt es in der Natur des religiösen Lebens, daß der Sinn, in welchem Gott dieses Prädikat zukommt oder beigelegt wird, sofort den gesamten Sprachgebrauch beherrschen muß, weil ja bei Menschen und Dingen von Heiligkeit nur auf Grund ihrer Verbindung mit Gott und darum in unwillkürlicher Gedankenverbindung mit der göttlichen Heiligkeit geredet werden kann. Dazu kommt noch, daß in dem Begriffe der Heiligkeit sich alles konzentriert, was dem Gott Israels oder dem Gotte der Heilsoffenbarung eigentümlich ist, — man vgl. nur die jesajanische Bezeichnung Gottes als des קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי כָל־הָאָרֶץ Jes. 54, 5. Gerade diese namentlich von Delitzsch anerkannte Thatsache, daß die nähere Bestimmtheit des Begriffs von seiner Anwendung auf Gott herstamme, drängt nun aber weiter zu der Frage, ob nicht doch am Ende von vornherein das Prädikat mindestens gleichmäßig sowohl Gotte als dem, was Gottes ist, beigelegt worden sei? Dagegen spricht nicht der einzige Überrest außerisraelitischen Sprachgebr. in קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה von den Hierodulen als der Gottheit (Astarte) Geweihten, namentlich wenn die Annahme Delitzschs richtig ist, daß auch der Astarte selbst, ja ihr an erster Stelle und dann erst den ihr Geweihten dies Prädikat zukomme. Dafür aber spricht eine andere Erwägung, welche entscheidend sein dürfte. Es ist nämlich allerdings קדוש in erster Linie ein Verhältnisbegriff, *aber nicht das Verhältnis zu Gott, sondern im Gegenteil das Verhältnis zu allem, was sonst ist, also das Verhältnis zur Welt bildet die Grundvorstellung, so daß es sich nicht um ein Verhältnis von unten nach oben, sondern von oben nach unten handelt.* Dies liegt in dem für die Begriffsbestimmung entscheidenden Gegensatz von קָדוֹשׁ und חֹל so sehr auf der Hand, daß es kaum verkannt werden kann. Gerade dieser Gegensatz zu allem, was sonst ist, erklärt es auch, daß קדוש — vielleicht von vornherein — ein rein religiöser Begriff ist, nur von Gott und dem, was Gottes ist, gebraucht. Dies gehört wesentlich zum Begriff. Denn wenn heilig der Gegensatz zu dem, was allgemein ist, wenn es die Verneinung der Zugehörigkeit zur „Welt“ ist, so fragt sich, worauf diese Verneinung beruht. Keine Sprache bildet bloß verneinende Begriffe; sie bejahen alle. Diese Bejahung ist in unserem Falle eben die Zugehörigkeit zu Gott. Damit fallen alle Schwierigkeiten hinweg, welche sonst die Übertragung des Begriffs vom Gottgeweihten auf Gott selbst verursacht. Die überall nicht erst einer späteren Entwickelung angehörige Vorstellung, daß das Gottgeweihte an der göttlichen Heiligkeit partizipiere, erscheint selbstverständlich, denn es ist durch seine Übergabe an Gott oder durch seine Erwählung von Gott in das Verhältnis Gottes zur Welt, zu allem, was sonst ist, eingetreten. Dann aber dürfen wir auch von der Thatsache aus, daß Heiligkeit nur Gott und dem, was Gottes ist, eignet, noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, *daß das Prädikat der Heiligkeit anderen Subjekten als Gott überhaupt nur abgeleiteter Weise zukomme*, wie dies z. B. Deut. 28, 9. 10 unzweifelhaft ist: „Jhvh wird dich ihm zum heiligen Volke aufrichten, wie er dir geschworen hat, ... und alle Völker der Erde werden sehen, daß der Name Jhvhs über dir genannt ist“; vgl. Ps. 46, 5. Num. 17, 2 f. Lev. 27, 14 ff.; 21, 6. 7. Ps. 114, 1. 2. Denn es ist doch ihre Zugehörigkeit zu Gott, welche bewirkt, daß sie wi

Gott der Welt gegenüberstehen, — in ihrem Maße natürlich —, so daß nun sogar eine anscheinende Abschwächung des Begriffes je nach dem Subjekte oder nach der Seite des Verhältnisses, um die es sich handelt, verständlich wird. So ist es auch von vornherein begreiflich und wahrscheinlich, daß, wie Delitzsch sagt, der ganze Entwickelungsgang des biblischen Begriffes beherrscht wird von dem Begriffe der Heiligkeit Gottes.

Ist nun die Unterschiedenheit und Besonderung gegenüber der Welt die Grundvorstellung, so fragt es sich weiter, welches der positive Inhalt dieser scheinbar rein negativen Vorstellung ist? Wir sagen: scheinbar rein negativ, denn wohl mag das reflektierende Denken auf dem Wege der Negation Begriffe bilden, nie aber der sprachbildende Trieb des Geistes. Es wird sich dabei um die richtige Erkenntnis gerade desjenigen Momentes handeln, in welchem sich die Unterschiedenheit und Besonderung Gottes und dessen, was sein ist, von der Welt in zentraler Weise ausprägt. Daß dies die Welterhabenheit sein sollte (Baudissin), wird nicht dadurch bewiesen, daß die Begriffe „herrlich“ und „erhaben“ Jes. 64, 10; 63, 15. Jer. 17, 12. Ez. 20, 40. Dan. 11, 45. Ez. 28, 2 in Verbindung mit dem der Heiligkeit erscheinen, wie es sich auch mit der Aufforderung zum Preise des heiligen Namens Jhvhs umgekehrt verhält, als Baudissin annimmt, indem nicht Jhvhs Name heilig, weil preiswürdig, sondern preiswürdig, weil heilig ist, Ps. 99, 3. 5; 103, 1 u. a. Ebenso wenig kann für diese Ansicht geltend gemacht werden, daß Ezechiel Heiligkeit synonym mit Größe, Macht, Herrlichkeit gebrauche. Denn daß dies nicht der Fall ist, lehrt eine genauere Betrachtung der dafür von Baudissin angeführten Stellen, in denen es sich darum handelt, daß Gott seinen durch Israel entheiligten Namen durch Israels Erlösung wieder heilige. Es ist nicht an dem, daß Israels Errettung lediglich als Machtbeweis Gottes angesehen werden will, am wenigsten Ez. 20, 42 vgl. mit V. 39, und noch weniger ist es angesichts des V. 39 zulässig, die Entheiligung des Namens Jhvhs darin bestehen zu lassen, daß Israel Anlaß giebt zur Bezweiflung der Macht Gottes. Die Entheiligung des Namens Jhvhs liegt in der Verkehrung der Erkenntnis Jhvhs, sei es nun, daß Israels Geschick den Völkern Veranlassung giebt, Jhvh zu verkennen und seine Macht zu bezweifeln, oder daß Israels Verhalten den Gott verkennen macht, dem es zu dienen beansprucht Ez. 20, 39. Was die Völkerwelt von Jhvh weiß und wissen will, ist freilich seine Macht. Durch eine Machterweisung wird deshalb Jhvh seinen entheiligten Namen wieder vor ihnen heiligen, womit aber nicht gesagt ist, daß Heiligkeit und Macht oder Überordnung, Welterhabenheit, Weltherrschaft zusammenfallen. Wir sehen vielmehr Ez. 28, 22, daß in der Bethätigung der göttlichen Heiligkeit nicht bloß die Macht Gottes kund werden soll, sondern noch etwas anderes. Dort heiligt sich Jhvh an Sidon durch Gericht; das Gericht aber fordert zwar eine Machterweisung, ist jedoch nicht = Machterweisung, sondern Bethätigung eines sittlichen Verhältnisses bzw. eines sittlich qualifizierten Willens. Die Annahme, daß in den ezechielischen Stellen die Begriffe „heilig“ und „erhaben, groß, mächtig“ synonym sein sollen, beruht auf einer Verkennung oder Nichtbeachtung des verschiedenen Verhältnisses, in welchem sich die göttliche Heiligkeit offenbart, nämlich v o r den Völkern an Israel durch Bundestreue, dagegen a n den Völkern durch Gericht über sie selbst. Dazu kommt, daß Heiligkeit ein lediglich israelitischer Begriff ist; was den Völkern als Machterweisung gilt, ist für Israel von dem ihm eigenen Gesichtspunkte aus Bethätigung der göttlichen Heiligkeit. Daraus dürfte unzweideutig erhellen, daß der Begriff der Heiligkeit doch ein wesentlich anderes Moment der israelitischen Gotterkenntnis zum Ausdruck bringt, als das der Erhabenheit. Wenn wir erhalten, daß Heiligkeit ein nur in Israel erkanntes resp. offenbares Verhältnis Gottes

zur Welt bz., so muß auch anerkannt werden, daß es sich um die sittliche Bestimmtheit und Wertung dieses Verhältnisses handelt.

Darum kann es auch nicht genügen, die unvergleichliche Erhabenheit zu steigern zur Unverletzlichkeit Gottes, der seine jeder Verunehrung entzogene Majestät bewahrt, und die Heiligkeit dem Abstande Gottes von der Kreatur, der verzehrenden Majestät seines Wesens gleichzusetzen (H. Schultz). Hierbei bleibt ebensowohl die Heiligkeit als Prinzip der heilbringenden göttlichen Selbstbethätigung, wie als zusammenfassende Forderung des Gesetzes unerklärt. Zugleich aber läuft man Gefahr, dem A. T. eine dualistische Weltanschauung aufzubürden, für welche die Kreatur als solche im Gegensatze zu Gott steht. Diese Gefahr ist ausgeschlossen, wenn der Begriff der Heiligkeit nicht die Verneinung der Welt seitens Gottes, sondern ein bestimmtes Verhältnis Gottes zur Welt bezeichnet. So stark auch im A. T. der Unterschied der Kreatur als solcher von Gott betont wird, so wird die Ohnmacht und Geringfügigkeit derselben doch nie auf die Heiligkeit Gottes zurückgeführt; man vgl. gerade die jesajanischen Ausführungen Jes. 40, 11 ff.; 45, 9; 64, 8. Was der Mensch im Anschauen der Heiligkeit Gottes empfindet, ist etwas Anderes, als bloß seine Geschöpflichkeit, Jes. 6.

Dieser Auffassung gerade entgegengesetzt ist die zuerst von Collenbusch, danach von Menken vorgetragene, daß Gott der Heilige sei als der Gott der Verheißung in seiner „zuvorkommenden, sich selbst erniedrigenden Gütigkeit“ (Collenbusch a. a. O., S. 102), welche nur Israel kund geworden und im Evangelium erfüllt sei. „Das Evangelium ist eine Erkenntnisquelle der Heiligkeit Gottes. Das Gesetz ist eine Erkenntnisquelle der Gerechtigkeit Gottes.“ In aller Welt wird Gott erkannt als Gott, als allmächtiger Schöpfer und Herr Himmels und der Erden. Gottes Macht, Weisheit und Güte kann in aller Welt aus den Werken der Schöpfung erkannt werden, Ps. 104, 24; aber Gottes Heiligkeit kann aus den Werken der Schöpfung gar nicht erkannt werden, sondern allein aus den Verheißungen (S. 97 f.). Hier ist zum erstenmal die doppelte Erkenntnis gewonnen und ausgesprochen, daß Heiligkeit ein spezifisch israelitischer und zwar ein heilsökonomischer Begriff sei (s. u.), wenngleich es keinem Zweifel unterliegen kann, daß die schlechthinige Gleichsetzung mit dem Begriffe der Gnade unberechtigt ist. So viel muß den bisher besprochenen Ansichten, namentlich der von H. Schultz, zugestanden werden, daß die in dem Begriff der Heiligkeit zum Ausdruck kommende Unterschiedenheit Gottes von allem, was sonst ist, einen gewissen Gegensatz statuiert und gerade dieses gegensätzliche Verhältnis verschwindet bei Collenbusch und Menken völlig.

Hofmanns Auffassung, daß Gott der Heilige sei „als der schlechthin besondere, in sich geschlossene, welcher im Gegensatze zur Welt, der er nicht angehört, also in seiner Überweltlichkeit der Eigene, sein selbst seiende ist“, steigert die Überweltlikeit oder den Gegensatz zur Welt im Grunde genommen bis zur Negation jedes Verhältnisses zur Welt, wenngleich offenbar die Absicht besteht, für das heilsgeschichtliche Verhältnis Gottes zur Welt die Basis in der freien göttlichen Selbstbestimmung und Bethätigung seines Wesens zu gewinnen. Überdies aber trüge der so gefaßte Begriff zu sehr das Gepräge religionsphilosophischer Spekulation, als daß er seinen Ursprung und seine Geltung auf dem Gebiet des, sei es natürwüchsigen, sei es durch die Offenbarung erzeugten religiösen Lebens haben könnte. Begriffe, welche der religionsphilosophischen Abstraktion entstammen (z. B. das reine Sein, das Absolute), sind irreligiös.

Der Thatsache, daß קָדוֹשׁ ein Verhältnisbegriff ist, wird Delitzsch nicht gerecht wenn er davon ausgeht, daß das Wort auf Gott angewendet besagen müsse, was Got an sich sei, und demgemäß die summa omnisque labis expers in Deo puritas (Quenstedt) bezeichne, wie sich denn überall, wo das Wort mehr als bloßer Verhältnisbegrif

sei, im Sprachbewußtsein mit der Wurzelbedeutung sejunctus die Vorstellung sejunctus ab omni vitio, also labi expers verbinde. Es ist für das israelitische Bewußtsein selbstverständlich, daß Gott an sich das ist und so ist, als was und wie er in seinem Verhältnisse zu Welt erscheint, oder daß die Heiligkeit, welche im Verhältnisse zu Israel erkannt wird, ihm auch an sich und wesentlich eigne, oder daß in der Offenbarung, der Selbsterweisung und Bethätigung Gottes und damit gerade in der Heiligkeit sich das eigentliche und wirkliche Wesen Gottes erschließe, vgl. Jes. 6 mit Ex. 33. 34. Damit ist aber nicht gesagt, daß das Verhältnis zu anderem irgendwo in dem Begriffe der Heiligzurücktrete, wie denn auch Delitzsch selbst wieder „die physische und obenan ethische Fehllosigkeit“, als welche die Heiligkeit überall, wo die Schrift Gott als den Heiligen bekennt, gedacht sein soll, umsetzt in seinen „absoluten Gegensatz zu allem Bösen“. An keiner Stelle der heiligen Schrift ist קָדוֹשׁ etwas anderes als ein Verhältnisbegriff, und gerade das Verhältnis zur Welt ist es, welches überall hervorgehoben werden soll. Fast scheint es, als habe zu jener Auffassung, mit welcher Delitzsch die Definition Diestels: „Normalität des Lebens“, anerkennt, die Sorge um eine Begriffsbestimmung geführt, welche auch abgesehen von der Sünde Geltung behalte. Durch die Kombination der Ansichten von Baudissin und Delitzsch bei Weiß (Neutest. Theol., 4. Aufl., § 45, d, A. 6): Heiligkeit sei „die von aller kreatürlichen, ethischen wie physischen Unreinheit abgesonderte Erhabenheit Gottes“, werden die geltend gemachten Bedenken nicht erledigt.

Ist es richtig, erstlich, daß Heiligkeit ein Verhältnisbegriff ist und zwar das Verhältnis Gottes und dessen, was sein ist, zur Welt bezeichnend, nicht umgekehrt, sowie zweitens, daß es ein spezifisch israelitischer, heilsökonomischer Begriff ist, so liegt die inhaltliche Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mehr fern. Bezeichnet es die Unterschiedenheit Gottes von allem, was sonst ist, so wird damit ein Gegensatz zwischen Gott und Welt ausgedrückt. Ist קָדוֹשׁ, so wie es in der Schrift vorliegt, ein israelitischer Begriff, womit nicht das außerisraelitische Vorkommen des Wortes, sondern nur die Zulässigkeit, von dorther den alttest. Begriff zu verstehen, verneint und nur behauptet ist, daß der biblische Begriff der Heiligeit einen sonderlichen, außerhalb Israels unbekannten Inhalt habe, wobei dann nicht zu vergessen ist, daß die Spuren außerisraelitischen Vorkommens des Wortes äußerst dürftig sind, — so wird es diesen Gegensatz so, wie er sich Israel zum Bewußtsein bringt, bezeichnen. Jedenfalls haben wir es hier mit dem Inhalte dieses Begriffes im israelischen Bewußtsein zu thun. Daß dieser Gegensatz aber für Israel kein anderer ist, als der Gegensatz Gottes zur sündigen Welt oder zur Sünde und zu allem, was mit derselben zusammenhängt, und daß an diesem Gegensatze Geschichte und Prophetie, das Gesetz und das religiöse Leben Israels ihren Mittelpunkt haben, kann nicht verkannt werden, mag man über die Entwickelung des Bewußtseins um diesen Gegensatz denken, wie man will. Es wird nun nur noch darauf ankommen, welche eigenartige oder auch mannigfaltige Gestalt dieser Gegensatz in der Geschichte, den Institutionen und dem Bewußtsein des heilsgeschichtlichen Volkes gewinnt und annimmt.

Dabei wird es kaum möglich sein, eine Entwickelungsgeschichte dieses Bewußtseins bzw. des Begriffes der Heiligkeit aus den alttest. Urkunden etwa von Ezechiel aus zu Jesajah einerseits und dem Gesetz anderseits zu gewinnen. Denn auch abgesehen von der Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Gesetz und Propheten bliebe jedenfalls die Frage offen, wie die etwaige spätere Fixierung des Gesetzes den Begriff im kultischen Sprachgebrauch schon vorgefunden. Daß er demselben auch in früherer Zeit nicht fremd gewesen, sollte man dort nicht leugnen, wo man so großes Gewicht auf den einzigen Überrest außerisraelitischen Sprachgebrauch in קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה legt, der doch dem kultischen

Gebiete angehört. Gesetzt auch, es ließen sich gewisse Schichten in der Verwendung des Begriffes aufzeigen, so wäre damit doch das Lagerungsverhältnis derselben noch nicht gegeben. Vor allen Dingen ist das Nebeneinander nicht sofort ein Nacheinander. Gesteht man aber Offenbarung und demgemäß einen maßgebenden Einfluß derselben auf die Vorstellungen Israels zu, so ist damit zwar eine Entwickelungsgeschichte dieser Vorstellungen unter dem Einfluß der Offenbarung nicht ausgeschlossen; um aber dieselbe darstellen zu können, müßte sowohl das erste Hervortreten des Begriffes sich deutlicher abheben, als auch die Bereicherung und Vertiefung desselben erkennbarer sein, als dies in Wirklichkeit der Fall ist. Denn auch das ist, wie schon gezeigt, nicht an dem, daß wir etwa bei Ezechiel die allgemeinste und noch am wenigsten zugespitzte Fassung des Begriffes hätten. Es läßt sich im Grunde nur unterscheiden zwischen Heiligkeit im sittlich-religiösen und im kultischen Sinne, und die letztere Verwendung des Begriffes verhält sich doch zu jener nur, wie das Besondere zum Allgemeinen. Dem neutest. Gebrauch liegt nicht eine oder die andere besondere Ausprägung des Sprachgebrauchs, sondern der einheitlich angeschaute alttest. Begriff zu Grunde.

Die Heiligkeit Gottes kommt zuerst da zur Sprache, wo die Gegenwart Gottes innerhalb eines von ihm erwählten und für sich bereiteten Volkes beginnt, wo ein geschichtliches Gemeinschaftsverhältnis an die Stelle bisherigen vereinzelten Verkehrs tritt. In der Genesis findet sich קדשׁ oder seine Derivata außer 2, 3 noch nirgend. Zuerst begegnet uns קֹדֶשׁ Ex. 3, 5 in der Erzählung von der Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusch, der doch nicht verzehrt ward, — wie sich ergeben wird, ein vollkommenes, einzigartiges Symbol der Heiligkeit Gottes in Israel. Dann finden wir — abgesehen von Ex. 12, 16; 13, 2 — in Kap. 15, beim Rückblick auf die vollendete grundlegende Heilsthat Gottes an seinem Volke, die erste nachdrückliche Betonung der Heiligkeit Gottes, V. 11: „Wer ist wie du unter den Göttern, Jhvh? Wer ist wie du, herrlich in Heiligkeit, furchtbar an Ruhm, wunderthätig?“ V. 13: „Du hast geleitet mit deiner Gnade das Volk, das du erlöset hast; du hast geführt durch deine Kraft zur Wohnung deiner Heiligkeit.“ V. 17: „Du wirst sie bringen und pflanzen auf den Berg deines Erbes, zu der Stätte, die du zu deiner Wohnung bereitet hast, Jhvh, dem Heiligtum, Herr, das deine Hände bereitet haben. Jhvh wird König sein immer und ewig.“ Die grundlegende Heilsthat Gottes an Israel, die wunderbare Erlösung aus Ägypten ist geschehen: Gottes Heiligkeit ist ebenso im Gericht über Ägypten, wie in der Israel widerfahrenen Gnade offenbar geworden und wird sich weiter in dem königlichen Regieren Jhvhs, des Bundesgottes, entfalten. (Vgl. Dillmann zu Ex. 15, 11 ff. in der 2. Aufl. des Knobelschen Kommentars zu Ex. u. Lev., 1880, S. 157.) Diese zweiseitige Erscheinung der Heiligkeit Gottes, in Gericht und Erlösung, werden wir stets wiederfinden. Von nun an ist Gott in seiner Heiligkeit bei seinem Volke gegenwärtig und die Stätte seiner Gegenwart ist sein Heiligtum, und eben dort soll Israels Wohnung sein (vgl. Jes. 64, 10). Darum muß sich in und an Israel Gottes Heiligkeit offenbaren; Israel muß an ihr teilnehmen. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“, das ist von nun an der Grundton und die Norm der zwischen Gott und seinem Volke bestehenden Verbindung und zwar in dem Sinne, daß das „ich bin heilig“ sich auseinanderlegt als: „ich bin heilig, Jhvh, der euch heiligt“ Lev. 21, 8. Ex. 31, 13.

Die Heiligkeit Gottes, welche sich in gnadenvollen und gleichzeitig gerichtsmäßigen Machtwirkungen zuerst geoffenbart hat, bedingt nunmehr und schafft die Heiligung des Volkes Gottes, indem sie als Prinzip des zwischen Gott und seinem Volke geschlossenen Bundes erscheint, welches sich ebenso in der von Gott gegebenen Lebensordnung Israels als in den göttlichen Führungen des Volkes entfaltet. In den

Lebensordnungen — denn ebenso wohl dem Dekalog wie dem Kultus, also dem gesamten sittlich-religiösen Leben, liegt das „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" zu Grunde Lev. 19, 2 ff.; 20, 8 ff. Die Heiligkeit Gottes und der Stätte seiner Wohnung fordern und ermöglichen zugleich die Versöhnung Lev. 16, 16. 33. Num. 8, 19, die nirgend anderswo geschehen kann als im Heiligtum Lev. 16, 17. 27, und es ist von entscheidender Bedeutung für den Begriff der Heiligkeit, daß das gesamte kultische Leben, dessen Mittelpunkt die Versöhnung ist, auch in der Sprache dies Prinzip abspiegelt: Heiligkeit Gottes und Heiligung sowohl Gottes als dessen, was Gottes ist, speziell des Volkes Gottes. Es darf nur daran erinnert werden, welch hervorragende Stellung die Worte: Heiligtum, heiligen, sich heiligen, in der Sprache des gottesdienstlichen Lebens einnehmen. Es erhellt hier zugleich, wie sehr Gerechtigkeit — das Erfordernis und Ziel des Gesetzes, sowohl des Dekalogs, als des zur Aufrechterhaltung und Durchführung des Dekalogs dienenden Zeremonialgesetzes — das notwendige Korrelat der Heiligkeit ist; vgl. den biblischen Begriff von *δίκαιος*.

Wollten wir allein dabei stehen bleiben, daß die Heiligkeit Gottes die Heiligung des gesamten sittlich-religiösen Lebens seines Volkes bedingt, so kämen wir zu einem im Grunde mit der Gerechtigkeit zusammenfallenden Begriff derselben, und es würde die Weise unerklärt bleiben, in welcher anderweitig von der Heiligkeit Gottes die Rede ist. Es ist außerordentlich wichtig, festzuhalten, daß die Heiligkeit Gottes auch die Heiligung seines erkorenen Volkes schafft, daß das „ich bin heilig", sofort zu dem: „Jhvh, der euch heiligt" wird. Die Heiligkeit Gottes wird zur Heiligung des Volkes (womit nicht gesagt sein soll, daß קדש aufhöre, eine Zuständlichkeit zu bezeichnen, und trans. Bedeutung empfange). Daran schließt sich dann die Ausprägung der göttlichen Heiligkeit in den Führungen des Volkes und dem geschichtlichen Gange der Heilsoffenbarung. Von besonderer Wichtigkeit sind hier die Aussprüche bei Ezechiel: 20, 39—44; 28, 22. 25; 36, 23. 24 ff.; 37, 26 ff.; 39, 7. 25; 38, 16. Durch Gericht wie durch Erlösung und Entsündigung heiligt Gott sich und seinen Namen, den Israel selbst durch seine Sünden verunheiligt, ihm vor den Völkern die Heiligkeit entzogen hat, und ebenso heiligt er sich durch Gericht über die Feinde Israels, die über das Volk zur Strafe gekommen sind und um des Volkes willen den Gott desselben verachtet haben, und das Resultat solcher Selbstoffenbarung Gottes ist: „Ich erzeige mich groß und heilig, und thue mich kund vor den Augen vieler Heiden, und sie sollen erkennen, daß ich Jhvh", Ez. 38, 16. Die Selbsterweisung Gottes in den Führungen und der Geschichte seines Volkes in der Anbahnung und Beschaffung des schließlichen Heiles ist eine Erweisung seiner Heiligeit, welche sich ebenso in der gerichtlichen Bestrafung der Sünde, wie in der mit der Erlösung unzertrennlich zusammenhängenden Entschuldung und Entsündigung kundgiebt, Ez. 36, 23. 25—27. 29—33. Hierher gehört und ist von besonderer Bedeutung die Bezeichnung Gottes als des קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל bei Jesajah, sowie 2 Kön. 19, 22. Ps. 71, 22; 78, 41; 89, 19. Jer. 50, 29; 51, 5. Vgl. Ez. 39, 7: קָדוֹשׁ בְּיִשְׂרָאֵל. Hab. 1, 12 in der Anrede יהוה אֱלֹהַי קְדֹשִׁי. Vgl. namentlich Jes. 54, 5: „Dein Erlöser, der Heilige Israels, Gott der ganzen Welt heißt er." Gott ist der Heilige Israels in seinen Erlösungsthaten, die er bisher an Israel erwiesen hat, deren Folie nur die ihm abgenötigten Gerichtsoffenbarungen sind, während die freie Offenbarung der Heiligkeit auf Erlösung abzweckt, Ps. 78, 42 ff. Er ist es in seiner erwählenden Liebe Jes. 49, 7: לְמַעַן יהוה אֲשֶׁר נֶאֱמָן קְדֹשׁ יִשְׂרָאֵל וַיִּבְחָרֶךָּ, Lev. 20, 26, und wird als solcher sich als גֹּאֵל erzeigen, welche Benennung Jes. 41, 14; 43, 3. 14; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5 dem קְדֹשׁ יִשְׂרָאֵל parallel ist, so daß sie als notwendige Konsequenz desselben auftritt. Er ist die Zuflucht der Verlorenen Jes. 17, 7.

In diesem Ausdruck erscheint wieder die Heiligkeit Gottes als das wesentliche Moment seiner Selbstoffenbarung an Israel, und zwar der Heilsoffenbarung als des schließlichen Zieles seiner Selbstoffenbarung; vgl. Jes. 54, 5. „Groß ist der Heilige Israels“ wird es heißen zur Erlösungszeit Jes. 12, 6. (Die jesajan. Stellen, an welchen das קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל sich findet, sind: Jes. 1, 4; 5, 19. 24; 10, 17. 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19. 23; 30, 11. 12. 15; 31, 1; 37, 23; 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14. 15; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 60, 9. 14; vgl. 29, 23: קְדוֹשׁ־יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יַעֲקֹב.) Es ist dies dieselbe Bedeutung der Heiligkeit Gottes, welche uns bei der grundlegenden Heilsthat der Erlösung Israels aus Ägypten (Ex. 15, vgl. Num. 20, 12. 13. Jos. 3, 5) entgegentritt, die sich in der Erwählung, der Erlösung und den Gnadenführungen Israels offenbart, die gläubig aufgenommen und nicht durch Unglauben entheiligt werden soll, Num. 27, 14. Deut. 32, 51. Es ist sehr bedeutsam, daß der Heiligkeit Gottes auf seiten der Menschen Glaube entsprechen soll, unbedingtes Vertrauen nicht auf die bloße Macht, sondern auf die Liebesmacht, auf die Gnade Gottes. Ganz in demselben Sinne wird von ihr in den Psalmen und anderwärts geredet. Erlösung geht vom Heiligtum und der Heiligkeit Gottes aus; Ps. 20, 3; 77, 14 ff. (vgl. Jes. 65, 25); 106, 47; 98, 1; 102, 20; 103, 1; 105, 3. 42; 145, 21; 22, 4. 5. Jon. 2, 5. 8. Gebet und Dank gedenken ihrer, 2 Chron. 30, 27. 1 Chron. 16, 10. Ps. 30, 5; 97, 12, wie denn auch die Gebetserhörung auf sie zurückzuführen ist Ps. 28, 2; 3, 5; 20, 7. Vgl. Ps. 33, 21: „Wir trauen auf seinen heiligen Namen.“ Jes. 10, 20. Gott schwört bei seiner Heiligkeit, wo es sich um die Vergewisserung seiner erlösenden Liebe, nm die Bestätigung und endliche Ausführuug seiner Heilsverheißung handelt, Ps. 89, 36; 60, 8; 108, 8. Die Heiligkeit Gottes läßt nicht zu, daß er Israel verderbe, Hos. 11, 9. vgl. Jes. 57, 15. Ez. 20, 9 ff., nach welch letzterer Stelle Gott Israel verschont und nicht verworfen hat, um seinen Namen nicht zu entheiligen vor den Völkern, während er andrerseits Israel doch nicht ungestraft gelassen hat V. 14 ff. — 1 Kön. 9, 3—7. 2 Chron. 7, 16. 20. Gott heiligt den Tempel, seine Augen und sein Herz sollen daselbst sein; das Gegenteil der Heiligung ist Verwerfung, so daß also die Heiligkeit Gottes sich in der Erwählung äußert, Lev. 20, 26: „Ihr sollt mir heilig sein, denn ich bin heilig, Jhvh, der euch ausgesondert hat aus den Völkern, daß ihr mein wäret“; vgl. auch Jes. 43, 28; 49, 7. Jon. 2, 5. Außerdem vgl. man noch Stellen wie 1 Sam. 2, 2. Jes. 52, 10. Sach. 2, 17. Ps. 68, 5. Jes. 62, 12. Kurz zu sagen: Gott ist heilig in seiner erwählenden Liebe als Gott der Gnade und der Erlösung.

Nun würde es aber ebenso unrichtig und einseitig sein, die Heiligkeit Gottes mit seiner Gnade und erlösenden Liebe lediglich zu vereinerleien (Collenbusch, Menken) — wobei man den Zusammenhang der Erlösung mit der Erwählung vernachlässigt —, als die gebräuchliche populäre Auffassung einseitig ist, welche nur von dem Zusammenhang des Gesetzes mit der Heiligkeit Gottes ausgeht und demgemäß dieselbe, wenn nicht mit der Gerechtigkeit Gottes zusammenfallen läßt, so doch lediglich als Prinzip der fordernden und strafenden Gerechtigkeit faßt. Es wird dabei unwillkürlich davon abgesehen, daß die Heiligkeit nicht bloß Prinzip des Dekalogs, sondern auch des Zeremonialgesetzes und damit der Versöhnung ist. Darin aber liegt gerade der Einheitspunkt dieser zwiefachen Erweisung der Heiligkeit Gottes. Die Heiligkeit, die das Gesetz nicht bloß aufstellt, sondern selbst das Gesetz Israels ist und zugleich die Erlösung beschafft, erreicht beides, indem sie sich als Prinzip der Versöhnung offenbart, in welcher ebenso die Abstoßung und das Gericht der Sünde, als die rettende und beseligende Liebe sich erweist. Alle Heilsoffenbarung erscheint an das Heiligtum, die Stätte der Versöhnung, gebunden, vgl. Ps. 20, 3

u. a. Durch das Gesetz, den Dekalog sowohl wie das Zeremonialgesetz (über deren innere Einheit s. unter νόμος) will Gott sich Israel bereiten zu seinem Eigentum und seinem Heiligtum, um ihm seine Gnade erweisen zu können, vgl. Num. 8, 19. Die Heiligkeit Gottes, welche sich in der Erlösung Israels so herrlich geoffenbart hat und offenbaren wird, bedingt und schafft auch die Entsündigung des Volkes, Ezech. 36, 23 ff., *denn sie steht im entschiedensten Gegensatz gegen alles sündige Wesen*, welches sie entweder richten oder in anderer Weise hinwegschaffen muß, vgl. die bedeutungsvolle Stelle Jes. 6, wo nicht bloß die Sündenerkenntnis, sondern auch die Entsündigung des Propheten auf die Heiligkeit Gottes zurückzuführen ist. *Es bedarf nur eines Anstoßes, um die heilbringende Offenbarung derselben in ihr Gegenteil zu verkehren*, Jes. 10, 17: „das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme werden“, vgl. mit V. 20: „die Übrigen von Israel und die Entronnenen — — werden sich verlassen auf den HErrn, den Heiligen Israels“. Es ist derselbe heilige Gott, der Israel um der Sünde willen straft und doch wieder verschont und aus dem Gerichte erlöst und in beidem die Heiligkeit seines Namens kund thut, Ezech. 39, 21 ff. Im Gerichte offenbart sich daher event. Gottes Heiligkeit ebenso sehr, wie in Erlösung, vgl. Jer. 25, 30. Mich. 1, 2. Hab. 2, 20. Jos. 24, 19. Lev. 10, 3, so daß sich herausstellt Jes. 5, 16: וַיִּגְבַּהּ יהוה צְבָאוֹת בַּמִּשְׁפָּט וְהָאֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדַּשׁ בִּצְדָקָה. Nur muß man sich hüten die Gerichtsoffenbarung als die eigentliche und wesentliche Erweisung der Heiligkeit zu fassen, da die Offenbarung der Heiligkeit wesentlich der Heilsgeschichte eignet, Heiligkeit innerhalb der Heilsgeschichte zur Erscheinung kommt. Nachdem Ps. 99, 3 alles, was Israel vom Namen Gottes zu sagen weiß, zusammengefaßt ist in dem Ausspruch: „heilig ist er“, vgl. V. 5. 9, wird diese Heiligkeit Gottes vor allem darin erkannt, daß er für Israel „ein Gott ist, der vergiebt und ein Rächer ihrer Thaten“, V. 8. — Dem entspricht das menschliche Verhalten gegenüber der Heiligkeit Gottes. Wie man traut auf seinen heiligen Namen und ihn dadurch heiligt, Ps. 33, 21. Jes. 10, 20, bzw. ihn entheiligt durch Unglauben, Num. 27, 14; Deut. 32, 51, ebenso wiederum muß man ihn heiligen durch Furcht, Jes. 29, 23; 8, 13, vgl. auch Ex. 15, 11. Ps. 99, 3; 111, 5. 9. Prov. 9, 10, damit man ihn nicht entheilige durch Sünden. Das richtige Verhalten gegenüber der Heiligkeit Gottes ist also *jene Verbindung von Furcht und Vertrauen*, die wir durch die ganze heilige Schrift so bedeutsam verkettet finden, z. B. Ps. 130, 4. Mtth. 10, 28 ff. Röm. 11, 22. Phil. 2, 12 ff. 1 Petr. 1, 17 u. a.

Aus allem erhellt, daß *die Heiligkeit Gottes das begründende und gestaltende Prinzip der ganzen Heilsoffenbarung in all ihren Momenten ist*, daß die gesamte Heilsgeschichte vom Gesichtspunkte der göttlichen Heiligkeit aus verstanden und begriffen sein will. Es handelt sich nunmehr darum, durch Zusammenfassung der einzelnen Momente das Wesen der Heiligkeit in der Art zu bestimmen, daß sich daraus jene ihre Bedeutung ergiebt.

Gottes Heiligkeit schließt zwar jede Gemeinschaft der *sündigen* Menschen mit ihm aus (Jes. 6. Jos. 24, 19. 1 Sam. 6, 20. Ex. 19, 22. Num. 4, 15. 20 vgl. Jes. 65, 5), aber *nicht* die Gemeinschaft der Menschheit an und für sich mit Gott. Man kann eher und mit vollem Rechte sagen, sie *fordere* vielmehr die Gemeinschaft mit Gott, indem sie für diese Gemeinschaft etwas Bestimmtes, nämlich Gleichartigkeit fordert. Sie fordert nicht Gleichartigkeit, um dann Gemeinschaft zu gewähren, sondern sie geht Gemeinschaft ein und fordert dann dafür Gleichartigkeit. Der Begriff der Heiligkeit bezeichnet sprachgebräuchlich nicht den Gegensatz Gottes und der Kreatur an sich, sondern der Kreatur wie sie ist, nämlich der sündigen Kreatur. Dieser ausschließenden Bedeu-

tung der Heiligkeit entspricht nun die Thatsache, daß eine Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen nur in der Form der auf Entsündigung und Erlösung abzweckenden Erwählung zustande kommt; — der Ausschließung entspricht die Erwählung, und so kommt die Heiligkeit Gottes geschichtlich zur Erscheinung in der Erwählung seines Volkes, in den daran sich anschließenden Führungen von der Erlösung aus Ägypten an bis zu der für die ganze Welt berechneten, auf Entsündigung und Versöhnung beruhenden Erlösung. Dem Wendepunkt der Geschichte, welcher mit der Ausführung aus Ägypten eingetreten war, in seiner von dem Apostel Paulus Gal. 3, 19 f. dargelegten Bedeutung (s. u. *μεσίτης*) entspricht es, daß gerade hier zuerst Gottes Heiligkeit in ihrer prinzipiellen Bedeutung in die Geschichte eintritt, und ebenso, daß sie sofort in dem Gesetze, der Lebensordnung und den Kultusordnungen sich ausprägt. Nur daß anerkannt werden muß, daß eine gewisse, anfangsmäßige und s. z. s. natürliche Erkenntnis derselben schon vorher vorhanden ist und überall sich findet, wo nur einige Erkenntnis Gottes ist. Darum tritt nirgend die Heiligkeit, auch die erste Erwähnung derselben Ex. 3, 5 nicht, als etwas Unbegriffenes, Fremdes auf. Aber gleich dort ist „das große Gesicht, daß der Dornbusch nicht verbrennt", ein vollkommenes Symbol der Heiligkeit Gottes, wie sie in besonderer Weise nunmehr in und an Israel, dem Volke schließlichen heilsgeschichtlichen Berufes offenbar werden soll, vgl. Jes. 10, 17; 6, 4 ff. Opposition gegen die Sünde — das ist der erste Eindruck, den ein Mensch von der Heiligkeit Gottes empfängt; als positive Opposition aber gegen die Sünde erscheint sie in ihrer heilsgeschichtlichen Erweisung in Gnade und Gericht, wogegen sie in der bloßen Form der Abstoßung als negative Opposition und als identisch mit strafender Gerechtigkeit erscheinen würde. Ausschließung — Erwählung — Entsündigung — Erlösung, in diesen vier Momenten tritt die Heiligkeit Gottes in den Bereich der Menschheit, und man kann sagen, die Heiligkeit Gottes bz. die in der Versöhnung und Erlösung bzw. im Gerichte sich offenbarende Opposition Gottes gegen die Sünde, oder den Gegensatz Gottes gegen die sündige Welt, gegen die Welt wie sie ist, welcher an und für sich jede Gemeinschaft mit derselben ausschließt und nur noch ein Verhältnis freier, erwählender Liebe offen läßt, in welchem sie sich dann in der Heiligung des Volkes Gottes, der Entsündigung und Erlösung desselben erweist oder aber das Gericht vollzieht. Da sie im Gegensatz gegen die Sünde als eigene Reinheit erscheint, so kann man auch sagen, Heiligkeit sei die in der Versöhnung und Erlösung bzw. im Gericht sich offenbarende Reinheit Gottes. Nur tritt der Verhältnisbegriff dabei zurück. Für den Zusammenhang mit dem Begriff der Reinheit spricht besonders die im N. T. so stark ausgeprägte Verbindung beider Begriffe, z. B. 2 Tim. 2, 21. 2 Cor 7, 1. Eph. 5, 26. Hebr. 9, 13. 14. 1 Theff. 4, 7. So gefaßt kommen alle obigen Momente zu ihrem Rechte, daß sich die Heiligkeit erweist ebenso in richtender d. h. strafender Gerechtigkeit, wie in erwählender, rettender, reinigender und erlösender Liebe, und so erscheint sie in Wirklichkeit als das treibende und gestaltende Prinzip der Heilsoffenbarung, der Heilsgeschichte, ohne dessen Erkenntnis ein Verständnis der letzteren unmöglich ist, durch dessen Erkenntnis sie aber erst ihr volles, helles Licht empfängt. So auch erhellt ebenso die nahe Verbindung, die zwischen Heiligkeit und Gerechtigkeit besteht, wie der Parallelismus zwischen Heiligkeit und Herrlichkeit Jes. 6, s. *δόξα*. Gott ist Licht — dies ist ein vollkommener neutest. Ausdruck für die göttliche Heiligkeit 1 Joh. 1, 5, sobald man der Begriff des Lichtes entsprechend dem Vorgang des A. T. und nicht im intellektuellen Sinne faßt. Vgl. Delitzsch zu Jes. 57, 15: „Sanctus — dieser Name ist das Fazit seiner in Liebe und Zorn, Gnade und Gericht sich vollziehenden, heilsgeschichtlichen

Offenbarung.“ Ferner vgl. man den für den Begriff der göttlichen Heiligkeit, wie er in dem Bewußtsein der israelitischen Gemeinde lebte, außerordentlich wichtigen Ps. 99: „ein irdisches Echo des seraphischen Trishagions“, wie Delitzsch ihn nennt.

Indem nun Gottes Heiligkeit heilsgeschichtlich als Heiligung offenbar wird, ergiebt sich auch, in welchem Sinne dasjenige heilig oder geheiligt ist, was Gott durch erwählende Liebe sich zueignet, nämlich sofern an demselben durch diese erwählende Zueignung die göttliche Heiligkeit, seine die Sünde ausschließende resp. hinwegschaffende Liebe kund werden soll, oder sofern es in den gleichen Gegensatz zur Welt gesetzt, der Weltgemeinschaft entnommen und in die Gemeinschaft des heiligen Gottes versetzt wird, vgl. Jes. 4, 3. 4. Es ist eins, ob das Volk Israel (Jer. 2, 2: יִשְׂרָאֵל קֹדֶשׁ לַיהוה), der Sabbath, der Tempel, die Priesterschaft heilig genannt wird: in jedem auf Erwählung beruhenden Gemeinschaftsverhältnis hat das Objekt der Erwählung in seinem Maße an der Heiligkeit teil. Ja es kann auch das חֵרֶם heilig oder geheiligt genannt werden, Lev. 27, 28, nicht etwa insofern daran das ausschließende Moment der göttlichen Heiligkeit offenbart wird, sondern sofern es von Gott oder für Gott aller menschlichen Gemeinschaft entzogen ist, s. *ἀνάθεμα*. Von Wichtigkeit hierfür ist die anscheinend widersprechende Anschauung, daß, wenn Gott etwas dahingiebt ins Gericht, etwas verwirft, was er zuvor erwählt hatte (s. *ἐκλέγεσθαι*), demselben die Heiligkeit entzogen wird, Jes. 43, 28, vgl. Jon. 2, 5. 2 Chron. 7, 20. Das חֵרֶם ist heilig, weil es Gotte preisgegeben ist und so allerdings die Aussonderung für Gott mit dem Heiligen gemein hat, aber auch nur dies. Zwar bezeichnet das Attribut der Heiligkeit auf kreatürlicher Seite an und für sich noch keine sittliche Qualität, hat jedoch eine solche im Gefolge, da es auf Heiligung beruht und dieselbe nicht zu denken ist ohne Reinigung und Entsündigung, Ezech. 19, 22. Num. 17, 2. Jes. 4, 3. 4. 2 Chron. 30, 15. 17. Num. 6, 11. 2 Chron. 29, 5. 6. Lev. 8, 15; 16, 19; 11, 44. 45. Vgl. Ps. 15, 1 ff.

Ebenso wird nun, was Menschen Gotte zueignen, mit ihm in Verbindung bringen, für ihn bestimmen u. s. w., geheiligt. So die Erstgeburt Ex. 13, 2. Num. 3, 13; 8, 16. 17. Deut. 15, 19, die Freistädte Jos. 20, 7, und alles, was Gott dargebracht wird, Lev. 27, 15. 16. 19 (gegenüber גאל); Ex. 28, 38. 2 Esr. 8, 28. 2 Chron. 29, 19. Wo Menschen sich oder andere dem HErrn heiligen, geschieht es durch Opfer und Reinigung, Entsündigung und Versöhnung, 2 Chron. 29, 19. Hiob 1, 5. Ex. 19, 10 ff.

Noch ist übrig zu erwähnen, daß, wo Menschen das heiligen, was Gottes ist, seinen Namen u. s. w., sie demselben nicht erst etwas Besonderes beilegen, sondern sie verfahren damit, gebrauchen und verwerten es der Heiligkeit Gottes entsprechend in Glauben und Furcht, während sie es entheiligen durch Sünde und Unglauben, s. *ἁγιάζω*.

Dies wären die Grundzüge des alttest. Begriffes der Heiligkeit, wie er auch im N. T., nur der Beschränkung auf Israel entkleidet, wiederkehrt. Bemerkenswert ist es, daß *ἅγιος* und seine Derivate in den Apokr. verhältnismäßig selten sich finden; als Prädikat Gottes erscheint *ἅγιος* nur 3 Mcc. 5, 13; 6, 1; 7, 10: *ὁ ἅγιος θεός*; wichtig ist 6, 29: *τὸν ἅγιον σωτῆρα θεὸν αὐτῶν εὐλόγουν*. Substantiviert ohne jeden Zusatz Sir. 23, 9. Bar. 4, 22. 37; 5, 5. Tob. 12, 12. 15 (wie im A. T. nur Jes. 40, 25. Hiob 6, 10. Hab. 3, 3). Sir. 48, 20: *ὁ ἅγιος ἐξ οὐρανοῦ* (vgl. Luc. 11, 13: *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ*). Ohne Artikel (wie Jes. 40, 25) Sir. 4, 14; 43, 10; 47, 8. Tob. 13, 9. — *ἅγιος ἐν ἁγίοις* 3 Mcc. 2, 2. 21. Mit *τὸ ὄνομα* verbunden Sir. 47, 10. Sap. 10, 20. Tob. 3, 11; 8, 5. *τὸ πν. τὸ ἅγ.* Sus. 44. *τὸ ἅγ. σου πν.* Sap. 9, 17. Weiter ist in den Apokr. eigentümlich das substantivierte *ἅγιος* von Menschen, und zwar von den Priestern Sir. 7, 31; 45, 24, von Moses und Aaron Sap. 11, 1. 6, von den er-

wählten Knechten Gottes überhaupt Sir. 42, 17; 45, 2 (vgl. 2 Petr. 1, 21), vom Volke Israel Tob. 8, 15 (vgl. verbunden mit *ἔθνος* Sap. 17, 2. Sir. 49, 12. *λαός* 2 Mcc. 15, 24. 3 Mcc. 2, 6). So nur selten im A. T. (s. u.). Von den Frommen Sap. 5, 5; 18, 9, — wie vielleicht Ps. 16, 3; 34, 10. Dies die wesentlichsten Eigentümlichkeiten des Sprachgebr. der Apokr.

C. Neutestamentlicher Sprachgebrauch.

Ἅγιος wird im N. T. gebraucht **1)** von Gott und dem Geiste Gottes (von Christo s. unter 2). Es darf auffallend erscheinen, daß das Prädikat der Heiligkeit von Gott so selten im N. T. ausgesagt wird. Außer dem Citate des Trishagion Jes. 6, 3 in Offb. 4, 8 — welches nicht direkt als Citat auftritt — und von Lev. 11, 44; 19, 2 in 1 Petr. 1, 15. 16: *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε, διότι γέγραπται ὅτι ἅγιοι ἔσεσθε ὅτι ἐγὼ ἅγιος*, sowie Ps. 99, 3 und 111, 9 in dem Lobgesang Marias Luc. 1, 49: *ἐποίησέ μοι μεγάλα ὁ δυνατός, καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς κτλ.* (vgl. Ps. 77, 14 f.; 98, 1. Ex. 15, 11. Jes. 3, 5), findet es sich nur in den johann. Schriften und gehört zu den eigentümlichen Anschlußpunkten derselben an das A. T. — Joh. 17, 11: *πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου.* Offb. 6, 10: *ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρινεῖς καὶ ἐκδικεῖς κτλ.* 1 Joh. 2, 20: *χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου.* (Stier, Reden Jesu 5, 420 ff., sieht in dem *πάτερ ἅγιε* Joh. 17, 11 den „Zusammenschluß des alt- und neutest. Ausdrucks in eine neue Formel, welche das tiefste Wort bisheriger Offenbarung mit dem jetzt geoffenbarten als gleichbedeutend [?] in Eins setzt“.) Aus dieser Thatsache aber zu schließen, die Heiligkeit Gottes verschwinde auf dem Boden des N. T. (Diestel), würde im hohen Grade voreilig und unrichtig sein und vor allem den Unterschied zwischen der alt- und neutest. Erscheinung der Heiligkeit verkennen. Denn abgesehen von der ersten Bitte im Gebet des HErrn Mtth. 6, 9 (s. u. *ἁγιάζω*) sowie davon, daß die von Gott ausgehende Heiligung eine so bedeutende Stelle einnimmt im N. T. — s. unter 2 —, ist gerade das sehr bedeutsam und der erst im N. T. sich entfaltenden Fülle Gottes, sowie dem Verhältnis der neutest. zur alttest. Offenbarung, der Heilsgegenwart zur Heilsverheißung vollkommen entsprechend, daß die Heiligkeit im N. T. *κ. ἐ.* Prädikat des Geistes Gottes ist, und zwar sowohl, wie er die Offenbarung Gottes auf jeder Stufe trägt und vermittelt, als wie er als neue göttliche Heilsgegenwart und Lebenskraft in die Menschheit eingetreten ist, s. *πνεῦμα* 2, d, vgl. *ἀνακαίνωσις πν. ἁγ.* Tit. 3, 5; *ἁγιασμός πνεύματος* 2 Thess. 2, 13. 1 Petr. 1, 2. Während im A. T. der Geist Gottes nur Ps. 51, 13. Jes. 63, 10. 11 heiliger Geist genannt wird, ist *τὸ πνεῦμα ἅγιον* durchgehende Bz. des Geistes im N. T., wie רוּחַ הַקֹּדֶשׁ in der Synagoge, und dies ist der nunmehr im heiligen Geiste verwirklichten Heilsgegenwart des Gottes vollkommen gemäß, dessen Heiligkeit die Heiligung seines Volkes ist. Denn Gottes Wesen konzentriert sich in seinem Geiste (1 Cor. 2, 11), weshalb durch denselben auch alle Offenbarung geschieht. Sofern nun die Heiligkeit das charakteristische Moment des Wesens Gottes in seiner Offenbarung ist, eignet dieselbe neutestamentlich speziell dem Geiste Gottes, Mtth. 1, 18. 20; 3, 11; 12, 32; 28, 19. Marc. 1, 8; 3, 29; 12, 36; 13, 11. Luc. 1, 15. 35. 41. 47. 67 u. s. w., und dies dürfte maßgebend sein für das Verständnis dessen, was Christus von der Sünde wider den heiligen Geist sagt, Mtth. 12, 32 u. Parall., denn sie ist Verwerfung der Heilsgegenwart Gottes und darum unvergeblich, vgl. Mtth. 12, 28.

2) Von Menschen und Dingen, die in dem durch die Heiligkeit Gottes bedingten und geschaffenen Verhältnisse zu Gotte stehen, sei es, daß Gott sie zu seinem Dienst, zu

Vermittelung seines Werkes erlesen, sei es, daß Gottes Heiligkeit ihnen zur Heiligung geworden und sie in die Gemeinschaft des erlösenden Gottes, des Gottes des Heiles aufgenommen sind. Daher verbunden mit *ἐκλεκτός* und *ἠγαπημένος* Col. 3, 12, vgl. Luc. 23, 35; 9, 35. Marc. 1, 24. Eph. 1, 4. Als Adj. mit *ἀνήρ* verbunden Marc. 6, 20 von Johannes dem Täufer neben *δίκαιος* (vgl. 2 Kön. 4, 9), *προφῆται* Luc. 1, 70. Act. 3, 21; *ἀπόστολοι* Eph. 3, 5. 2 Petr. 1, 21 Rec.: *ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι* (statt *ἀπὸ θυ ἀ.*), um die betreffenden Personen teils im allgemeinen nach ihrer Gemeinschaft mit dem heiligen Gott (Marc. 6, 20), teils als Diener des auf der göttlichen Heiligkeit ruhenden, in ihr sich entfaltenden Heilsratschlusses zu bezeichnen, vermöge welchen Verhältnisses sie ihrerseits erwählte Träger der göttlichen Heiligkeit sind. So heißt *κ. ἐ.* Christus *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* Marc. 1, 24. Luc. 4, 34. Joh. 6, 69; vgl. Act. 3, 14: *ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος*. 4, 34: *ὁ ἅγιος παῖς σου Ἰς*, wie im A. T. der Hohepriester Ps. 106, 16: קְדוֹשׁ יהוה. Vgl. חָסִיד Deut. 33, 8. Ps. 16, 8, s. u. *ὅσιος*. — In demselben oder analogem Sinne ist *ἅγιος* auch Epitheton zu *κλῆσις* 2 Tim. 1, 9; *διαθήκη* Luc. 1, 72; *γραφαί* Röm. 1, 2; *νόμος, ἐντολή* Röm. 7, 12. 2 Petr. 2, 21; *τόπος* Act. 21, 28. Mtth. 25, 15 u. a. — Sofern Gottes Heiligkeit zur Heiligung geworden und die Gläubigen der sündigen Weltgemeinschaft entnommen und in die Gemeinschaft des erlösenden Gottes (nicht im allgemeinen in die Gemeinschaft Gottes) aufgenommen sind, kommt auch ihnen das Prädikat *ἅγιοι* zu, welches gerade das Besondere zum Ausdruck bringt, das denen widerfahren ist, die in der Gemeinschaft und dem Besitze des neutest. Heiles sich befinden, vgl. *ἁγιάζειν*. Bedeutsam und der gefundenen Bedeutung des Begriffes der Heiligkeit entsprechend ist die Verbindung *ἅγιοι καὶ πιστοὶ* Eph. 1, 1. Col. 1, 2, vgl. Apok. 13, 10: *ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων*; ebenso die oben angeführte Verbindung mit *ἐκλεκτοί* und *ἠγαπημένοι* Col. 3, 12. Eph. 1, 4; *κλητοὶ ἅγιοι* 1 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7. Dafür, daß es sich um etwas handelt, was den Betreffenden widerfahren ist resp. widerfährt, ist sehr bedeutsam Apok. 20, 6: *μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ*. Vgl. 1 Petr. 2, 5: *ἱεράτευμα ἅγιον*. V. 9: *ἔθνος ἅγιον*. Eph. 2, 19: *συμπολῖται τῶν ἁγίων*. 2 Thess. 2, 13: *εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς — εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*. Die Benennung der Gläubigen — der Christen — durch *ἅγιοι* — vollständig *οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ* Act. 9, 13 —, welche sich in der Apostelgeschichte, den paulin. Briefen und dem Hebräerbriefe findet, entspricht nicht sowohl dem hebr. קְדוֹשִׁים, welches als Bezeichnung des Volkes Gottes äußerst selten ist (nur Deut. 33, 3. Ps. 16, 3; 34, 10. Dan. 7, 21; 8, 24, vgl. 7, 18. 22. 25; anders Jer. 2, 3: קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוה), als vielmehr חֲסִידִים, dessen Übertragung durch das von den LXX gewählte *ὅσιος* nicht in den Sprachgebr. des N. T. übergegangen ist. Im A. T. eignete sich קְדוֹשִׁים deshalb nicht zur Bz. des Volkes Gottes, weil קָדוֹשׁ in seiner Anwendung auf dasselbe die Heiligkeit mehr als Gesetz denn als Gut geltend machte (Lev. 19, 2 u. s. w.), wogegen חֲסִידִים die dem Volke widerfahrene erwählende Liebe in den Vordergrund stellt. Aus demselben Grunde konnten die LXX sich nicht veranlaßt sehen, חסידים durch *ἅγιοι* wiederzugeben, während im N. T., entsprechend der als Erlösung in die Welt eingetretenen Heiligkeit, *ἅγιοι* unbedenklich zur Bezeichnung der neutest. Glieder des Volkes Gottes gebraucht werden konnte, ohne daß dadurch das Moment der erwählenden Liebe zurückgedrängt würde. Man hat nun behaupten wollen, an einigen Stellen sei *οἱ ἅγιοι* Ehrenname oder auch partikularistische Bezeichnung der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem, und es ist richtig, daß 1 Cor. 16, 1 vgl. V. 3. 2 Cor. 8, 4; 9, 1. 12 *οἱ ἅγιοι* die jerusalemische Gemeinde, speziell ihre Armen meint. Es ist jedoch durch nichts begründet, daß diese Bz. der jerusalemischen Gemeinde vor anderen eignen soll, sei es um sie als Muttergemeinde zu ehren, oder um sie nach ihrem Orte, nach der „im A. wie im N. T. — Ps. 16, 3 LXX. Jes. 14, 2.

Sach. 2, 16. Mtth. 4, 5; 27, 53. Apok. 11, 2; 20, 9; 21, 2. 10 — gepriesenen Heiligkeit ihrer Wohnstätte" zu bezeichnen (Kurtz, Hebräerbr., S. 46). Denn nur in ganz bestimmtem Zusammenhange bz. *οἱ ἅγιοι* die jerusalemische Gemeinde, in einem Zusammenhange, der mit einer besonderen Ehre derselben u. s. w. nichts zu thun hat, nämlich nur, wo es sich um eine Steuer für die Armen derselben handelt, und überall ergiebt wiederum wie Röm. 16, 25. 31. 1 Cor. 16, 1. 3 nur der Zusammenhang oder wie 2 Cor. 8, 4; 9, 1. 12 vgl. mit 1 Cor. 16, 1. 3 die geschichtlichen Verhältnisse, daß die Heiligen der jerusalemischen Gemeinde gemeint sind, vgl. Röm. 15, 25. 31. Daß aber *διακονεῖν τοῖς ἁγίοις* Röm. 15, 25, *ἡ διακονία ἡ εἰς τοὺς ἁγίους* 2 Cor. 8, 4 nicht schon an und für sich, sondern nur im Zusammenhang des Kontextes die Armen der Gemeinde zu Jerusalem meint, erhellt Röm. 12, 13: *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες*, sowie 1 Cor. 16, 15: *εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς*, vgl. Röm. 16, 1, wo nichts auf diese Beschränkung führt, so daß es ein voreiliger Schluß ist, wenn man auch Hebr. 6, 10: *διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες* jerusalemische Christen bezeichnet sein läßt, am wenigsten damit zu beweisen, daß es andernfalls etwa *πᾶσι τοῖς ἁγ.* wie Col. 1, 4. Philem. 5. Eph. 1, 15 heiße müsse. Der Ausdruck *διακονεῖν τοῖς ἁγίοις* u. ähnl. wird gebraucht von der Unterstützung der armen Christen, darum auch je nach dem Zusammenhange von der Unterstützung der Christen in Jerusalem, ohne daß darum das Prädikat *ἅγιοι* irgendwie auf diese beschränkt gedacht wird. — — Es betont *ἅγιος* aber nicht lediglich das Verhältnis zu Gott, sondern auch das entsprechende sittliche Verhalten, oder vielmehr, wie es auch im Begriff liegt, das Verhältnis zur Welt resp. zur Sünde, wie 1 Petr. 1, 15. 16: *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε κτλ.* vgl. 2, 11 f.; 4, 3 f.; 3, 5: *οὕτως γάρ ποτε αἱ ἅγιαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεὸν ἐκόσμουν ἑαυτάς.* Apok. 14, 12: *ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰυ*; 19, 8: *τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων.* Eph. 5, 3: *καθὼς πρέπει ἁγίοις·* vgl. auch *φίλημα ἅγιον* Röm. 16, 16. 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. 1 Theſſ. 5, 26. Überhaupt ist die durch die göttliche Heiligung hergestellte und erforderte oder die religiös bewirkte und bedingte sittliche Qualität nicht auszuschließen. 1 Cor. 7, 24: *ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι.* Eph. 1, 4: *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ.* 5, 27. Col. 1, 22: *παραστῆσαι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ* u. a. Vgl. *ἁγιασμός, ἁγιωσύνη.* — *Τὸ ἅγιον* bz. Hebr. 9, 1 wie bei den LXX Num. 3, 38. Ex. 28, 30; 39, 1. 1 Kön. 8, 10 das Heiligtum d. i. den Tempel, wofür sonst im N. T. wie schon in den Apokr. das von den LXX gemiedene *ἱερόν* gebraucht wird, welches aber Hebr. 9, 1 unmöglich war. Vgl. unter *ἱερός*. Neben dem Sing. (welcher auch je nach dem Zusammenhange nur einen Teil des Tempels, entweder wie Ex. 26, 33 das Heilige, oder wie Lev. 16, 16. 17. 20. 23. 27. Ez. 41, 23 das Allerheiligste bz.) gebrauchen die LXX auch den Plur. *τὰ ἅγια* als Bz. des Tempels, jedoch in den geschichtlichen Büchern nur selten (Lev. 21, 12. Num. 3, 29), dagegen in den prophetischen Büchern, namentlich Jesaias und Ezechiel, fast ausnahmslos. Ebenso der Hebräerbr. 8, 2; 9, 8. 12. 24. 25; 10, 19; 13, 11, wo an keiner Stelle eine Nötigung vorliegt, es, wie dies der Zusammenhang Ez. 41, 21 an die Hand giebt, vom Allerheiligsten zu verstehen (gegen Bleek, de Wette, Lünemann, Delitzsch). Denn es handelt sich nicht um einen Unterschied im Heiligtum, sondern um dieses überhaupt als Stätte der Gegenwart Gottes. Vgl. namentlich 9, 8 und Hofmann z. d. St. Dagegen 9, 2. 3 bz. es, wie *τὸ ἅγιον* Ex. 26, 33 das Heilige im Unterschiede vom Allerheiligsten. — Mtth. 7, 8: *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν* steht es wie Lev. 22, 14 von heiliger Speise, gewöhnlich *τὰ ἅγια*, Lev. 22, 2. 3. 4 u. ö.

Ἁγιότης, ἡ, Heiligkeit; wie alle Derivata von ἅγιος der Prof.-Gräc. fremd; außer 2 Mcc. 15, 2 auch nicht in der alttest. Gräc. Im N. T. nur Hebr. 12, 10 im sittlichen Sinne: *ὁ δὲ* (sc. *πατὴρ τῶν πνευμάτων*) *παιδεύει ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ*. Vgl. V. 11. 2 Mcc. 15, 2 im heilsgeschichtlichen Sinne, indem der Sabbath bezeichnet wird als *ἡ προτετιμημένη ὑπὸ τοῦ πάντα ἐφορῶντος μεθ' ἁγιότητος ἡμέρα*. — Lchm. liest das Wort noch 2 Cor. 1, 12, wie auch Tr. W. Tdf.[8], während Tdf.[7] die Lesart *ἐν ἁπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ* mit dem Bemerken verteidigte: „probabilius est *ἁγιότητι*, utpote quod esset multo plus quam *ἁπλότητι*, aliena manu inlatum quam sublatum esse". Besser v. Hofmann: *ἁπλότης* habe gar leicht als ungeeignet erscheinen können, um als Eigenschaft Gottes genannt zu sein. Hinzufügen könnte man noch, daß bei der Lesart *ἁγιότητι* das schwächere Wort *εἰλικρινείᾳ* an die zweite Stelle zu stehen komme. Dennoch erklärt sich der Ersatz des seltenen *ἁγιότης* durch *ἁπλότης* leichter, als umgekehrt. Gegenüber dem folgenden: *οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκ.* und als Synonymum von *εἰλικρινεία* in diesem Gegensatze mußte *ἁγιότης* entschieden auffallender erscheinen, während als diesem Gegensatze entsprechend und mit *εἰλικρινεία* sich viel leichter zu einem Begriffe verschmelzend fast unwillkürlich das paulin. *ἁπλότης* sich darbot. So gewichtig darum auch die Zeugen für *ἁπλότης* sind, namentlich durch das Eintreten der Peschito, so scheint dennoch der unter anderen von ABC vertretenen Lesart *ἁγιότης* der Vorzug gegeben werden zu müssen. Auch in der kirchl. Gräc. selten.

Ἁγιωσύνη, ἡ, Heiligkeit. Die Schreibung schwankt zwischen *ο* u. *ω*, obwohl das richtigere *ω*, wie *ἱερωσύνη*, *ἀγαθωσύνη*, *μεγαλωσύνη*, weil eine kurze Silbe vorhergeht. Es ist selbstverständlich nicht von *ἁγιοῦν* = *ἁγιάζειν* abzuleiten (Valck.), sondern von ἅγιος, und bz. Heiligkeit, nicht Heiligung, was nicht nachzuweisen. LXX nur Ps. 97, 12 = קֹדֶשׁ, Ps. 96, 6 = עֹז, Ps. 30, 4; 145, 5 = הוֹד. 2 Mcc. 3, 12: *πιστεύειν τῇ τοῦ τόπου ἁγιωσύνῃ*. Clem. Alex. Paed. 3, p. 110, ed. Sylb.: *ἁγιωσύνην ὑποκρίνεσθαι*. Im N. T. nur an drei Stellen, nämlich a) Röm. 1, 4 von der die Heilsgeschichte durchwaltenden und bestimmenden göttlichen Heiligkeit, wie sie durch den heiligen Geist sich schließlich in und an Christo manifestiert hat: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, gegenüber *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα*, wo es sich nicht um den Gegensatz natürlicher und sittlicher Qualität oder menschlicher und göttlicher Natur handelt (R. Schmidt: *πν.* als Quelle der *ἁγιωσύνη*, ähnlich Hofmann, nur daß er *ἁγ.* nicht im sittlichen, sondern im theokratischen Sinne faßt), sondern um den Gegensatz menschlicher und göttlicher Bedingtheit, vgl. Gal. 4, 23. 29. 1 Tim. 3, 16. Es heißt nicht einfach *κατὰ σάρκα* — *κατὰ πνεῦμα*, womit hier ein in der Person Christi sich stoßender Gegensatz aufgestellt sein würde, sondern *πν. ἁγιωσύνης*, um den Geist zu benennen, welcher alle Gottesoffenbarungen und Gotteswirkungen vermittelt und in Kraft dessen Christus als *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* erwiesen ist von der Auferstehung her; und es heißt *πν. ἁγιωσύνης*, nicht *ἅγιον*, um den eigentümlichen Gegensatz dieses göttlichen *πνεῦμα* zur *σάρξ* so stark hervortreten zu lassen, daß an den in dem menschlichen Personleben sich stoßenden Gegensatz von *πνεῦμα* u. *σάρξ* nicht gedacht werden kann. Denn *πν. ἁγιωσύνης* ist offenbar geflissentlich dem רוּחַ הַקֹּדֶשׁ nachgebildet und dies bz. stets den Geist Gottes in seiner sonderlichen Wirksamkeit im Bereiche heilsgeschichtlichen Wirkens. Ganz unmöglich und ungeschichtlich ist die Auffassung von B. Weiß, der Ausdruck *πν. ἁγιωσύνης* solle den Geist, der ursprünglich in Christo war, von dem durch ihn mitgeteilten *πν. ἅγιον* unterscheiden. Dabei wird die Bedeutung des heiligen Geistes für Christus vollständig

verkannt, denn die Erweisung der messian. Gottessohnschaft Christi beruht auf der ihm zu teil gewordenen Geistesausrüstung, auf dem Geiste seines Berufes, nicht dem persönlichen Lebensprinzip. Die Auffassung von Weiß steht in Gegensatz zu der durchgängig sich gleichbleibenden Weise der neutest. Schriftsteller von dem heiligen Geiste in Bezug auf Person, Geschichte und Werk Christi zu reden. Vgl. *πνεῦμα*, 2, c. — **b)** von menschlicher Heiligkeit, die sich im sittlichen Verhalten zu bekunden hat: 1 Thess. 3, 13: *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ* (vgl. Eph. 1, 4; 5, 27. Col. 1, 22). 2 Cor. 7, 1: *ἐπιτελεῖν τὴν ἁγιωσύνην*, ein Ausdruck wie *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, τὴν ἀλήθειαν*, — die Heiligkeit vollständig erweisen.

Ἁγιάζω, heilig machen, heiligen, LXX = קדשׁ und seinen Derivaten; Ex. 29, 33. 36 = כפר Pi. u. Pu., und Lev. 25, 11. Num. 6, 11. Am. 2, 11 = נזר, נָזִיר. In der Prof.-Gräc. entspricht diesem, wie alle Derivata von *ἅγιος* nur in der bibl. Gräc. sich findenden Worte *ἁγίζω* = weihen, z. B. Altäre, Opfer, d. i. für die Götter bestimmen, darbringen; überhaupt = opfern. Das Simplex ist im ganzen sehr selten, indem meist *καθαγίζειν* gebraucht wird. Pind. Ol. 3, 19: *βωμῶν πατρὶ ἁγισθέντων*. Soph. Oed. C. 1491: *Ποσειδαονίῳ θεῷ βούθυτον ἑστίαν ἁγίζων*. Dion. Hal. Ant. Rom. 1, 57: *Αἰνείας δὲ τῆς μὲν υἱὸς τὸν τόκον — τοῖς πατρῴοις ἁγίζει θεοῖς*. 4, 2: *τὰς ἀπὸ τῶν δείπνων ἀπαρχὰς ἁγίζουσιν*. Das biblische *ἁγιάζειν* unterscheidet sich davon nicht unbedeutend, sofern es selten vom Opfer selbst steht, häufiger von dem, was durch das Opfer bewirkt wird, überhaupt aber s. v. a. mit Gott in die seiner Heiligkeit entsprechende Verbindung setzen. Damit solche Heiligung zustande komme, ist ein Opfer erforderlich; Hebr. 10, 29: *ἐν τῷ αἵματι τῆς διαθήκης ἡγιάσθη*. 13, 12: *ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν*. 10, 10: *ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰυ Χυ ἐφάπαξ*. Daher auch die Verbindung mit *καθαρίζειν*, welches die Zuwendung der Sühne an das Subj. bz. und in der Mitte steht zwischen *ἱλάσκεσθαι* und *ἁγιάζειν*, s. unter *καθαρίζω*. Ex. 29, 36 f. 2 Tim. 2, 21. 2 Cor. 7, 1. Eph. 5, 26 u. a. Vgl. Hebr. 9, 13: *τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*. Da *ἅγιος* im Gegensatze steht zu *κοινός*, so kann das *ἁγιάζειν*, wenn das Objekt ein *κοινόν* ist, nicht stattfinden ohne eine *ἀφορίζειν*, d. h. ohne es der Weltgemeinschaft zu entnehmen. Jedoch erschöpft dies den Begriff nicht weder nach Seiten des mit dem *ἁγιάζειν* gesetzten Verhältnisses zu Gott, noch nach Seiten des Verhältnisses zur Welt oder zu allem, was sonst ist. Dies gilt auch für Stellen, wie Jer. 12, 3. Lev. 20, 26; vgl. 1 Chron. 23, 13: יִבָּדֵל אַהֲרֹן לְהַקְדִּישׁוֹ. Deshalb ist es falsch, *ἁγιάζειν* durch *ἀφορίζειν* zu erklären, wie in der kirchl. Gräc. geschieht; cf. Schleusner s. v.: „Propria hujus verbi significatio, unde omnes translatae profectae sunt, haec est, ut notet: Separare aliquid a communi et profano usu et in peculiarem, maxime sacrum usum secernere, ac sit i. q. *ἀφορίζειν*, quo ipso verbo a Theodoreto ad Joel 3, 9 explicatur." Ebenso Suicer, Bretschneider u. a. Seltener wird es durch *δοξάζειν* erklärt, wie Chrysost. zu Mtth. 6, 9: *ἁγιασθήτω* = *δοξασθήτω*. Wie wenig diese Erklärung dort genügt, wo es sich um ein *ἁγιάζειν κοινόν τι* handelt, liegt auf der Hand. Daß sie aber auch die Sache nicht trifft, wo es ein *ἁγιάζειν ἅγιόν τι* gilt, ja, daß sie auch da, wo das Subj. des *ἁγιάζειν* Gott ist, nur teilweise zutrifft, ergiebt sich sowohl aus dem unter *ἅγιος* Bemerkten, als aus der nachfolgenden Darlegung des Sprachgebr. Insbesondere vgl. Joh. 10, 36. 17, 19 u. a.

Es hat sich unter *ἅγιος* ergeben, daß zunächst unterschieden werden muß, wer das Subjekt der Heiligung ist. Heiligkeit heißt s. v. a. bewirken, daß etwas in seine

Maße an der göttlichen Heiligkeit, d. i. an der in seiner erwählenden Liebe sich offenbarenden lauteren Reinheit Gottes partizipiert.

a) Mit dem Subj. Gottes. Wo Gott etwas heiligt, soll an demselben durch die erwählende Zueignung die göttliche Heiligkeit, seine die Sünde ausschließende resp. hinwegschaffende Liebe kund werden, wie dies im A. T. in den rituellen Institutionen, den Typen der Zukunft, symbolisiert wurde. (Dem alttest. Zusammenhange gehört noch an Mtth. 23, 17: *ὁ ναὸς ὁ ἁγιάσας τὸν χρυσόν*; V. 19: *τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον*.) Es ist im allgemeinen s. v. a. aufnehmen in die der Zugehörigkeit zur sündigen Welt entgegengesetzte bzw. erlösende Gemeinschaft Gottes. Wiederum ist nun zu unterscheiden, in welcher Weise das Obj. partizipieren soll an der göttlichen Heiligkeit, ob es als Organ der göttlichen Offenbarung und Diener des Heilsratschlusses in seinem Maße Träger der göttlichen Heiligkeit sein soll, oder ob es die Heiligkeit als Entsündigung und Erlösung an sich erfahren soll (s. u. *ἅγιος*, C. 2). *α)* Ersteres ist der Fall Joh. 10, 36: *ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*. Der zweite Teil dieses Ausspruches stellt Christum als Organ und Diener des göttlichen Heilsratschlusses dar, und dadurch erhält das *ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν* unmißverständlich denselben Sinn, in welchem Christus anderweitig „der Heilige Gottes" genannt wird Marc. 1, 24. Luc. 9, 34. Joh. 6, 69, in welchem der Hohepriester Ps. 106, 16 קְדוֹשׁ יהוה, die von Gott zur Ausführung des Gerichtes über Babel in seinen Dienst genommenen Heiden Jes. 13, 3: מְקֻדָּשָׁי (vgl. קִדֵּשׁ Jer. 22, 7; 51, 27. 28. Zeph. 1, 7) genannt werden. Wenn das *ἀπέστειλεν εἰς τ. κ.* unmöglich mit Meyer-Weiß von der auf die Taufe Jesu folgenden Einweisung in seine Berufswirksamkeit verstanden werden kann — vgl. Joh. 3, 17; 8, 42. 1 Joh. 4, 9. 10. 14 — so ist diese Beziehung des *ἡγίασεν* auf die „Taufweihe" (ders., Beyschlag) ebenso unmöglich. Es muß weiter zurückliegen — vgl. Jer. 1, 6. Gal. 1, 15 — und mit dem Eintritt in die Weltgemeinschaft zusammenfallen. Die besondere Weise, in der es geschehen, ergiebt sich aus der Besonderheit der Person Jesu und ihres Lebensanfanges, worüber Calvin und Luthardt zu vergleichen. Nur darf diese besondere Weise — daß der Vater ihn, da er in die Weltgemeinschaft eintrat, dieser zugleich entnommen und als solchen, in ihre Artung nicht verflochtenen in die Welt gesandt habe (Luthardt) — oder die übernatürliche Geburt und die Sündlosigkeit nicht zum Inhalte des Begriffes a. u. St. gemacht werden. Der Vater hat ihn, da er ihn in die Welt sandte, in ein besonderes Verhältnis zu sich und zur Welt gesetzt zum Zwecke der Erlösung und als solchen gesandt. — Dagegen *b)* um die göttliche Heiligung als Entsündigung und Erlösung, um Aufnahme in die erlösende Gemeinschaft Gottes handelt es sich Joh. 17, 17: *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου* (vgl. V. 19: *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*); vgl. *ἀλήθεια* als Bz. des christlichen Heilsgutes. 1 Cor. 6, 11: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ι̅υ̅ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*. 1 Thess. 5, 23: *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς κτλ.*, wo der Zusammenhang zwischen Heiligung und Erlösung unverkennbar ist. So besonders in der Bezeichnung der Gläubigen, der Kinder Gottes, als *ἡγιασμένοι* Act. 20, 32: *δοῦναι κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν*. 26, 18: *τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς* (sc. *τὰ ἔθνη*) *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις*. Dieselben sind *ἡγιασμένοι ἐν Χ̅ῳ̅ Ι̅υ̅* 1 Cor. 1, 2, da diese göttliche Heilsthat in Christo geschehen und durch ihn vermittelt ist, s. o., weshalb auch anderwärts Christus das Subj. dieser Heiligung ist, Eph. 5, 26: *ἵνα αὐτὴν* (sc. *τὴν ἐκκλησίαν*) *ἁγιάσῃ καθαρίσας κτλ.*, wo *καθαρίσας* Gleichzeitiges angiebt, ohne welches das *ἁγιάζειν* nicht stattfindet; vgl. Lev. 16, 19: וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

Jos. 7, 13. Hebr. 9, 13. 14, wo dem *ἁγιάζει πρὸς καθαρότητα* des V. 13 *καθαριεῖ* im V. 14 entspricht. Speziell im Hebräerbriefe erscheint Christus resp. das Blut Christi als Subj. der Heiligung, welche man nicht mit dem verwechseln darf, was man im kirchlichen Sprachgebr. als Heiligung von der Rechtfertigung unterscheidet, aber auch nicht mit der Rechtfertigung zu identifizieren ist, sofern Heiligung die Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes ist, welche durch das Rechtfertigungsurteil begründet wird. Vgl. Hebr. 10, 29 mit 9, 4 f. S. *ἁγιάσμος*. Hebr. 2, 11: *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες* (vgl. Ex. 31, 13). Hebr. 10, 10: *ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰυ Χυ.* 10, 14: *μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους*. 10, 29: *τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη*. 13, 12: *Ἰς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν*. Zu Röm. 15, 16: *ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, vgl. unter *ἅγιος*, C, 1 das über *πν. ἅγ.* Gesagte. — In dem Ausspruch 1 Cor. 7, 14: *ἡγίασται ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ* kann offenbar nicht die neutest. göttliche Heilsthat gemeint sein, zumal dieselbe ein gläubiges Verhalten des Objektes erfordert, welches hier negiert wird. Es handelt sich nicht darum, was von dem ungläubigen Manne oder Weibe an und für sich, sondern was von ihnen für den gläubigen Ehegatten gilt resp. was den letzteren berechtigt und verpflichtet, die Ehe aufrechtzuerhalten. Unter Verweisung auf 1 Tim. 4, 5: erklärt daher Bengel mit Recht: „Sanctificatus est, ut pars fidelis sancte uti possit neque dimittere debeat.“ Ebenso Calvin: „Pura conscientia habitare potest fidelis cum infideli: nam quoad usum et communionem tori ac totius vitae sanctificatur ne sua immunditia fidelem inquinet. Interea nihil prodest haec sanctificatio conjugi fideli.“ Zu *τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτα* vgl. 2 Cor. 6, 17 mit 7, 1. So auch Hofmann, Harleß und wie es scheint auch Heinrici gegen Meyer, Weiß u. a.

b) Wo Menschen etwas heiligen, ist zu unterscheiden, ob das Obj. an und für sich schon Gottes und somit *ἅγιον* ist, oder ob es erst Gotte zugeeignet, mit ihm in Verbindung gebracht werden soll. S. u. *ἅγιος*. Handelt es sich um ersteres, wie Mtth. 6, 9. Luc. 11, 2: *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* (vgl. Hebr. 10, 29 *κοινὸν ἡγεῖσθαι*), oder 1 Petr. 3, 15: *κύριον τὸν θεὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*, so wird jenes der Heiligkeit Gottes entsprechende menschliche Verhalten bezeichnet, welches in Glauben, Vertrauen und Furcht sich bethätigt, vgl. 1 Petr. 1, 17. (Mtth. 6, 9. Luc. 11, 2 dürfte zugleich auch an die von Gott selbst zu bewirkende Heiligung seines Namens gedacht werden nach Ez. 36, 23; 39, 7. 25, so daß diese Stelle zugleich unter a gehört.) Dagegen um die Herstellung einer Verbindung mit Gott und die Ausschließung aller Verbindung mit der Sünde handelt es sich 1 Tim. 4, 5: *πᾶν κτίσμα ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως* (wo also wie Mtth. 6, 9 göttliche und menschliche Heiligung verbunden sind); Bewahrung und Befestigung der Gemeinschaft mit dem Gotte des Heils gilt es Apok. 22, 11: *ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι*, vgl. 2 Cor. 7, 1 Hebr. 12, 14. — 2 Tim. 2, 21: *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον, εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ*. — Bemerkenswert ist die echt neutest. Erscheinung, daß das reflexive sich heiligen, welches im A. T. eine verhältnismäßig bedeutsame Stellung einnimmt, sich im N. T., abgesehen von Joh. 17, 19 und ausgenommen etwa, wenn man will, 2 Tim. 2, 21 und Apok. 22, 11, nicht findet, da die Thatsache Hebr. 10, 10: *ἡγιασμένοι ἐσμὲν κτλ.* (vgl. 1 Cor. 1, 30) eingetreten ist durch die Selbstheiligung resp. Darbringung Christi, Joh. 17, 19: *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*. Näheres s. unter *ἁγιασμός*.

Ἁγιασμός, ὁ, Heiligung. Selten bei den LXX. An den Stellen Jes. 8, 14. Lev. 23, 37. Richt. 17, 3 lesen es nur die älteren Ausgaben; nur Ez. 45, 4 (= מִקְדָּשׁ, Heiligtum, wofür sonst bei den LXX *ἁγίασμα* neben *τὸ ἅγιον* gebräuchlich ist) und Am. 2, 11 (Umschreibung für נָזִיר; ebenfalls = Heiligtum) ist es gesichert, der Vatic. hat es Ez. 22, 8, wo der Alex. *τὰ ἅγιά μου*, also ebenfalls vom Heiligtum, wie in den Apokr. 2 Mcc. 2, 17. 3 Mcc. 2, 18 vom Heiligtum; 2 Mcc. 14, 36: *ἅγιε παντὸς ἁγιασμοῦ κύριε, διατήρησον εἰς αἰῶνα ἀμίαντον τόνδε τὸν προσφάτως κεκαθαρισμένον οἶκον,* wo es offenbar das *ἅγιε* superlativisch verstärken soll, also = Heiligkeit, wogegen Schleusner es in aktiver Bedeutung nimmt und erklärt: „omni divino cultu prosequenda." Vgl. Sir. 17, 9: *ὄνομα ἁγιασμοῦ αἰνέσουσιν, ἵνα διηγῶνται τὰ μεγαλεῖα τῶν ἔργων αὐτοῦ.* Zweifelhafter Erklärung ist Sir. 7, 31: *θυσία ἁγιασμοῦ,* wo mehrere es in der Bedeutung Heiligkeit fassen. Dieser Gebr. der LXX und der Apokr. beruht darauf, daß dem Worte, wie auch anderen von derselben Bildung, neben der aktiven auch passive Bedeutung eignen kann, z. B. *πλεονασμός, βασανισμός* u. a. Beide Bedeutungen finden sich in der kirchl. Gräc., in welcher jedoch die passive vorwiegt. Für die aktive Bedeutung vgl. Chrys. or. 1 de pseudoproph.: *τὸ μνημονεῦσαι αὐτοὺς* (sc. *τοὺς ἡγουμένους*) *ἁγιασμός ἐστι ψυχῆς.* Basil. hom. in ps. 14: *τὸν ἁγιασμὸν κατορθώσας ἄξιός ἐστι τῆς ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει κατασκηνώσεως.*

Für den neutest. Sprachgebr. wird vielfach die aktive Bedeutung als vorwiegend angenommen, wie dies auch v. Hofmann namentlich zu 1 Petr. 1, 2 für alle diejenigen Stellen verteidigt hat, in denen nicht wie Sir. 17, 8; 7, 31 *ἁγιασμός* Wiedergabe von קֹדֶשׁ sei. Jedoch ist der entschiedene Widerspruch Huthers (zu 1 Petr. 1, 2) gegen diese Aufstellung für begründet zu erachten. Außer 1 Petr. 1, 2 und 2 Thess. 2, 13 kann die passive Bedeutung eigentlich an keiner Stelle in Zweifel gezogen werden. Aber auch an diesen beiden Stellen ist sie im Grunde nicht fraglich. Man muß nur festhalten, daß *ἁγιασμός* nicht wie *ἁγιότης, ἁγιωσύνη* die Eigenschaft der Heiligkeit, sondern den Zustand des Geheiligtseins und die Heiligung nicht als Handlung, sondern als Ergebnis der Handlung (eigentlich die an dem Obj. vollzogene Handlung als Zustand desselben) bezeichnet, um das Bedenken v. Hofmanns zu heben, daß bei Annahme der passiven Bedeutung *ἁγιασμός πνεύματος* nur die Heiligkeit entweder des Menschengeistes oder des Gottesgeistes bz. könne. Es ist vielmehr die vom Geiste gewirkte und darum nach ihm benannte Heiligung gemeint, welche ebenso 2 Thess. 2, 13: *εἵλατο ὑμᾶς ὁ θς — εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος,* wie 1 Petr. 1, 2: *ἐκλεκτοὶ ἐν ἁγιασμῷ πν.* als dasjenige gedacht ist, worin die göttliche Erwählung sich manifestiert. Unfraglich ist diese Bedeutung nicht bloß Röm. 6, 19: *παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν* und demgemäß V. 22: *δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν,* sondern auch namentlich durch den Gegensatz gegen *ἀκαθαρσία* 1 Thess. 4, 7: *οὐκ ἐκάλεσεν ὑμᾶς ὁ θ̄ς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ, ἀλλὰ ἐν ἁγιασμῷ* (wo der Wechsel der Präposition zu beachten ist; *ἁγ.* begleitet und charakterisiert die Berufung), und demgemäß auch V. 3. 4: *τοῦτό ἐστι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ.* Vgl. Ökumen. zu 1 Thess. 3, 13: *τοῦτο ἀληθῶς ἁγιασμός, τὸ παντὸς ῥύπου καθαρὸν εἶναι.* Ebenso wie 1 Thess. 4, 3. 4. 7 gebraucht Clem. Rom. das Wort, vgl. ad. Cor. I, 35, 1, 2: *ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ· ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ.* Ib. c. 30, 1: *ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα φεύγοντες καταλαλίας,* vgl. Eph. 5, 3: *καθὼς πρέπει ἁγίοις.* In gleicher Weise bezeichnet es auch Hebr. 12, 14: *εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ*

τὸν ἁγιασμὸν οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον (vgl. Mtth. 5, 8) und 1 Tim. 2, 15: μένειν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης nicht ein Verhalten, sondern einen Zustand, wie es auch Chrys., Theophyl., Theodoret zu Hebr. 12, 14 erklären, wenngleich sie es mit Unrecht durch σωφροσύνη in dem beschränkten Sinne von Keuschheit, Enthaltsamkeit interpretieren. Zu 1 Cor. 1, 30: Χς — ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θυ δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις ist nicht sowohl auf die Verbindung mit ἀπολύτρωσις (Hofm.) als auf die viel engere mit δικ. Gewicht zu legen und an Eph. 4, 24. Luc. 1, 75, sowie an 1 Cor. 6, 11. Hebr. 10, 10 zu erinnern. (Jes. 8, 14: ἔσται σοι εἰς ἁγίασμα, wo ältere Ausgaben ἁγιασμόν lesen, ist nicht zu vergleichen, da es hier = Heiligtum.) — In der kirchl. Gräc. steht ἁγιασμός öfter wie bei den LXX in den Apokr. = Heiligtum, vom Abendmahl, Weih- und Taufwasser, entweder als gottgewirkte Heiligtümer oder als Gegenstände heiliger Verehrung, entsprechend dem Gebrauche von ἁγιασμός zur Bz. des Trishagion in der Liturgie. Cf. Suiceri Thesaur.

Ἁγνός, ή όν, wie ἅγιος auf ἅγος zurückzuführen, zunächst wohl, wie die meisten von den überhaupt seltenen Adjektiven dieser Bildung (z. B. σεμνός, δεινός) mit passiver Bedeutung: durch Opfer verehrt resp. geweiht, ersteres, wo es Beiwort der Götter ist, letzteres, wo es Menschen und Dingen beigelegt wird. Daß eine Beziehung auf sakrifizielle Handlungen allen Wörtern dieses Stammes beiwohnt, ist unter ἅγιος nachgewiesen. Bei Hom., Äschyl., Eurip. ist es Beiwort der Götter und dessen, was ihnen geweiht, geheiligt ist, der Opfer, Kultusstätten, Feste. Daß es namentlich bei Homer speziell Epitheton der jungfräulichen Artemis (cf. Eustath. 1528: ἁγνὴν δὲ τὴν Ἄρτεμιν ὡς παρθένον καλεῖ, ὅπερ ἡ Ἀφροδίτη οὐκ ἂν ἔχοι), darf schwerlich dadurch erklärt werden, daß man als Grundbedeutung rein, fern und frei von Berührung und Befleckung annimmt, da es dann schwer hält, diese Erklärung mit dem zu Grunde liegenden Stamme zu verbinden und den anderweitigen Sprachgebr. zu begründen, daß es Beiwort der Opfer, Kultusstätten, Feste ist, daß z. B. das sühnende Bad der Leiche des Polyneikes Soph. Ant. 1201 ἁγνόν genannt wird: τὸν Πολυνείκη — λούσαντες ἁγνὸν λοῦτρον. Soph. Trach. 258: ὅθ' ἁγνὸς ἦν = gesühnt; daß Persephone Hom. Od. 11, 386 ἁγνή genannt wird „ob purificationem et lustrationem mortuorum, quae fit igne“ (Steph. thes.), daß endlich eine Beziehung auf sakrifizielles Handeln in allen von ἁγνός abgeleiteten Wörtern sich wiederfindet. Dagegen erklärt sich der Übergang in die Bedeutung rein, unbefleckt, wenn die Grundbedeutung ist: mit Opfern verehrt resp. geweiht, gesühnt, gereinigt, sei es, daß der Sprachgebr. von der Wirkung oder, wie wahrscheinlich, von der Beschaffenheit der Opfer ausgeht. Ist letzteres der Fall, so erklärt sich am leichtesten die Verengerung des Sprachgebr., welcher das Wort als sonderliche Bz. der unberührten, bewahrten Jungfräulichkeit und speziell als Epitheton der Artemis verwendet. Am häufigsten wird es gebraucht in der Bedeutung rein, unbefleckt, verbunden mit dem Genet. u. Accus., z. B. Plat. Legg. 6, 759, C: φόνου ἁ- ἁγνὸν καὶ πάντων τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα εἰς τὰ θεῖα ἁμαρτανομένων· auch mit ἀπό τινος. Dann von der Keuschheit, Soph. Ant. 889: ἡμεῖς γὰρ ἁγνοὶ τοὐπὶ τήνδε τὴν κόρην. Dem. adv. Neaer. 59, 78: Ἁγιστεύω, καὶ εἰμὶ καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων καὶ ὑπ' ἀνδρὸς συνουσίας (Eid der Priesterinnen des Bacchus).

In der alttest. Gräc. findet sich ἁγνός sehr selten. Während ἁγνίζω im kultischen Sinne häufig gebraucht wird, berührt sich ἁγνός damit nur 4 Mcc. 5, 37: ἁγνόν

οἱ πατέρες προσδέξονται und in dem Zusatz der LXX zu Prov. 19, 13: *οὐχ ἁγναὶ εὐχαὶ ἀπὸ μισθώματος ἑταίρας.* Hieran am nächsten würde sich anschließen 4 Mcc. 18, 23: *ψυχὰς ἁγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες παρὰ τοῦ θεοῦ.* Von unberührter, bewahrter Jungfräulichkeit 4 Mcc. 18, 7. 8. Die LXX dagegen verwenden es nur im sittlichen Sinne, offenbar um für tadellose, makellose Reinheit das rechte Wort zu setzen; so von den Werken des Gerechten Prov. 21, 8 = זַךְ, vgl. Prov. 20, 9: *τίς καυχήσεται ἁγνὴν ἔχειν τὴν καρδίαν ἢ τίς παρρησιάζεται καθαρὸς εἶναι ἀπὸ ἁμαρτιῶν,* = זכה Pi. Ps. 12, 6 von der Untadeligkeit, Truglosigkeit der Worte Gottes, und 19, 9 von der Untadeligkeit der Religion Israels, der Gottesfurcht. An den Gebrauch im kultischen Sinne erinnert Prov. 15, 26: *βδέλυγμα κυρίῳ λογισμὸς ἄδικος, ἁγνῶν δὲ ῥήσεις σεμναί* An den letzteren drei Stellen = טָהוֹר.

Im N. T. nimmt das Wort ebenfalls keine hervorragende Stelle ein. S. unter *ἁγνίζω.* Es bz. a) absolut: rein; von der Keuschheit 2 Cor. 11, 2: *ἡρμοσάμην ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χ̅ῳ̅;* vgl. V. 3: *μήπως — φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς Χ̅ν̅.* — Tit. 2, 5. 1 Petr. 3, 2, in welchen Stellen jedoch die Keuschheit nicht auf leibliche Reinheit zu beschränken ist, sondern nach der schönen Erläuterung 2 Cor. 11, 3 die in den betreffenden Beziehungen sich erweisende *ἁπλότης τοῦ νοός* meint. Am entsprechendsten dürfte es durch lauter wiederzugeben sein (vgl. Jak. 4, 8: *ἁγνίσατε καρδίας δίψυχοι*), namentlich an den übrigen Stellen: 1 Tim. 5, 22: *μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις· σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει.* Phil. 4, 8: *ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά — — ταῦτα λογίζεσθε.* Jak. 3, 17: *ἡ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν,* vgl. V. 16: *ζῆλος καὶ ἐριθεία,* und Phil. 1, 17 unter *ἁγνῶς.* Cf. Clem. Alex. Strom. II, 219: *ἁγνεία γὰρ οἶμαι τελεία, ἡ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἔργων καὶ τῶν διανοημάτων, πρὸς δὲ τῶν λόγων εἰλικρίνεια.* — b) relativ: rein an oder in betreff einer Sache; 2 Cor. 7, 11: *συνεστήσατε ἑαυτοὺς ἁγνοὺς εἶναι τῷ πράγμ.* (Rec. *ἐν τ. πρ.*) In der Prof.-Gräc. mit dem Genet. z. B. *φόνου,* Plat. Legg. 6, 759, C.

῾Αγνῶς, rein, lauter; *ἁγνῶς ἔχειν* Xen. Mem. 3, 8, 10; s. unten *ἁγνίζω.* Phil. 1, 17: *οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χ̅ν̅ καταγγέλλουσιν οὐχ ἁγνῶς, οἰόμενοι κτλ.,* womit Paulus die Lauterkeit der die Verkündigung leitenden Gesinnung in Abrede stellt, vgl. V. 18: *πλὴν παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει, εἴτε ἀληθείᾳ Χ̅ς̅ καταγγέλλεται.* Cf. Cic. pro leg. Man. 1, 2: „Labor meus in privatorum periculis caste integreque versatus."

῾Αγνότης, Reinheit, Lauterkeit, 2 Cor. 6, 6 (einige Codices auch 2 Cor. 11, 3: *τῆς ἁπλότητος καὶ τῆς ἁγνότητος*). Der Prof.-Gräc. nicht ganz fremd: „Copulantur quoque in titulis, ut *δίκαιος* et *ἁγνός* — item *ἁγνότης* et *δικαιοσύνη.* Inscr. Argis reperta, Boeckh. corp. inscr. Gr. 1, p. 583, Nr. 1133, l. 15: *Ἡ Πόλις ... Τιβέριον Κλαύδιον ... Φροντεῖνον ... στρατηγὸν Ῥωμαίων, δικαιοσύνης ἕνεκεν καὶ ἁγνότητος, τὸν ἑαυτῆς εὐεργέτην* (Hase in Steph. Thes. s. v.).

῾Αγνεία, Reinheit, z. B. Soph. Oed. R. 863: *ἁγνεία λόγων ἔργων τε πάντων.* Plut. von der Keuschheit der Vestalinnen: *ἁγνεία τριακονταέτις.* Im N. T. 1 Tim. 4, 12: *τύπος γίνου τῶν πιστῶν, ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἁγνείᾳ.* 1 Tim. 5, 2 nötigt der besondere Zusatz, der sich V. 1. 2 bei jeder Kategorie der Gemeindeglieder findet, denen Timotheus gegenüberzustehen hat, *παρακάλει — ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ* zu verbinden; *ἁγνεία* dann die Keuschheit, welche alle bei der Paraklese

etwa mit unterfließende Unlauterkeit in Sinn und Bezeugen gegenüber den jüngeren Frauen ausschließt. Vgl. Hofmann z. d. St. Cf. Clem. Alex. Strom. IV, 219: *ἁγνεία δέ ἐστι φρονεῖν ὅσια*, s. unter *ἁγνός*. LXX 2 Chron. 30, 19: *ἡ ἁγνεία τῶν ἁγίων*, טָהֳרַת הַקֹּדֶשׁ. Num. 6, 21 erläuternd: *κατὰ νόμον ἁγνείας* = עַל תּוֹרַת נִזְרוֹ, vgl. V. 2. 5. 1 Mcc. 14, 36: *ἐμίαινον κύκλῳ τῶν ἁγίων καὶ ἐποίουν πληγὴν μεγάλην ἐν τῇ ἁγνείᾳ*, wo *ἁγνεία* abstrakte Bezeichnung des Heiligtums, um die demselben widerfahrene Schändung möglichst stark auszudrücken, s. unter *ἁγνίζω*. Vgl. 2 Mcc. 4, 13, wo *ἀναγνεία* zu lesen ist. — Phavor.: *ἁγνεία, καθαρότης, ἐπίτασις σωφροσύνης, ἐλευθερία παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος.*

ʽΑγνίζω, geweiht machen, r e i n i g e n. Plut., Jos., bibl. u. kirchl. Gräc., sonst nur vereinzelt. Der Grundbedeutung entsprechend ist es wie *ἁγνεία, ἅγνισμα* (Num. 19, 9) *ἁγνισμός* bei den LXX term. techn. für die zum priesterlichen Dienste Gottes Num. 8, 21. 2 Chron. 29, 5, sowie überhaupt für die zu der Gottesgemeinschaft des Volkes und der Zugehörigkeit des einzelnen zu demselben erforderliche Reinigung. Ex. 19, 10. 11. Jos. 3, 5: *ἁγνίσασθε εἰς αὔριον, ὅτι αὔριον ποιήσει κύριος ἐν ὑμῖν θαυμαστά.* 2 Chron. 30, 17 (V. 20 *ἰάσατο κύριος τὸν λαόν* wichtig für das Verständnis). Num. 19, 12; 31, 19. 23; = *ἀφαγνίζεσθαι* Num. 19, 12. 13. 19. 20. Num. 6, 3: *ἀπὸ οἴνου καὶ σίκερα ἁγνισθήσεται*, מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר, vgl. V. 2: *ἀφαγνίσασθαι ἁγνείαν κυρίῳ* vom Nasiräat; gegenüber *μιαίνεσθαι*. Es umfaßt *καθαρίζειν* und *ἁγιάζειν*, vgl. 1 Sam. 21, 5. 2 Chron. 29, 5; steht in dem entsprechenden Genus für הִתְחַטֵּא, טָהֵר und הִטַּהֵר, קדשׁ Pi., Hi., Hithpa., נזר Hi. Mit Num. 31, 23 vgl. Plut. Qu. Rom. 1: *τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει*. Nur Jer. 12, 3 steht es ebenso wie dort das hebr. הִקְדִּישׁ im weiteren Sinne = zu etwas weihen, ohne daß an Reinigung zu denken wäre. Im N. T. in demselben rituellen Sinne Joh. 11, 55 (2 Chron. 30, 17. Ex. 19, 10 ff.). Act. 21, 24. 26; 24, 18. Sonst aber ist es a l s term. techn. d e m N. T. f r e m d und überhaupt selten; = r e i n i g e n, l ä u t e r n (ohne die Nebenbeziehung „weihen") Jak. 4, 8: *ἁγνίσατε καρδίας δίψυχοι.* 1 Petr. 1, 22: *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον.* 1 Joh. 3, 3: *ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν* (wo *ἁγνός* wohl eher wegen *ἁγνίζειν* gesetzt ist als umgekehrt). Hier scheint es aus demselben Grunde gewählt zu sein, aus welchem die LXX *ἁγνός* an den wenigen Stellen einsetzen, an denen sie von dem Wort Gebrauch machen. S. unter *ἁγνός*.

ʽΑγνισμός, Weihung, R e i n i g u n g. Plut. de def. or. 15: *ἁγνισμοῦ δέεσθαι.* Dion. Hal. A. R. 3, 21: *ἁγνισμὸν ποιεῖσθαι* = expiatio. — LXX von der Reinigung und Weihung der Leviten, Num. 8, 7 = טַהֵר bzw. מֵי חַטָּאת, *ὕδωρ ἁγνισμοῦ*, hier erläuternd für מֵי נִדָּה, vgl. 31, 23; 19, 17; 6, 5 vom Nasiräat: *πᾶσαι αἱ ἡμέραι τοῦ ἁγνισμοῦ* = כָּל־יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ. Im N. T. nur Act. 21, 26: *ἡμέραι τοῦ ἁγνισμοῦ*. Die Übersetzung der LXX Jer. 6, 16 = מַרְגּוֹעַ erklärt Neumann z. d. St. durch Berufung auf Ex. 15, 13. Giesebrecht läßt den Übersetzer an die Sabbatsruhe denken, wahrscheinlich dürfte aber die Übersetzung veranlaßt sein durch die Rücksicht auf V. 20.

ʼΑγορά, von *ἀγείρω*, daher ursprünglich Versammlung, Volksversammlung, dann der Ort der Versammlung, ein dem öffentlichen Verkehr freigegebener Platz, auch als Gerichtsplatz dienend (Il. 16, 387; Od. 12, 439). Act. 16, 19. **M a r k t p l a t z** Mtth.

11, 16; 20, 3; 23, 7. Marc. 6, 56; 12, 38. Luc. 7, 32; 11, 43; 20, 46. Act. 17, 17. — Marc. 7, 4: *ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν*, vgl. Winer 547, sowie Sir. 31, 30: *βαπτιζόμενος ἀπὸ νεκροῦ καὶ πάλιν ἁπτόμενος αὐτοῦ*. LXX = עִזָּבוֹן Ez. 27, 12 ff. שׁוּק Kohel. 12, 4 f. Cant. 3, 2.

Ἀγοράζω, kaufen, *τί* Mtth. 13, 44. 46; 14, 15; 27, 7. Marc. 6, 36; 15, 46; 16, 1. Luc. 9, 13; 14, 18. 19; 22, 36. Joh. 4, 8; 6, 5; 13, 39. Apok. 3, 18; 18, 11. *τί τινος*, Genet. des Wertes Marc. 6, 37. Deut. 2, 6. Sir. 20, 12. Passiv 1 Cor. 6, 20; 7, 23, beide Male: *ἠγοράσθητε τιμῆς*. Der Zusatz *τιμῆς* bezweckt nicht im Gegensatz zur unentgeltlichen Erwerbung den Begriff von *ἀγοράζειν* zu verstärken (Meyer), welches schon diesen Gegensatz einschließt (vgl. *ἀγοράζειν* = לקח בִּמְחִיר 2 Chron. 1, 16), sondern will zur rechten Würdigung der mit *ἀγορασθῆναι* bezeichneten Thatsache durch Verweisung auf das nicht geringwertige, sondern wertvolle Äquivalent auffordern, wie in dem deutschen Ausdruck sich eine Sache etwas kosten lassen, sie sich Geld kosten lassen. Das bloße *ἠγοράσθητε* würde nur das durch Kauf hergestellte Eigentumsverhältnis in Erinnerung bringen, der Zusatz *τιμῆς* aber fordert zur Würdigung des Preises auf und besagt, daß die Herstellung dieses Verhältnisses nicht leicht gewesen ist, eine bedeutsame Aufwendung erfordert hat und demnach nicht gering anzuschlagen ist. Vgl. Hrdt. 7, 119, 1: *ἐξευρίσκοντες τιμῆς τὰ κάλλιστα*. Propert. 3, 14: talis mors pretio vel sit emenda mihi. Bion. 13, 2 (Steph. thes.): *τιμὰ δὲ τὰ πράγματα κρέσσονα ποιεῖ*. Dieser Auffassung widerspricht nicht Act. 7, 16: *ὠνήσατο Ἀβραὰμ τιμῆς ἀργυρίου*, wo es sich allerdings um den Gegensatz zur unentgeltlichen Erwerbung (Gen. 23, 11—16) handelt, jedoch auch hier nicht darum, daß überhaupt ein Preis, sondern daß der volle Geldwert bezahlt worden ist. Ähnlich verhält es sich mit dem Ausdruck Bar. 6, 25: *ἐκ πάσης τιμῆς ἠγορασμένα*, welcher nicht jeden beliebigen, niedrigen oder hohen Preis hervorheben will, sondern jeden Preis in dem Sinne, daß kein Preis zu hoch erschienen ist. Derartige Ausdrücke wollen aber nicht nach dem bloßen Wortverstand, sondern als rhetorische Wendungen nach der Empfindung beurteilt werden, aus der sie hervorgegangen sind und die sie hervorrufen sollen. — Auch wird der Wert durch *ἐν* angegeben Apok .5, 9; vgl. 1 Chron. 21, 24: *ἐν ἀργυρίῳ ἀξίῳ*. Ohne Obj. Mtth. 21, 12; 25, 9. 10. Marc. 11, 15. Luc. 17, 28 (19, 45 Rec.). 1 Cor. 7, 30. Apok. 13, 17. — Der Inhalt der heiligen Schrift bringt es mit sich, daß das Wort, welches im A. T. außer Jes. 55, 1 nicht auf das religiöse Gebiet übertragen wird, sich daselbst nur selten findet. LXX = שָׁבַר Gen. 41, 57; 42, 5. 7; 43, 4. 22; 44, 25; 47, 14. Deut. 2, 6. Jes. 55, 1; = קָנָה 1 Chron. 21, 24. 2 Chron. 34, 11. Jes. 24, 2. = לקח בִּמְחִיר 2 Chron. 1, 16. = לקח Neh. 10, 32 vgl. mit V. 31. = חלק Jer. 37, 12. Die Lesart Lev. 27, 19 *ὁ ἀγοράσας* statt *ἁγιάσας* ist wertlos und beruht auf einem Mißverständnis oder mißlungener Exegese. — In den Apokr. noch Tob. 1, 13. 14. Sir. 37, 11. Bar. 1, 10. 1 Mcc. 12, 36; 13, 49.

Übertragen auf die Heilsthat Christi 1 Cor. 6, 20: *οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν· ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς*. 7, 23: *τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων*. 2 Petr. 2, 1: *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι*. Apok. 5, 9: *ἠγόρασας* (*ἡμᾶς* Rec. Lchm., Tr.) *τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς κτλ.*; 14, 3: *οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς*; V. 4: *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ* (cf. Hom. Od. 5, 10: *ἀπὸ ληΐδος αἶσα*. Hrdt. 6, 27: *ἀπὸ ἑκατὸν παίδων εἷς μοῦνος*. Thuc. 7, 87: *ὀλίγοι ἀπὸ πολλῶν*). Im Unterschiede von *ἐξαγοράζειν*, welches Paulus Gal. 3, 13; 4, 5 ebenfalls auf die Heilsthat Christi anwendet, bezieht

es sich an allen Stellen auf die durch Christi Tod vollbrachte Herstellung des Eigentumsverhältnisses, in welchem wir zu Gott bzw. zu Christo stehen, während *ἐξαγ.* die eben dadurch vollbrachte Lösung eines bestehenden Verhältnisses, nämlich der Verhaftung unter das Gesetz und sein Fluchurteil bezeichnet. Es fragt sich, weshalb die Herstellung dieses Verhältnisses als *ἀγοράζειν*, die Lösung des anderen als ein *ἐξαγορ.* bezeichnet wird. Der Ausdruck ist zwar der alttest. Terminologie sowohl des Opferkultus als der Weissagung, wie auch der Sprache des religiösen Gemeinlebens (Psalmen) fremd; doch liegen die Anknüpfungen nicht so fern, daß er sich nicht leicht hätte darbieten und einbürgern können. Verwandt ist zunächst *περιποιεῖσθαι* Act. 20, 28: *ἣν* (sc. *ἐκκλησίαν*) *περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* (Jes. 43, 21. Mal. 3, 17), welches jedoch im Unterschiede von *ἀγορ.* nur die Thatsache der Erwerbung ausdrückt, ohne auf die Art und Weise derselben Rücksicht zu nehmen, die erst durch *διὰ* beigefügt ist. Eben in dieser Art und Weise, wie das Eigentumsverhältnis zustande gekommen, muß der Anknüpfungspunkt für die Wahl von *ἀγοράζειν* liegen, nach Act. 20, 28 *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*, vgl. Tit. 2, 14: *ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον*. Indem wir damit auf den Zusammenhang mit dem Begriff des Opfers und der Sühne hingewiesen werden, wofür auch Apok. 5, 9 zeugt: *ἠγόρασας ἡμᾶς τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου*, ergiebt sich als Ausgangspunkt das neutest. *λυτροῦσθαι*, welches von seinen Synonymen *ῥύεσθαι* u. *σώζειν* sich dadurch unterscheidet, daß es nicht bloß die Thatsache der Befreiung oder Rettung ausdrückt, sondern an die Art und Weise ihres Zustandekommens durch ein *λύτρον* und damit durch ein *ἄλλαγμα, ἀντάλλαγμα* erinnert, womit die Vorstellung eines *ἐξαγοράζειν* resp. *ἀγοράζειν* schon gegeben ist. Vgl. Marc. 8, 37. Mtth. 16, 26: *τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* Jes. 43, 3: *ἐγὼ κύριος θεός σου ὁ ἅγιος Ἰσραὴλ ὁ σώζων σε· ἐποίησα ἄλλαγμά σου Αἴγυπτον καὶ Αἰθιοπίαν καὶ Σοήνην ὑπὲρ σοῦ*. Das Sühnmittel, Sühnopfer ist der für die Befreiung des Verhafteten gezahlte Preis, das *λύτρον*. Allerdings ist der Terminologie des Zeremonialgesetzes dieser Gebrauch von *λύτρον, λυτροῦσθαι* bezüglich des Opfers und seiner Wirkung ebenfalls fremd. Sie bezeichnen dort stets ein wirkliches Lösegeld resp. durch ein Lösegeld befreien, sei es die Wiedereinlösung verkauften Gutes, Abkaufung eines Zehnten u. s. w. oder Lösung der Erstgeburt; auch der Sprachgebrauch der Propheten wie der Psalmen setzt diesen Begriff so gut wie gar nicht in Zusammenhang mit der Opfervorstellung (auch nicht Jes. 44, 22 ff. vgl. 52, 3), zumal dort bei *λυτροῦσθαι* der Gedanke an ein Lösegeld ganz zurücktritt und nur der Begriff der Befreiung aus einer Verhaftung übrig bleibt, indem es term. techn. ist für die göttliche Heilsthat der Erlösung aus dem Gericht und der Bedrängnis durch die Feinde, vgl. *λυτροῦσθαι*. Daß aber eine Zusammenbringung mit der Idee der Sühne nicht außerhalb der Möglichkeit lag, zeigt Ps. 49, 8: *ἀδελφὸς οὐ λυτροῦται· λυτρώσεται ἄνθρωπος; οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίλασμα ἑαυτοῦ*, wo dem פדה des ersten Gliedes כֹּפֶר im zweiten entspricht und wenigstens dem Übersetzer sich der Gedanke an die Sühne aufdrängte. Sühne und Sühnopfer als Lösegeld, Lösepreis zu betrachten, lag aber nahe, sobald sich jene Vorstellungen durchsetzten, welche den Inhalt der Begriffe חוב, הַיָּב, חוֹבָה, *ὀφείλημα*, *ὑπόδικος* (w. s.) ausmachen, und welche auch den Sprachgebrauch des *λύτρον* vom Sühnopfer, Sühnmittel beherrschen, und dies bestimmt nun den Begriff von *λυτροῦσθαι* im N. T., in welchem der Gedanke an einen Kaufpreis, ein Lösegeld wieder zu seinem Rechte kommt, nur daß das *λύτρον* ein Opfer ist. Wenn aber im N. T. die Verheißung Jes. 52, 3: *δωρεὰν ἐπράθητε οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε* in der Erfüllung die Gestalt gewinnt, welche 1 Petr 1, 18. 19 ausdrückt: *οὐ φθαρτοῖς ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ ἐλυτρώθητε, ἀλλὰ τιμίῳ*

αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χῦ, — wenn der Herr selbst die Opfersühne seines Todes als das λύτρον für die Befreiung aus der Schuldverhaftung bezeichnet, s. λύτρον, so legte sich auch der Gebrauch eines Ausdruckes wie ἀγοράζειν resp. ἐξαγορ. nahe, so daß derselbe unmißverständlich Zweck und Wirkung der durch Christum geleisteten Sühne bezeichnet. Sofern die Sühne die Lösung aus gerichtlicher Verhaftung bewirkt, drückt dies Paulus Gal. 3, 13; 4, 5 durch ἐξαγοράζειν aus; sofern aber daran gedacht wird, daß auf diesem Wege nun die Erlösten in ein neues Abhängigkeitsverhältnis zu Gott und Christus gekommen sind, tritt ἀγοράζειν ein 1 Cor. 6, 20; 7, 23. 2 Petr. 2, 1. Apok. 5, 9; 14, 3. 4. Bei dieser Bestimmtheit des Ausdrucks durch seinen Zusammenhang mit dem Gedanken der Sühne kann die anscheinende Berührung mit der Vorstellung der Lösung der Erstgeburt Apok. 14, 3 vgl. mit Ex. 13, 12 ff. Num. 18, 15 ff. nicht mehr verwirren.

Ἐξαγοράζω, nur in der späteren Gräc. und auch da nur selten; **a)** = herauskaufen, loskaufen, z. B. Gefangene, redimere, Polyb., Diod. Sic. — So Gal. 3, 13; 4, 5, dazu s. unter ἀγοράζω. — **b)** Auch = auskaufen, s. v. a. Alles, was irgendwo zu haben ist, dorther kaufen, aufkaufen; Plut. Crass. 3: ἐξηγόραζε τὰ καιόμενα καὶ γειτνιῶντα τοῖς καιομένοις. So das Med. Eph. 5, 16. Col. 4, 5: τὸν καιρόν, von Luther zu Col. 4, 5 richtig erklärt = den passenden Zeitpunkt nicht unbeachtet vorübergehen lassen, sondern ihn sich zu eigen zu machen, = χρᾶσθαι ἀκριβῶς τῷ καιρῷ. Suicer. s. v. καιρός: „Quando jubemur ἐξαγοράζεσθαι καιρόν, sensus est, τῷ παρόντι καιρῷ εἰς δέον χρηστέον, juxta Theodoretum." Dan. 2, 8: καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε, זִבְנִין עִדָּנָא = Frist suchen. Vgl. 1 Cor. 7, 29, sowie die von Wetstein zu Eph. 5, 16 angeführten Parallelen M. Ant. VI, 26: κερδαντέον τὸ παρόν. Dion. Hal. Ant. 3, 33: ταμιευόμενος ἐμαυτῷ τὸν τῆς ἐπιθέσεως καιρόν.

Ἀγορεύω, in der Volksversammlung reden; dann überhaupt = reden, sprechen. Nirgend in der bibl. Gräc., auch Jer. 37, 12 (Tromm.) nicht, wo vielmehr ἀγοράσαι gelesen wird. — Davon:

Προσαγορεύω, **a)** anreden, begrüßen; bei den LXX nur Deut. 23, 7: οὐ προσαγορεύσεις εἰρηνικὰ αὐτοῖς = דָּרַשׁ שְׁלֹמָם, cf. Thuc. 6, 16: δυστυχοῦντες οὐ προσαγορευόμεθα. **b)** benennen, einen Namen beilegen, mit doppeltem Accus. Weish. 14, 22. 1 Mcc. 14, 40. 2 Mcc. 1, 36; 4, 7; 10, 9; 14, 37: κατὰ τὴν εὔνοιαν πατὴρ τῶν Ἰουδαίων προσαγορευόμενος. So im N. T. Hebr. 5, 10: προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, nicht = begrüßt (Delitzsch, v. Hofmann, auch von Lünemann für zulässig gehalten), in welchem Falle das προσαγορευθῆναι eines Zusatzes bedarf, vgl. Hrdn. 2, 8, 9: ἠσπάσαντο φιλίως συστρατιώτας προσαγορεύσαντες. Plut. Pomp. 13. Damit wird auch die Erklärung hinfällig, daß Hebr. 5, 10 nicht von der Anrede des Ps. 110, zu verstehen sei; vgl. Bengel: προσηγορία, appellatio sacerdotis non solum secuta est consummationem Jesu, sed antecessit etiam passionem, tempore psalmi 110, 4.

Ἀλληγορέω, wie κατηγορέω, παρηγορέω, vom ungebräuchlichen ἀγορέω, = anders reden, als man im Sinne hat und eigentlich müßte, oder etwas anderes sagen und meinen, als die Worte an und für sich bedeuten, aliud verbis, aliud sensu ostendere. Das Wort findet sich erst in der späteren Gräc. bei Plut., Porphyr., Philo, Jos. und den Gramm. Nach Plut. bezeichnet ἀλληγορία dasselbe, was früher ὑπόνοια = der ver-

steckte Sinn bzw. Sinnbildlichkeit einer Rede, nur daß *ὑπόνοια* die Qualität, *ἀλληγορία* die so qualifizierte Rede selbst bezeichnet Plut. de aud. poet. 19, E: *οὓς* (sc. *μύθους*) *ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις, παραβιαζόμενοι καὶ διαστρέφοντες*. Cf. de Is. et Os. 363, D, wo er es als *ὑπόνοια* bz., *ὥσπερ οἱ Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα, γένεσιν δὲ Ἡφαίστου τὴν εἰς πῦρ ἀέρος μεταβολήν*. Formal steht die *ἀλληγορία* in einer Reihe mit *αἴνιγμα* und *μεταφορά*. Cur Pythia etc. 409, D: *οὗτοι τὰ αἰνίγματα καὶ τὰς ἀλληγορίας καὶ τὰς μεταφοράς, τῆς μαντικῆς ἀνακλάσεις οὔσας πρὸς τὸ θνητὸν καὶ φανταστικόν, ἐπιποθοῦσι*. Es ist nicht immer ein eigentlicher Kunstausdruck (s. u.) und wird dann am besten durch „verblümte Rede" zu übersetzen sein. Vgl. Cic. ad Att. 2. 20: „De republica breviter ad te scribam; jam enim charta ipsa ne nos prodat pertimesco. Itaque posthac si erunt mihi plura ad te scribenda, *ἀλληγορίαις* obscurabo." Demetr. Phaler. de elocut. 100: *νῦν δὲ ὥσπερ συγκαλύμματι τοῦ λόγου τῇ ἀλληγορίᾳ κέχρηται*. 101: *τὰ μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται .... ὥσπερ ἐν σκότῳ καὶ νυκτί*. 102: *οἱ Λακῶνες πολλὰ ἐν ἀλληγορίαις ἔλεγον*. Hiernach ist die Allegorie eine Darstellungsweise, welche nicht wie die Parabel den Sinn verbirgt und einkleidet, um ihn zu veranschaulichen, sondern ihn einkleidet, um ihn zu verbergen, also das Gegenteil der Parabel. Suid.: *ἀλληγορία ἡ μεταφορά, ἄλλο λέγον τὸ γράμμα, καὶ ἄλλο τὸ νόημαι*. Hesych.: *ἀλληγορία ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀκουόμενον ὑποδεικνύουσα*. Heraclid. de allegor. Hom. 412: *ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται*. Artemidor. Oneirocrit. IV, 2: *ἀλληγορικοὺς δὲ (ὀνείρους) τοὺς τὰ σημαινόμενα δι' αἰνιγμάτων ἐπιδεικνῦντας*. (S. bei Wetstein zu Gal. 4, 24.)

Bei den alexandrin. Griechen und von diesen übergegangen auf die alexandrin. Juden (vgl. die ausführliche Darlegung bei Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T. S. 9 ff.) ist *ἀλληγορεῖν, ἀλληγορία* ein Kunstausdruck derjenigen Philosophie, welche die griechischen Mythen bzw. die alttest. Erzählungen, Theophanieen, Anthropomorphismen u. s. w. teils als wesenlose Einkleidung, teils als geschichtliche Verkörperung religiös-sittlicher Ideen auffassen will, auf jüdischer Seite durch Aristobulus und besonders durch Philo vertreten. Das Verfahren Philos unterscheidet sich von demjenigen der alexandrinischen Griechen dadurch, daß ihm die geschichtliche Einkleidung nicht schlechtweg unwesentlich und Dichtung ist, steht aber wieder insofern mit ihnen auf gleicher Linie, als er keinen Anstand nimmt, in anstößigen Fällen den geschichtlichen Inhalt ganz zu beseitigen und lediglich als formale Einkleidung der Idee zu behandeln. In dieser Zwiespältigkeit des Verfahrens zeigt sich bei Philo die zwingende Macht der heilsgeschichtlichen Wahrheit und des Charakters der göttlichen Offenbarung, welche die Heilsgeschichte typisch gestaltet. Die allegorisieernde Erklärung der Heilsgeschichte ist nichts anderes als ein Rest jener Erkenntnis und ein voreiliger Abschluß und Verzicht auf die Erfüllung der Typen. Es ist sehr bedeutsam, daß bei Philo nur ein geringer Rest von messianischen Vorstellungen und darunter weder die Person noch der Name des Messias sich findet (s. J. G. Müller, Artikel „Philo" in PRE[1] 11, 578 ff. Zöckler in [2] 11, 645 ff.). Darum kann es auffallend erscheinen, wenn wir anscheinend Gal. 4, 22 ff. von dieser durch den Eintritt der neutest. Heilsoffenbarung mehr als abrogierten Art des Schriftgebrauchs ein Beispiel finden, indem Paulus von der aus der Schrift erhobenen Thatsache, *ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας*, sagt: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* V. 24. Indes es besteht doch ein wesentlicher Unterschied zwischen der alexandrinischen und dieser paulinischen Allegorei (vgl. gerade über Sarah und Hagar Siegfried a. a. O., S. 261 ff.). Zunächst ist z

beachten, daß Gal. 4, 22 ff. wenigstens zu jener Klasse allegorischer Deutungen gehört, bei denen die Thatsache als eine der wirklichen Geschichte angehörige Verkörperung der Idee bestehen bleibt — wo also Allegorie und Typus sich berühren. Während nun die philon. Methode den Charakter des Typus als geschichtliche Präformation zukünftiger Geschichte nicht kennt und aus der geschichtlichen Thatsache auf dem Wege des Allegorisierens nur allgemein menschliche, religiöse oder sittliche Wahrheiten abstrahiert, ist es dem Apostel darum zu thun, in der von ihm angezogenen Thatsache ein Gesetz der Heilsgeschichte aufzuweisen, welches dem Anfang derselben ebenso wie ihrem Abschluß zu Grunde liegt. Während die philonische Allegorie sich vom Typus entfernt, fällt die paulinische mit demselben fast zusammen (vgl. Tholuck, Das A. T. im N. T., 6. Aufl., S. 38 f.). Es ist auch nicht zu übersehen, daß Paulus erst, nachdem er die V. 22 angezogene Thatsache in V. 23 charakterisiert hat, die Anwendung derselben mit den Worten einleitet: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*. Er gebraucht mit Bedacht *ἀλληγορ.*, nicht etwa *ἀντίτυπα τῶν μελλόντων*, weil er nicht eine abschließende Erfüllung jener weissagenden Thatsache aufzeigen will und kann, sondern eine Anwendung derselben zu machen beabsichtigt, wie sie zu verschiedenen Zeiten und für andere Situationen ebenfalls möglich ist. Dadurch treten dann Allegorie und Typus wieder auseinander. Für die Erklärung vgl. Wieseler und Hofmann z. d. St. Erst die Lesart V. 25: *τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ κτλ.* statt der richtigeren, auch vom sinaitischen Codex bezeugten: *τὸ γὰρ Σινᾶ κτλ.* würde aus der paulinischen Allegorie eine philonische Spielerei machen. — Was die Bedeutung von *ἀλληγορεῖν* betrifft, so kann es sowohl von der Einkleidung als von der Deutung stehen: anders reden als der Sinn ist, und anders reden als das, was vorliegt; allegorice significare und allegorice interpretari. Für jene Bedeutung vgl. Plut. a. a. O.; für diese wird in Steph. thes. *ἀλληγορεῖν τὸν μῦθον* (Synes.) angeführt, = allegoriam fabulae exponere, alium fabulae sensum afferre qui sub verbis apparet. Eust. 1392, 49: *Σημείωσαι ὅτι εἰς τὸν θυμὸν ὁ Κύκλωψ ἀλληγορεῖται.* Phil. de Cherub. 143, 18: *τὰ μὲν δὴ χερουβὶμ καθ' ἕνα τρόπον οὕτως ἀλληγορεῖται.* Unrichtig ist es, wenn Meyer zu Gal. 4, 24 angiebt, das Pass. *ἀλληγορεῖσθαι* heiße: einen andern Sinn haben, was durch die angeführten Stellen nicht zu belegen ist. Gal. 4, 24 steht es in der ersteren Bedeutung. Jos. antt. prooem. 4: *τὰ μὲν αἰνιττομένου τοῦ νομοθέτου δεξιῶς, τὰ δὲ ἀλληγοροῦντος μετὰ σεμνότητος, ὅσα δ' ἐξ εὐθείας λέγεσθαι συνέφερε, ταῦτα ῥητῶς ἐμφανίζοντος*, wozu Wieseler mit Recht darauf aufmerksam macht, daß das *ἀλληγ.* auf die gesetzlichen Bestandteile des Pentateuch sich beziehe.

Κατηγορέω, öffentlich wider jemand reden, verklagen, anklagen, namentlich gerichtlich; nicht bei den LXX. Konstruktion mit Genet. der Person Mtth. 12, 10. Marc. 3, 2. Luc. 6, 7. 11. 54 Rec.; 23, 2. 10. Joh. 5, 45; (8, 6 Rec.). Act. 25, 5. Apok. 12, 10. *τινός τι* Marc. 15, 3. 4; vgl. Act. 28, 19, sowie 22, 30 das Pass. *κατηγορεῖσθαί τι*, wofür in der Prof.-Gräc. kein Beispiel, denn *τί* ist nicht Nominativ, wie Wendt annimmt unter Verweisung auf Thuc. 1, 95, 2: *ἀδικία πολλὴ κατηγορεῖτο αὐτοῦ*, welches vielmehr mit dem unpersönlichen *κατηγορεῖταί τινος*, es wird Anklage gegen jemand erhoben Xen. Hell. 5, 2, 35 zu vergleichen ist. Act. 22, 30 aber steht das Pass. wie Xen. Hell. 3, 5, 25: *κατηγορουμένου αὐτοῦ.* 2 Mcc. 10, 13: *κατηγορούμενος ὑπὸ τῶν φίλων.* Ebenso Mtth. 27, 12. Act. 25, 16. Vgl. die sonst unerhörte Konstruktion *κατηγ. τινά* Apok. 12, 10, wo Rec. den Genet. hat. Mit doppeltem Genet. Act. 24, 8; 25, 11, vgl. Dem. 21, 5. Isocr. 27 C, — eine seltenere Konstruktion, weshalb andere z. B. Grimm an der angeführten Stelle eine Attraktion des Relativs annehmen; *τινὸς περί τινος* Act. 24, 13; *κατά τινος* Xen. An. 1, 7, 9,

und mit dem Genet. der Sache Luc. 13, 14. *πρός τινα*, bei jemand, Plat. Eutyphr. 2, C. Joh. 5, 45: *ἐνώπιόν τινος*, wie Apok. 12, 10. Absolut = das Geschäft des Anklagens versehen Röm. 2, 15. Act. 24, 2. Für eine accusatio extra forum (Bretschneider, Grimm) können weder 1 Mcc. 7, 6. 25. 2 Mcc. 4, 47, noch Joh. 5, 45. Apok. 12, 10 angeführt werden, sondern nur Röm. 2, 15.

Κατήγορος, *ὁ*, der Ankläger Act. 23, 30. 35; 24, 8; 25, 16. 18 (Joh. 8, 10. Rec.). 2 Mcc. 4, 5. Einmal LXX Prov. 18, 17 = רִאשׁוֹן בְּרִיב, wer seine Klage zuerst anbringt, in der merkwürdigen Verbindung *ἑαυτοῦ κατήγορος*, der in eigener Sache klagt. Apok. 12, 10 Rec. statt *κατήγωρ* vom Teufel.

Κατηγορία, *ἡ*, Anklage, Beschuldigung, *τινὸς* gegen jemand Luc. 6, 7 Rec., wo Tdf., W., Treg., *κατηγορεῖν* lesen; *κατά τινος* Joh. 18, 29. 1 Tim. 5, 19. Mit dem Genet. der Sache Tit. 1, 6: *μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας*, zwar nicht gerichtliche Strafe bezweckende aber doch öffentliche Beschuldigung.

Κατήγωρ, *ὁ*, Apok. 12, 10 Lchm., Tdf., W. statt Rec., Treg. *κατήγορος*, der Prof.-Gräc. fremd. Die Form entspricht dem rabbin. קַטֵּיגוֹר Targ. Hi. 33, 23 = Ankläger; dann als Appellativ gebraucht zur Bezeichnung des Satans nach Hiob 1, 6 ff.; 2, 1 ff. Sach. 3, 1. 2. 1 Chron. 21, 1. Vgl. Oehler, Theol. des A. T. § 200. Es bezeichnet den Satan als Widersacher des Volkes Gottes, welcher demselben sowohl als Ganzem, wie auch speziell den einzelnen Gerechten die Gnade Gottes streitig macht, indem er fortwährend, insbesondere aber in Zeiten schwerer Gefahren und schließlich, wenn es sich um die Teilnahme an dem *αἰὼν μέλλων* handelt, wider sie bei Gott auftritt. Ausführliche Citate s. bei Schöttgen, Hor. hebr. et talm. zu Apok. 12, 10, S. 1121 ff. Vgl. *διάβολος*.

Πανήγυρις, *εως*, *ἡ* (das *υ* auf Einwirkung des äolischen Dialektes zurückzuführen, vgl. Curtius 714), allgemeine und zwar festliche Versammlung des Volkes, Thuc. 1, 25, 3. Xen. Hier. 1, 11: *αἱ κοιναὶ π.*, Volksfestversammlung zu den olympischen, isthmischen, nemeischen u. s. w. Spielen, Volksversammlungen festlich religiösen Charakters, Pind. Ol. 9, 145: *Ζηνὸς ἀμφὶ πανάγυριν*. Xen. Hell. 6, 4, 30: *τὴν πανήγυριν τῷ θεῷ καὶ ἀγῶνας διατιθέναι*, wo sich mit Umzügen (Hrdt. 2, 58: *π. καὶ πομπαὶ καὶ προσαγωγαί*) und Opfern (Hrdt. 7, 111, 2: *θυσίας Ἀθηναίων καὶ πανηγυρίας*) Spiele und Märkte verbanden (vgl. Kirchweih, Kirchmesse). Später zwar wurde das Wort auch abgeschwächt für jede größere Versammlung, auch für festliche, aber feierlose Vergnügungen im allgemeinen gebraucht, jedoch seltener, und der ursprüngliche Sinn blieb so vorherrschend, daß z. B. Clem. Alex. Strom. 7, 309, 19 ed. Sylb. von dem Leben des Christen sagt: *ἅπας δὲ βίος αὐτοῦ πανήγυρις ἁγία. αὐτίκα θυσίαι μὲν αὐτῷ, εὐχαί τε καὶ αἶνοι κτλ.* Von dem synon. *ἑορτή*, welches ebenfalls ursprünglich und eigentlich von religiösen Festen steht, unterscheidet es sich dadurch, daß an der *π.* das ganze Volk teil nimmt, also das religiöse Volksleben seinen festlichen Ausdruck findet, welche Rücksicht bei *ἑορτή* schwindet.

Eigentümlich nun und sehr bezeichnend ist deshalb, daß trotz des spezifisch religiösen Charakters des israelitischen Volksbestandes und Volkslebens die LXX sich des Wortes nur äußerst selten und s. z. s. nur notgedrungen bedienen, eine Erscheinung, die mit den unter *ἀγαλλιᾶσθαι* S. 8 bemerkten verglichen werden will, — offenbar weil mit *π.* heidnische Vorstellungen sich viel zu untrennbar verbanden. Während מוֹעֵד eigentlich

die Übersetzung durch *πανήγυρις* fordert (das synon. חַג = *ἑορτή*), wird es doch gewöhnlich wie חַג durch *ἑορτή* übersetzt (abgesehen von der Verbindung אֹהֶל מוֹעֵד, wo es infolge falscher Ableitung = *μαρτύριον*). Nur dreimal = *πανήγυρις*, Ez. 46, 11. Hos. 9, 5; 2, 11, wo überall die Zusammenstellung von Synonymen zur Wahl des Wortes drängte, wie auch Am. 9, 21, wo es = עֲצָרָה. Außerdem nur noch *πανηγυρίζειν* Jes. 66, 10: *εὐφράνθητι ἅμα Ἱερουσαλὴμ καὶ πανηγυρίσατε πάντες οἱ ἐνοικοῦντες ἐν αὐτῇ* (= גִּיל, sonst *ἀγγαλλιᾶσθαι*), wo offenbar *πάντες κτλ.* die Wahl des Wortes veranlaßt hat.

Ebenso erkennbar ist die Veranlassung zur Wahl des Ausdrucks an der einzigen neutest. Stelle Hebr. 12, 22. 23: *προσεληλύθατε — μυριάσιν ἀγγέλων πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων κτλ.*, wo Orig., Theophyl., Luth. u. a. es als Apposition zu *μυρ.* fassen, letzteres als Bezeichnung der Engelscharen oder auch (Bengel, Lchm., de Wette u. a.) als zusammenfassende Bezeichnung der *ἀγγ. παν.* und der *ἐκκλ. πρ.* Dies letztere ist keinesfalls möglich, denn das *προσεληλυθέναι μυριάσιν* als spezifischer Vorzug der neutest. Heilsgemeinde giebt keinen inhaltlich qualifizierten Gedanken. Aber auch das ist nicht richtig, daß *μυριάδες* an und für sich schon in der bibl. Gräc. Engelscharen bezeichnen könne, sondern was für Myriaden gemeint sind, muß der Zusammenhang ergeben. So sind allerdings Deut. 33, 2. Dan. 7, 10 u. Jud. 14 — den einzigen hierfür in Betracht kommenden Stellen — Engelscharen gemeint, denn es sind Myriaden, welche den Thron Gottes umgeben, wogegen Judith 16, 3: *ἦλθεν Ἀσσοὺρ ἐν μυριάσι δυνάμεως αὐτοῦ* Assurs Heere gemeint sind, vgl. Sir. 47, 6. Gen. 24, 60. Ps. 91, 7. Da nun Hebr. 12, 22 der Zusammenhang für *μυρ.* jedenfalls eine Näherbestimmung fordert, so muß *ἀγγέλων* zu *μυρ.* statt zu *παν.* gezogen werden. Es ist also zu interpungieren: *μυρίασιν ἀγγέλων, πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρ.* Daß dann das folgende Glied ohne *καὶ* angeschlossen wird: *παν. καὶ ἐκκλ. πρ.*, geschieht, um die Trennung der Begriffe *καὶ παν. καὶ ἐκκλ* zu vermeiden. Der Grund aber, weshalb der Verfasser sich nicht an dem bloßen *καὶ ἐκκλησίᾳ* genügen ließ, dürfte unschwer zu erkennen sein, denn eine *ἐκκλησία* und zwar *ἐκκλησία πρωτοτόκων* war die alttest. Gemeinde Gottes, Israel, auch (Ex. 4, 22. Jer. 31, 9), nicht aber eine *ἐκκλησία*, welcher der bleibende Charakter einer *πανήγυρις*, einer feiernden Festgemeinde eignete, vgl. V. 20. 21; 4, 1 ff. Daher bemerkt Alberti, Observatt. philol. mit Recht: elegans hic est oppositio ad terrorem Sinaiticum.

Ἄγω, *ἄξω, ἤγαγον, ἤχθην, ἀχθήσομαι*; die Form des 1. Aor. *ἦξα* s. 2 Petr. 2, 5: *ἐπάξας*; *ἐπισυνάξαι* Marc. 13, 27. Luc. 13, 14; führen, leiten, bringen, ziehen; von Zuständen: verbringen, vollführen u. s. w. Auch wird es, doch selten, intrans. gebraucht = gehen, ziehen; so im N. T. nur in der Form *ἄγωμεν* Mtth. 26, 46. Marc. 14, 42. Joh. 11, 7. 15. 16; 14, 31. Epict. diss. 4, 22: *ἄγωμεν ἐπὶ τὸν ἀνθύπατον*. Etym. M. *ἄγω σημαίνει τὸ πορεύομαι*. Mit Recht lehnt Winer § 38 die Erklärung dieses Sprachgebrauches durch Auslassung des Reflexivpronomens ab. Derselbe findet sich gerade bei Verbis der Bewegung häufiger und erklärt sich dadurch, daß das Subj. selbständig die Bewegung repräsentiert; vgl. das deutsche ziehen, trans. und intrans. gebraucht. Unter den Kompositis von *ἄγειν* findet sich die intrans. Bedeutung bei *ἀνάγειν* (Plat. Rep. 7, 529, A), *ἀπάγειν, ἐπανάγειν* (zurückkehren, Dion. Hal., Diod., Pol., Plut.), *παράγειν* (besonders häufig im N. T.), *προσάγειν, ὑπάγειν, περιάγειν*; ebenso bei den Derivatis *ἀγωγή, ἐξαγωγή* (Ausgang, Tod; nicht bei *ἐξάγειν*), *παραγωγή, περιαγωγή*. S. unter *προσαγωγή*. Wollte man die technischen

Ausdrücke des militärischen und nautischen Sprachgebrauch dazu zählen, welche durch Auslassung des auf dem betreffenden Gebiete selbstverständlichen und bekannten Obj. entstanden sind, so würde man eine weit größere Reihe von Belegen erhalten.

Ἀγωγή, ἡ, **a)** in der klass. Gräc. nur trans. Leitung, Führung, 3 Macc. 4, 10: *ὅπως ἀγωγὴν ἐπιβούλων λαμβάνωσιν* = damit sie die Behandlung von Aufrührern erführen. Später auch **b)** intrans. (Aristot., Sext. Emp., Polyb., Jos.) Lebensweise, Aufführung, Wandel. So 2 Tim. 3, 10: *παρηκολούθηκάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ κτλ.* vgl. Esth. 2, 21; 10, 3. 2 Mcc. 6, 8; 11, 24; 4, 16. Ita apostolus vocat *τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ τὰς ἐν Χῳ* (Suic.). Vgl. 1 Cor. 4, 17: *ὃ ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χῳ, καθὼς — διδάσκω.* Clem. Rom. 1 Cor. 47: *ἀνάξια τῆς ἐν Χῳ ἀγωγῆς.* 49: *ἁγνὴ ἀγωγή.*

Προάγω, **1)** trans.: vor-, hervorführen, *ἔξω* Act. 16, 30; zur gerichtlichen Verhandlung bzw. Verurteilung öffentlich vorführen Act. 12, 6; *ἐπί τινος*, jemandem vorführen Act. 25, 26. Für diesen Gebr. verweist Raphel, Annotat. philol. zu Act. 12, 6 aus der Prof.-Gräc. auf Arr. exp. Cyr. 4, 14, 3. Polyb. 1, 7, 12: *εἰς τὴν ἀγοράν*, sowie Krebs, Observatt. e Joseph. auf Bell. jud. 1, 27, 2: *εἰς τὴν δίκην*. Ant. 16, 11, 6: *προαγαγὼν εἰς ἐκκλησίαν . . . τοὺς ἐν αἰτίᾳ γενομένους.* Vit. 11: *εἰς τὸ πλῆθος.* Für die Lesart der Codices AB Act. 12, 6: *προσαγαγεῖν* vgl. Polyb. 18, 29, 8: *προσάγειν τὸν κήρυκα . . . εἰς μέσον τὸ στάδιον.* **2)** intrans.: vorangehen, vorgehen, **a)** örtlich gegenüber *ἀκολουθέω*, Marc. 11, 9 (vgl. Mtth. 21, 9 Rec. 1 Tim. 5, 24). Marc. 6, 45. Luc. 18, 39. 1 Tim. 5, 24: *ἁμαρτίαι πρόδηλοί — προάγουσαι εἰς κρίσιν*, d. h. die nicht erst das Gericht offenbart, sondern die das Gericht herbeirufen; zur Sache vgl. Gen. 4, 10. — 2 Joh. 9: *πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χυ θν οὐκ ἔχει*, wo Rec. *παραβαίνων* liest, steht *προάγ.* in einem in der Prof.-Gräc. nicht nachzuweisenden Sinne; indes dem trans. *προάγειν* = verführen, verleiten entspricht ein solches intrans. *προάγειν* als Synonymum von *παραβαίνειν* im Sinne von „auf Abwege sich begeben, Abwege gehen“ im Gegensatz zu *περιπατεῖν ἐν τῇ ἐντολῇ* V. 6 und als Prädikat der *πλᾶνοι* V. 7. Die Erklärung von einem „Vorgehen in der Lehrbildung“, einem falschen Fortschritt (Düsterdieck), ist daher nicht gerechtfertigt und eine falsche Beschränkung des Sinnes. — Sodann *πρ. τινά* jemandem vorangehen Mtth. 2, 9 (cf. Protev. Jac. 21, 3); 14, 22; 21, 9; 26, 32; 28, 7 Marc. 10, 32; 14, 28; 16, 7; in vergleichendem Sinne Mtth. 21, 31 (gegen Meyer) **b)** zeitlich Hebr. 7, 18: *ἀθέτησις προαγούσης ἐντολῆς.* 1 Tim. 1, 18: *κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας*, wo *ἐπὶ σὲ* unmöglich mit *προαγ.* verbunden werden kann, sondern zu *προφ.* gehört. Die Annahme, daß es im Sinne von „früher“ nicht Part. Präs., sondern Aor. sein müsse (Beck) ist irrig; vgl. Plat. Legg. 4, 719, A *ὁ προάγων λόγος.* Jos. Ant. 19, 6, 2: *ὅπερ ἐν ταῖς προαγούσαις γραφαῖς παρέδομεν.* — Nicht bei den LXX; einigemal in den Apokr., jedoch häufiger trans. als intrans.; letzteres nur 1 Mcc. 10, 77. 2 Mcc. 10, 27; Judith 10, 22.

Προσάγω, **a)** trans. hinzuführen, herbeibringen, Luc. 9, 48. *τινά τινι* Mtth. 18, 24 (Lchm. Tdf.[7] Tr. W.; dagegen Tdf.[8] Rec.: *προσφέρειν*). Act. 16, 20. 1 Petr. 3, 18: *Χς — ἔπαθεν, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ.* Für diese Stelle bietet der Sprachgebrauch sowohl der LXX wie der Prof.-Gräc. keine Verwandtschaft dar. Dort findet sich *προσάγειν* als Übertragung von קָרַב, הִקְרִיב, sofern es Kultuswort ist, neben *προσφέρειν* (s. unter *προσέρχομαι*), aber, wie auch das hebr. Wort, nicht mit persön

lichem Obj. zur Bz. der Herstellung eines persönlichen Verhältnisses. Vgl. Lev. 6, 38: *ὁ ἱερεὺς ὁ προσάγων ὁλοκαύτωμα ἀνθρώπου.* 10, 19: *εἰ σήμερον προσαγηόχασι τὰ περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ τὰ ὁλοκαυτώματα αὐτῶν ἔναντι κυρίου.* Dagegen steht es Ex. 28, 1. Num. 8, 9 = קרב mit persönlichem Obj. nicht im religiösen oder sittlichen Sinne. Beides macht die Annahme, daß das Wort auf die Idee des Priestertums der Christen hinweise (Weiß), unmöglich. In der Prof.-Gräc. ist das Med. in der Bedeutung jemanden an sich ziehen, an sich fesseln, sich geneigt und ergeben machen, sibi conciliare gebräuchlich, und man würde auf diesen Gebrauch zurückgehen können, wenn die Angabe bei Passow, Wörterb., richtig wäre: sich Einem geneigt oder ergeben machen. Es bezeichnet aber stets eine Gewinnung und Stimmung des Obj. Eher kann man sich auf *προσαγωγεύς* = Vermittler, Versöhner berufen Dem. 24, 161: *ψηφίσματα δ' εἶπεν ἐν ὑμῖν δεινὰ καὶ παράνομα, δι' ὧν ἠργολάβει, προσαγωγεῖ τούτῳ χρώμενος τῶν λημμάτων*, welches auch bei Greg. Naz. Julian. 43 als Bz. Christi sich findet: *τὸν τοῦ μεγάλου πατρὸς υἱὸν καὶ λόγον καὶ προσαγωγέα καὶ ἀρχιερέα καὶ συνθρόνον κτλ.* Daß es sich 1 Petr. 3, 18 um Versöhnung handelt, ergiebt der Zusammenhang, so daß die Verweisung auf die Xen. Cyrop. 1, 3, 8; 7, 5, 45 erwähnte Einrichtung resp. Sitte, wonach *προσάγειν* von der Einführung zur Audienz beim Könige steht, ebenso überflüssig als unpassend ist. Vgl. *προσαγωγή.* — **b)** intrans. herankommen, herbeikommen, sich nähern. (Hierher gehört nicht der militärische Sprachgebr., in welchem *στράτον* zu ergänzen ist, vgl. 1 Sam. 7, 10). Plut. Mor. 800, A: *προσάγουσι δι' ἀπάτης τοῖς βασιλεῦσιν.* Vit. Lycurg. 5 Pomp. 46. Bei den LXX Jos. 3, 9. 1 Sam. 9, 18. 1 Kön. 18, 30. Sir. 12, 13. Tob. 6, 14. 2 Mcc. 6, 19. Im N. T. Act. 27, 27: *ὑπενόουν οἱ ναῦται προσάγειν τινὰ αὐτοῖς χώραν.*

Προσαγωγή, ἡ, findet sich im N. T. Röm. 5, 2. Eph. 2, 18; 3, 12; es fragt sich, ob es in trans. oder intrans. Bedeutung stehe, ob es Zuführung, Einführung, oder Zugang, Zutritt, bezeichnet. In der Prof.-Gräc. ist die trans. Bedeutung allerdings die vorherrschende bei Thuc., Xen., Plut., Polyb. Die für die intrans. Bedeutung angeführte Stelle Xen. Cyrop. 7, 5, 45: *ἐγὼ δὲ ἠξίουν τοὺς τοιούτους, εἴ τίς τι ἐμοῦ δέοιτο, θεραπεύειν ὑμᾶς τοὺς ἐμοὺς φίλους δεομένους προσαγωγῆς*, vgl. mit Cyrop. 1, 3, 8: *προσάγειν τοὺς δεομένους Ἀστυάγους καὶ ἀποκωλύειν οὓς μὴ καιρὸς αὐτῷ δοκοίη εἶναι προσάγειν*, belegt nur die trans. Bedeutung. Zweifelhaft scheint mir auch Hrdt. 2, 58: *πανηγύρεις δὲ ἄρα καὶ πομπὰς καὶ προσαγωγὰς πρῶτοι ἀνθρώπων Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ ποιησάμενοι καὶ παρὰ τούτων Ἕλληνες μεμαθήκασι.* Denn wenn Hrdt. hier die Tempelprozessionen mit *προσαγωγαί* benennt, welche attisch *πρόσοδοι* genannt werden (Xen. An. 5, 9, 11), so ist immerhin möglich, daß er sie deshalb *προσαγ.* genannt, weil ihre Hauptbedeutung die Darbringung der Opfergaben war, vgl. Schol. zu Aristoph. Av. 854: *προσοδοὺς δὲ ἔλεγον τὰς προσαγομένας τοῖς θεοῖς θυσίας.*

Dagegen findet sich *προσαγωγή* sicher in intrans. Bedeutung Plut. Vit. Aem. P. 13: *ἱδρυμένος ἐπὶ χωρίων οὐδαμόθεν προσαγωγὴν ἐχόντων.* Polyb. 10, 1, 6: *ἐκεῖνοι γὰρ θερινοὺς ἔχοντες ὅρμους καὶ βραχεῖαν τινὰ παντελῶς προσαγωγήν* (Landungsplatz). Demgemäß ist die Behauptung irrig, *προσαγωγή* habe nie die Bedeutung *πρόσοδος* (Meyer, W. Schmidt). Übrigens aber hat auch der intrans. Gebrauch des Wortes nichts Auffallendes, da nicht bloß das Verbum sich in intrans. Bedeutung findet, sondern auch andere Derivata von *ἄγω* offenbar ohne Schwierigkeit so verwendet werden, wie *ἀγωγή*, *ἐξαγωγή*, *παραγωγή*, *περιαγωγή.* Ein Überblick über

den Sprachgebrauch der Composita und Derivata von *ἄγω* zeigt, daß es wohl nur auf Zufälligkeiten beruht, wenn nicht überall neben der trans. eine intrans. Bedeutung sich nachweisen läßt, da der belegbare Sprachgebrauch der Verbalsubstantiva durchaus nicht immer mit dem belegbaren Sprachgebrauch der Verba stimmt. So findet sich *ἀνάγειν, ἐπάγειν, ἐπανάγειν* intrans., *ἀναγωγή, ἐπαναγωγή* nicht; *ἐξαγωγή* findet sich intrans., *ἐξάγειν* nicht; ebenso *συναγωγός*, aber nicht *συναγωγή* und *συνάγειν*.

Es muß daher als eine unberechtigte Pedanterie erscheinen, wenn an Stellen wie Eph. 2, 18; 3, 12 das Wort durchaus in trans. Bedeutung stehen soll; 2, 18: *δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.* 3, 12: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ.* An der ersten Stelle scheitert diese Bedeutung sowohl an dem Präs. *ἔχομεν* als an dem Zusatz *ἐν ἑνὶ πνεύματι*, sowie an dem Obj. *πρὸς τὸν πατέρα*, da Paulus schwerlich von einer Zuführung oder Einführung der Kinder zum Vater reden würde; 3, 12 wird die intrans. Bedeutung begünstigt durch die Koordination mit *παρρησία* und gefordert durch die Beziehung von *ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ* auf beide Subst. Steht aber die intrans. Bedeutung an diesen Stellen fest, so liegt kein Grund mehr vor, Röm. 5, 2: *δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν* (*τῇ πίστει* fehlt bei Tdf.[7] vgl. Tr. W.) *εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν*, dieselbe abzulehnen, zumal die trans. Bedeutung weder in den Zusammenhang mit V. 1 paßt — es soll ja V. 2 etwas hinzubringen, was die Aussage des V. 1 erweitert, nicht aber begründet, wie das trans. *προσαγωγή* thun würde —, noch sich mit *ἐσχήκαμεν* verträgt, da, wenn es sich um die einmalige oder erstmalige Einführung bei Gott oder Hinzuführung zu ihm handelte, eher *τυγχάνειν* am Platze gewesen wäre. Vgl. Athen. 5, 212, A: *τῶν φίλων εἷς ἐγένετο μεγίστης τυχὼν προσαγωγῆς.*

Συνάγω, zusammenführen, versammeln, vereinigen; findet sich in der Prof.-Gräc. nur trans. gebraucht, wie auch *συναγωγή*, wogegen *συναγωγός* auch intrans.: sich versammelnd, gesellig zusammenkommend. — LXX = אסף u. קבץ, welche nur vereinzelt anders übersetzt werden; ferner neben *ἐκκλησιάζειν, ἐξεκκλησιάζειν* = הִקְהִיל, für andere Ausdrücke wie אצר, הביא, כנס u. a. nur je und dann; als term. techn. wie *συναγωγή* nur selten, nicht wo es = אסף u. קבץ, sondern nur wo es = הקהיל, z. B. Num. 1, 18; 8, 10; 10, 7, selten anderswo wie Jes. 35, 10 wo es = פדה, bedeutsam für den Inhalt des Begriffs *συναγωγή*, vgl. Ps. 106, 47. Überhaupt ist es viel weniger term. techn. wie das Subst., wie sich denn auch *συνάγειν συναγωγήν* weit seltener als *ἐκκλησιάζειν, ἐξεκκλ. συναγωγήν*, aber *συνάγειν ἐκκλησίαν* sich gar nicht findet. Den LXX und dem N. T. eigentümlich ist die Bedeutung aufnehmen, beherbergen, bewirten (eigentl. *συνάγ. εἰς τὴν οἰκίαν*), Richt. 19, 15. 2 Sam. 11, 29. Deut. 22, 2; vgl. Gen. 29, 22. So Mtth. 25, 35: *ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με.* V. 38. 43.

Συναγωγή, ἡ, Sammlung, Versammlung; **1)** in der Prof.-Gräc. nur intrans. und akt. die Zusammenführung, Zusammenbringung; vgl. Plat. Theaet. 150, A: *διὰ τὴν ἄδικον ξυναγωγὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ᾗ δὲ προαγωγεία ὄνομα* (Kuppelei). **2, a)** Bei den LXX und im N. T. pass., wie öfter bei den Verbalsubst. (vgl. *διδαχή* u. a.), oder intrans. = Versammlung; bei den LXX speziell für עֵדָה u. קָהָל, den beiden Bezeichnungen der israelitischen Volksgemeinde in ihrem theokratischen resp. heilsgeschichtlichen Charakter und zwar ständig für עֵדָה, welches, einige mißverstandene Stellen abgerechnet, nur zweimal anders übersetzt wird, nämlich Num. 16, 46 durch *παρεμβολή* und Jer. 6, 18 durch *ποιμνίον* infolge des Mißverständnisses, als seien hier die *ἔθνη* gemeint. Für קהל wechsel

συναγ. mit ἐκκλησία in der unter ἐκκλ. näher dargelegten Weise. Vgl. Thuc. 2, 60: ἐκκλησίαν συνάγειν. Symm., Aq., Theod. geben, soweit die Fragmente reichen, עֵדָה durch συναγωγή wieder, Hiob 13, 34. Ps. 1, 5. Lev. 3, 7; קָהָל durch ἐκκλησία Prov. 26, 26. Ps. 40, 11. Indem die israelitische Volksgemeinde durch συναγωγή resp. ἐκκλησία bezeichnet wird, findet sich dadurch angedeutet, daß es sich nicht einfach um die Natureinheit des Volkes, sondern um eine auf besonderem Wege (συναγ.) und zugleich zu besonderem Zwecke (ἐκκλ.) hergestellte Gemeinschaft (vgl. Jes. 35, 10 פדה = συνάγειν, ferner vgl. Ps. 106, 47) handelt. — Im N. T. nun, welches als Bezeichnung der Gottes- resp. Heilsgemeinde ἐκκλησία herübernimmt (wie das hebr. קָהָל in den späteren Schriften des A. T. vorherrschend), dient συναγωγή zur Bezeichnung der betreffenden Gemeinschaft nur Apok. 2, 9; 3, 9, wo die ungläubige Judenschaft als συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ bezeichnet wird (vgl. Joh. 8, 44: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ κτλ. und zum Zusammenhang Act. 14, 2; 17, 6; 18, 12), offenbar im Gegensatz zur ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die sie als Juden zu sein beanspruchen (ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσίν). Συναγωγή scheint sich in der Sprache des jüdischen Volkslebens und der Schule als die gebräuchlichste Bezeichnung der israelitischen Volksgemeinde eingebürgert und ἐκκλησία mehr zurückgedrängt zu haben, vgl. Epiphanius, panar. 13, 18 von den Ebioniten: συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν. So bot sich dann für die Bezeichnung der neutest. Gottesgemeinde im Unterschiede von der bisherigen und doch ohne den Zusammenhang aufzugeben ἐκκλησία dar, welches zugleich geeignet wurde, einen Gegensatz zu der mit συναγωγή bezeichneten, der neutest. Heilsoffenbarung entfremdeten Judenschaft einzuschließen, vgl. Epiphan. l. c. Dafür spricht noch speziell **b)** der Gebrauch von συναγ. zur Bezeichnung der sabbatlichen Versammlungen der Juden Act. 13, 43: λυθείσης τῆς συναγωγῆς, vgl. Jac. 2, 2, wo συναγ. von der gottesdienstlichen Versammlung der (Juden-) Christen steht; sowie **c)** συναγ. als Bezeichnung der Versammlungslokale der Juden an allen übrigen Stellen des N. T. (Mtth., Marc., Luc., Joh. und Act.). Vgl. Philo, quod omnis probus liber § 12, ed. Mang. II, 458: εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους οἳ καλοῦνται συναγωγαί. Bei Josephus in dieser Bedeutung nur dreimal (nach Schürer, Neutest. Zeitgesch., [1]2, 369. [2]2, 443): Ant. 19, 6, 3. Bell. jud. 2, 14, 4. 5; 7, 3. 3. — Als Bezeichnung der christlichen Gemeinde bzw. ihrer gottesdienstlichen Versammlung findet es sich in der kirchl. Gräc. noch zuweilen, aber sehr selten, dagegen regelmäßig von der Judenschaft, ihren Versammlungen und Versammlungslokalen, resp. vom Judentum (Judenreligion) im Gegensatz gegen die ἐκκλησία. Daß, wie Schürer, Neutest. Zeitgesch., [1]2, 361, [2]2, 433 vermutet, im späteren Judentum συναγωγή den an irgendeinem Orte konstituierten Gemeindeverband, ἐκκλησία die Gemeinde der von Gott zum Heil Berufenen bezeichnet, ist noch sehr zweifelhaft; dagegen spricht συναγ. in der Apok., sowie Gebrauch und Bedeutung von ἀποσυνάγωγος. Richtig ist nur, daß ἐκκλ. sich als Bezeichnung der Lokalgemeinde bei den Juden nicht eingebürgert zu haben scheint; συναγ. aber bezeichnet sowohl die Lokal- als die Gesamtgemeinde Israels. Vgl. die eingehende und interessante Darlegung des Sprachgebrauchs der ersten Jahrhunderte von Harnack in Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1876, 1, S. 104 ff.

Ἀποσυνάγωγος, getrennt von der Synagoge, gebannt. Das Wort findet sich nur im N. T. und zwar Joh. 9, 22: ἤδη συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χν, ἀποσυνάγωγος γένηται. 12, 42: διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὡμολόγουν, ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται. 16, 2: ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς. Man hat gefragt, welche Art des Bannes gemeint sei, indem man glaubte, drei Grade des Bannes bei den Juden unterscheiden zu müssen: נִדּוּי, חֵרֶם u. שַׁמַּתָּא. Indes beruht

die Annahme des dritten Grades, שַׁמַּתָּא, wodurch die völlige Ausschließung aus der Gemeinde und die Verhängung unauflöslichen Fluches und Verderbens ausgesprochen sein sollte, auf einem Irrtum, wie neuerdings ziemlich allgemein anerkannt wird, da שמתא Benennung des Bannes überhaupt, gemeinschaftliche Benennung der im nachbiblischen Judentum nachweisbaren beiden Grade des Bannes ist, s. Levy, Chald. Wörterb. unter חרם. Rüetschi, Art. „Bann“ bei den Hebräern, in PRE [2]2, 81 ff. Riehm, Art. „Bann“ in dessen Handwörterb. des bibl. Altertums; Buxtorf, Lex. talm. s. vocc. שמתא, חרם, נדוי. Lightfoot, Hor. hebr. et talm. Joh. 9, 22. J. A. Danzii ritus excommunicationis ad illustrationem Matth. 18, 18 in Meuschen, N. T. ex talmude illustr. p. 615 ss. Winer, Realwörterb. Schürer, Neutest. Zeitgesch. [2]2, 362 ff., [3]2, 434 ff. und daselbst die Litteratur. Der erste Grad des Bannes, נדוי, war nur eine temporäre Ausschließung aus der Gemeinde und Beschränkung des Umgangs mit anderen auf 30, 60 oder 90 Tage; der zweite Grad, חֵרֶם, war eine Ausschließung aus der Gemeinde und von jedem Umgange mit anderen auf unbestimmte Zeit resp. für immer, vgl. Weber, System der altsynag. Theol., S. 138 f. Abgesehen davon nun, daß es zweifelhaft ist, ob diese Unterscheidung zwischen נדוי u. חרם schon zu den Zeiten Jesu und in den ersten Jahrhunderten nach der Zerstörung Jerusalems gemacht worden — wie denn nach Gildemeister, Blendwerke des vulgären Rationalismus (Bonn 1881), die Mischnah nur einen Bann, נדוי, kennt, dessen Dauer vom Erfolge abhing —, so läßt namentlich Joh. 16, 2 nicht zu, nur an eine temporäre Ausschließung zu denken, wie bei jenem ersten Grad des Bannes, der schon bei einfacher Widersetzlichkeit gegen Gesetzeslehrer, Richter u. s. w. ohne Zuziehung des Synedriums von dem Beleidigten beantragt bzw. auch verhängt werden konnte. Daß es sich nicht, wie Vitringa (De synag. vet. 741) will, um Ausschließung von dem Besuch und der Teilnahme am Gottesdienste in der Synagoge handelt, sondern um Ausschließung aus der Gemeinde (Selden, De synedr. 1, 7), ist selbstverständlich, da erstere nur als Ersatz nach Zerstörung des Tempels eintrat (vgl. Tholuck zu Joh. 9, 22). Und daß es sich nicht um Ausschließung aus dem lokalen Gemeindeverbande, sondern aus der israelitischen Volksgemeinschaft und ihren Heilsgütern resp. ihrer Anwartschaft auf dieselben handelt, versteht sich bei der Bedeutung der israelitischen Volksgemeinschaft von selbst und entspricht auch allein der Wichtigkeit, welche der Anerkennung Jesu als des Messias beigelegt werden mußte, sowie dem Ernste, mit dem Christus die Jünger auf diese Eventualität vorbereitet. *Ἀποσυνάγωγος* bezeichnet darum den, der aus der Gemeinschaft des Volkes Gottes und damit von der Anwartschaft auf das Heil ausgeschlossen und dem Fluch übergeben worden, und es liegt kein Grund vor, die Parallele 2 Esr. 10, 8 zu verwerfen: *πᾶς ὃς ἂν μὴ ἔλθῃ ..., ἀναθεματισθήσεται πᾶσα ἡ ὕπαρξις αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς διασταλήσεται ἀπὸ ἐκκλησίας τῆς ἀποικίας*, oder in dem Ausspruch Luc. 6, 22 nicht einen synon. Ausdruck derselben Sache zu finden: *μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσι καὶ ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ ἀνθρώπου.*

Ἐπισυνάγω, Aor. I: *ἐπισυνάξαι* Marc. 13, 17. Luc. 13, 34. Aor. II: *ἐπισυναγαγεῖν* Mtth. 23, 37; danach, dazu, herbei versammeln, zusammenbringen, auch feindlich wogegen versammeln, Mich. 4, 11. Sach. 12, 3. Nur in der späteren Gräc. (Polyb., Plut.). Bei den LXX = אסף, Jes. 52, 2. Mich. 4, 11. Hab. 2, 5. כִּנֵּס Ps. 147, 2. קבץ 1 Kön. 18, 20. Ps. 102, 23; 106, 47. קהל 2 Chron. 20, 27. Im N. T. Marc. 1, 33: *ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν.* Luc. 12, 1. Der Zusammenhang muß die Wohl des *ἐπισυνάγ.* statt des einfachen *συναγ.* rechtfertigen, wie auch Mtth. 23, 37: *ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου,*

ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία ὑπὸ τὰς πτέρυγας αὐτῆς = zu sich resp. herzuversammeln. Luc. 13, 34. Mit Mtth. 24, 31: ἐπισυνάξουσι τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων κτλ., und Marc. 13, 27 vgl. Ps. 147, 2: τὰς διασποράς τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισυνάξει. Ps. 106, 47: ἐπισυνάγαγε ἡμᾶς ἐκ τῶν ἐθνῶν, sowie 2 Theff. 2, 1: ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰυ Χυ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν.

Ἐπισυναγωγή, ἡ, Herbei=, Hinzuversammlung; der Prof.=Gräc. fremd; nur 2 Mcc. 2, 7: ἕως ἂν συναγάγῃ ὁ θεὸς ἐπισυναγωγὴν τοῦ λαοῦ (vgl. V. 18. Ps. 147, 2) von der Zurückführung Israels in das Land seines Heiligtums, wo es im Gegensatze zur Zerstreuung steht, vgl. 1, 25: ἐπισυνάγαγε τὴν διασπορὰν ἡμῶν, und demgemäß = Zueinanderführung (vgl. unten zu Hebr. 10, 25), oder auch = Wiederzusammenbringung, wie ἐπί in ἐπανιέναι, ἐπανέρχεσθαι, ἐπανορθοῦν, oder (wie ἐπισυνάγειν) = Herbeiversammlung, vgl. 2 Mcc. 2, 18: ἐλπίζομεν ἐπὶ τῷ θεῷ ὅτι ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει καὶ ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον. Im N. T. an zwei Stellen, 2 Theff. 2, 1: ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰυ Χυ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτὸν — mit Beziehung auf Mtth. 24, 31. Marc. 13, 27. 1 Theff. 4, 17. An der andern Stelle Hebr. 10, 25 steht es wie συναγωγή im paff. Sinne: μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες κτλ. Hier soll es die gottesdienstliche Gemeindeversammlung (Thol., Lünem., Del.) bezeichnen, deren sich etliche zu entziehen pflegten. Allein dazu will der voraufgehende und nachfolgende Gegensatz nicht recht passen: κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων — — ἀλλὰ παρακαλοῦντες, welcher vielmehr in ἐγκαταλείπειν τὴν ἐπισυναγ. ἑαυτῶν ein das ganze Gemeinschaftsleben, nicht eine einzelne Äußerung desselben umspannendes Verhalten vermuten läßt. Auch ist ἐγκαταλείπειν, „im Stiche lassen", hilflos lassen, preisgeben (speziell auch von Verrätern gebraucht) ein zu starker Ausdruck für das Meiden der gottesdienstlichen Versammlung (vgl. 13, 5. 2 Cor. 4, 9. 2 Tim. 4, 10. 16), welche Beziehung namentlich durch das καθὼς ἔθος τισὶν begünstigt werden soll. Es ist richtig, daß es durch diesen Zusatz verwehrt ist, an einen Abfall bzw. Austritt aus der christlichen Gemeinde zu denken; es liegt ein zur Gewohnheit gewordenes Verhalten innerhalb der christlichen Gemeinschaft vor. Nun führt die Beachtung des angegebenen Gegensatzes auf die Annahme, daß der Verf. sich gegen die Teilnahmlosigkeit wende, mit der etliche aus Menschenfurcht, Leidensscheu u. s. w. dem äußeren und inneren Wohl und Wehe der Gemeinschaft gegenüberzustehen sich gewöhnt haben, welche Teilnahmlosigkeit das Zeichen einer Erkaltung im Glauben und Bekennen (V. 23) ist. Dann muß ἐπισυναγωγή die christliche Gemeinschaft selbst (nicht Gemeinde, sondern Gemeinschaftsverhältnis) bezeichnen; man kann aber nicht annehmen, daß das ἐπί auf den HErrn hinweisen soll, wie 2 Theff. 2, 1, weil jede Andeutung einer solchen Beziehung fehlt; auch nicht, wie Menken sinnig deutet, daß die christliche Gemeinschaft innerhalb des jüdischen Volkes als Nebensynagoge bz. werde, ebenso sehr im Bewußtsein ihrer Bedeutung als in der anspruchslosen Anerkennung ihrer äußeren Situation, wofür der Gebrauch von ἐπισυνάγειν bei Polyb. 1, 75, 2; 5, 97, 3; 14, 2, 8 nicht spricht, da es dort = zu den Vorhandenen hinzusammeln, zuführen. Ebenso wenig aber wird es angehen, mit v. Hofmann, welcher die paff. Bedeutung richtig betont, es = an einen Ort versammelte Gesamtheit zu fassen, „von συναγωγή Jak. 2, 2 nur durch den Ausdruck des Wohin unterschieden", denn eben das Wohin müßte aus dem Kontexte wie Polyb. a. a. O. sich doch ergeben, wenn es auch nicht wie 2 Theff. 2, 1 ausdrücklich angegeben zu sein braucht. Es ist jedoch gar nicht erforderlich, ein besonderes Objekt für ἐπί in ἐπισυναγωγή zu suchen, da es sich

auf das Gemeinschaftsverhältnis der Christen untereinander beziehen muß, vgl. Plut. Mor. 894, A: *τοῦ ἀέρος ἐπισυναχθέντος* = sich zusammenziehen, sowie *ἐπισυναγωγή* vom Addieren, Summieren bei Ptolem. Hierfür ist beachtenswert, daß Theodoret zu der Stelle *ἐπισυναγωγή* durch *συμφωνία* erklärt, also wenigstens an gottesdienstliche Versammlungen nicht denkt. Auch vgl. oben 2 Mcc. 2, 7.

Ἀγών, *ῶνος, ὁ*, Versammlungsort, dann die Versammlung selbst, insbesondere zu den Kampfspielen; daran anschließend ist es Bezeichnung der Kampfspiele selbst, namentlich der vier *ἀγῶνες ἱεροί*, der nemeischen, pythischen, isthmischen und olympischen Spiele, von woher dann eine nicht geringe Zahl bildlicher Ausdrücke entlehnt ist, z. B. *βαλεῖν ἔξω ἀγῶνος*, Maß und Ziel überschreiten; *ἔξω τοῦ ἀγῶνος*, nicht zur Sache gehörig u. a.; auch daß es schließlich jeden Kampf und Streit, sei es im Felde oder vor Gericht bezeichnet, wird darauf zurückzuführen sein; ebenso daß es von Gefahren und besonderen Anstrengungen gebraucht wird, wo es entgegenstehende Schwierigkeiten zu bewältigen gilt, wie Soph. Trach. 158 von den Arbeiten des Herkules. Da das entsprechende Bild dem alttest. Vorstellungskreise fremd ist, so kann es nicht verwundern, daß auch das Wort und seine Derivate sich bei den LXX kaum finden; nur Jes. 7, 13 wird *ἀγών*, Dan. 6, 15 *ἀγωνίζομαι* gebraucht, an beiden Stellen bezeichnend für den Unterschied hebr. u. griech. Vorstellung. Jes. 7, 13: *μὴ μικρὸν ὑμῖν ἀγῶνα παρέχειν ἀνθρώποις, καὶ πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα;* = הַלְאָה müde machen; Dan. 6, 14: *ἠγωνίσατο τοῦ ἐξελέσθαι αὐτὸν καὶ ἕως ἑσπέρας ἦν ἀγωνιζόμενος ἐξελέσθαι αὐτόν,* = שׂום בָּל. (Sorge) im Herzen tragen, sowie an zweiter Stelle = שׁדר Ithpa. sich anstrengen. Dagegen findet es sich sofort ebenso wie auch *ἆθλον* mit einer ganzen Reihe von Derivaten und Kompositen in den Apokr., sowie bei Jos. u. Philo, s. Grimm zu Weish. 4, 2. Aus den Apokr. vgl. namentlich Weish. 4, 2, wo das griech. Bild den Ausdruck völlig beherrscht: *ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα πομπεύει τὸν τῶν ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα*, von der *ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς* bzw. von der *ἀρετή*. Vgl. 4 Mcc. 13, 15: *ἀγωνιστὴς τῆς ἀρετῆς*. Am meisten ausgeführt ist es 4 Mcc. 17, 11 ff., wo *ἀγών*, wie durchgängig in diesem Buche, vom Märtyrerleiden, vgl. 11, 20; 13, 15; 15, 29; 16, 16. In der Weise jedoch, wie *ἀγών, ἀγωνίζεσθαι* im N. T. als Lebensaufgabe des Menschen bzw. des Christen erscheint, steht es auch in den Apokr. außer Sap. 4, 2 nicht; denn Sir. 4, 28: *ἕως τοῦ θανάτου ἀγώνισαι περὶ τῆς ἀληθείας* ist nicht pietatis officiis satisfacere gemeint (Wahl), sondern für Wahrheit und Recht gegenüber ihrer Verkehrung eintreten, vgl. V. 25. 26. Sonst steht *ἀγών* vom Kampf im Kriege 2 Mcc. 14, 18. 43; 10, 28; 15, 9. 18, nur einmal 2 Mcc. 4, 18 von Kampfspielen, einmal *ἀγὼν θανάτου* = Todesangst, Zusatz zu Esth. 4: *ἐν ἀγῶνι θανάτου κατειλημμένη*, vgl. vorher: *θάνατος αὐτῶν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν*. Weish. 10, 12 von dem Ringen Jakobs am Jabbok.

Im N. T. steht es von der Lebensaufgabe des Christen, seinen Glauben unter allen Hindernissen d. h. in Versuchung und Anfechtung zu bewahren und zu bewähren; 1 Tim. 6, 12: *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως* (wo *ἐπιλάβου τῆς ζωῆς al.* das Bild fortsetzt: das ewige Leben der Kampfpreis, nach dem man greifen soll). 2 Tim. 4, 7: *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα*, wozu Hofmann mit Recht bemerkt, daß alle drei Sätze wesentlich dasselbe sagen; der zweite bleibt im Bilde, von den Kampfspielen eine besondere Seite hervorhebend, während der dritte das bisher im Bilde Gesagte ohne Bild ausspricht, um möglichst allseitig auszusagen, wie entschieden der Apostel mit dem Leben abgeschlossen hat. Nichts anderes als diese Lebensaufgabe oder Bewahrung und Bewährung des Glaubens nur mit besonderer Rücksicht

auf die Versuchung und Anfechtung ist gemeint Hebr. 12, 1: *δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*, vgl. V. 2; 11, 39. 40; 10, 36 ff., wo *προκείμενος* das in der Prof.-Gräc. übliche Wort für den unter Verkündigung der betreffenden Ordnungen und des Preises ausgerufenen und damit als Aufgabe vorliegenden Kampf bzw. jeder anderen mit *ἀγών* bezeichneten Aufgabe, Hrdt. 9, 60, 1: *ἀγῶνος μεγίστου προκειμένου ἐλευθέρην εἶναι ἢ δεδουλωμένην τὴν Ἑλλάδα*. 7, 11, 3: *ποιέειν ἢ παθέειν προκέεται ἀγών*. Plat. Phaedr. 247, B: *πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται*. Epin. 975, A. Eur. Or. 847: *ψυχῆς ἀγῶνα τὸν προκείμενον πέρι δώσων, ἐν ᾧ ζῆν ἢ θανεῖν ὑμᾶς χρεών*. Im besonderen Sinne Phil. 1, 30: *τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες οἷον εἴδετε ἐν ἐμοί* vom Kampf und Leiden für das Evangelium von und mit den *ἀντικειμένοις*, vgl. V. 25 ff. 1 Theff. 2, 2: *λαλῆσαι τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι*, vgl. Act. 17, 5 ff. — Col. 2, 1: *ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν — — ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι*, wo es die Sorge und Mühe bezeichnet, welche der Apostel innerlich empfindet, und welche ihm seine 1, 28 genannte Lebensaufgabe bereitet; an Gebetskampf insbesondere oder allein zu denken, liegt kein Grund vor. Cf. Jac. Lydii agonistica sacra sive syntagma vocum et phrasium agonisticarum, quae in scr. scr. imprimis vero S. Pauli epp. occurrunt. Zutph. 1700.

Ἀγωνία, ἡ, **1)** Wettkampf, abstrakter und gewählter als *ἀγών*, die Mühe und Arbeit des Kampfes hervorhebend. Daher **2)** Furcht, wie sie vor Beginn des Kampfes den Kämpfer ergreift, vgl. Aristot. Probl. 2, 31: *ἀγ. φόβος τις ἐστὶ πρὸς ἀρχὴν ἔργου*. Daher nicht völlig gleich mit *φόβος*, sondern mehr die zitternde Erregung und Sorge um den Ausgang, vgl. Hermann, Fragm. lex. gr. 329: *ἀγωνία δὲ φόβος ἀποτυχίας· φοβούμενοι γὰρ ἀποτυχεῖν ἀγωνιῶμεν*. Dem. pro cor. 18, 33 verbindet *ἐν φόβῳ καὶ πολλῇ ἀγωνίᾳ*, so daß letzteres offenbar als das kräftigere Wort erscheint, wie es auch Aristot. faßt. In der späteren Gräc. ist diese Bedeutung die häufigere. Diod. Sic. verbindet es mit *ἀπορία*. Öfter bei Jos. verbunden mit *δέος*. 2 Mcc. 3, 14. 16: *ἡ ὄψις καὶ τὸ τῆς χρόας παρηλλαγμένον ἐνέφαινε τὴν κατὰ ψυχὴν ἀγωνίαν*. 15, 19. Im N. T. Luc. 22, 44: *γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο*, vgl. Mtth. 26, 37: *ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν*. V. 38. Joh. 12, 27. Es bezeichnet nicht die sich zurückziehende, fliehende, sondern die um den Ausgang zitternde, bis zum äußersten spornende Furcht, weshalb auch Aristot. Rhet. 1, 9 von *ἀγωνιᾶν* das *φοβεῖσθαι* ausschließt: *περὶ ὧν ἀγωνιῶσι μὴ φοβούμενοι· περὶ γὰρ τῶν πρὸς δόξαν φερόντων ἀγαθῶν τοῦτο πάσχουσιν*. Daher Luther mit Recht: „da er mit dem Tode rang", was aber etwas ganz anderes ist, als was wir Agonie nennen.

Ἀγωνίζομαι, wettkämpfen, in den öffentlichen Kampfspielen, 1 Cor. 9, 25 *(οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες)*; dann im allgemeinen kämpfen, ringen, Joh. 18, 36 mit folgendem *ἵνα μή*. Vgl. 1 Mcc. 7, 21. 2 Mcc. 8, 16; 13, 14; 15, 27. Von der Aufgabe des Glaubens sich zu bewähren in Versuchung und Anfechtung 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7 s. unter *ἀγών*. Sich Mühe geben, mit Anspannung aller, auch der äußersten Kraft ringen wie im Wettkampf um das Ziel Luc. 13, 24: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν ... ὅτι πολλοὶ ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν*. Vgl. 1 Cor. 9, 25. Phil. 3, 12 ff. Hebr. 4, 1, sowie Sir. 4, 28, s. unter *ἀγών*. 4 Mcc. 17, 14. — Von besonderer Mühe und Arbeit Col. 1, 29: *εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κτλ.*, s. unter *ἀγών*. 1 Tim. 4, 10: *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα*, wo jedoch, wie auch Tdf.[7], vgl. W. Tr., wohl richtiger und namentlich von den alten Übersetzungen vertreten, *ὀνειδιζόμεθα*, s. Huther u. Hofmann z. d. St. Col. 4, 12: *ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν*

ἐν ταῖς προσευχαῖς, wo die Wahl der Präposition *ὑπέρ* bestimmt zu sein scheint durch den Gedanken an das folgende *προσευχή*, vgl. Röm. 15, 30: *συναγωνίσασθαι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ*. Der Ausdruck selbst erinnert an die Hindernisse der Ausgestaltung des christlichen Lebens; vgl. unter *συναγωνίζομαι*.

'Ανταγωνίζομαι, gegen jemand kämpfen, mit ihm im Streite liegen, *τινί*. Im N. T. Hebr. 12, 4: *πρὸς τὴν ἁμαρτίαν*. Vgl. 4 Mcc. 17, 14, sowie 3, 5: *τῶν παθῶν ὁ λογισμός ἐστιν ἀνταγωνιστής*.

'Επαγωνίζομαι, nur bei Späteren, in Bezug worauf kämpfen, mit dem Dat. dessen, was die Veranlassung angiebt, Jud. 3: *τῇ πίστει*, für den Glauben. Je nach dem Zusammenhang kann dann der Dat. auch den Gegner bezeichnen, Plut. Fab. 23: *τῷ 'Αννίβᾳ*, oder auch die Wiederholung Plut. Cim. 13: *ταῖς νίκαις* zu den Siegen neuen Kampf fügen. Es scheint diese Erklärung dem so verschiedenen Gebrauch des Wortes angemessener zu sein, als die andere nach Analogie von *ἐπιμαχεῖν*, im Kampfe beistehen.

Καταγωνίζομαι, ebenfalls nur bei Späteren wie Plut., Pol., Jos. u. a. = niederkämpfen, Hebr. 11, 33: *βασιλείας*.

Συναγωνίζομαι, in Gemeinschaft mit jemand kämpfen, im Kampfe beistehen, kämpfen helfen, Röm. 15, 30. Das Wort ist gewählt in Rücksicht auf die Gegner, von denen der Apostel errettet zu werden begehrt V. 31, nicht wie *ἀγωνίζ*. Col. 4, 12. An eine Situation wie Gen. 32, ein Kämpfen mit Gott, ist weder hier, noch Col. 4, 12 zu denken.

'Αδελφός, *ὁ*, **1)** B r u d e r, *ἀδελφή*, Schwester, von *α* copulativum und *δελφύς*, Hesych.: *ἀδελφοί, οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς δελφύος γεγονότες· δελφὺς γὰρ ἡ μήτρα λέγεται*. Das hebr. אָח wird auch bei entfernterer Verwandtschaft gebraucht, z. B. Gen. 14, 16; 29, 12. 15; dies hat man berücksichtigen zu müssen geglaubt, wo von Brüdern und Schwestern Jesu Christi geredet wird: Mtth. 12, 46. 47; 13, 55. Marc. 3, 31. 32; 6, 3. Luc. 8, 19. 20. Joh. 2, 12; 7, 3. 5. 10. Act. 1, 14. Allein die damit verbundene Nennung der Mutter Jesu (außer Joh. 7, 3. 5. 10) führt doch zunächst darauf, daß es sich hier um derselben Mutter Kinder handelt (vgl. Ps. 50, 20), wogegen die Berufung auf Joh. 16, 26 nichts verschlägt, womit man vielmehr Mtth. 19, 29 u. Parall. vergleichen sollte. Die Entscheidung dieser Frage hängt freilich mit der anderen Frage zusammen, wie sich Jakobus Alphäi zu Jakobus dem Bruder des HErrn verhalte, vgl. Marc. 15, 47. Joh. 19, 25 mit Mtth. 13, 55. In der Prof.-Gräc. wird *ἀδ.* nur von leiblichen Brüdern, nie von Vettern = *ἀνέψιος* gebraucht. Vgl. Laurent, Neutest. Studien, S. 153 ff. (namentlich auch bezüglich der sprachlichen Frage). Sieffert, Art. „Jakobus" in PRE[2] 6, 464 ff. — Sodann bezeichnet *ἀδελφός* **2, a)** in der neutest. Gräc. überhaupt eine Lebensgemeinschaft in Rücksicht auf gleichen Ursprung, wie auch das hebr. אָח von Stammesgenossen, Landsleuten u. s. w. Lev. 10, 4. 2 Sam. 19, 12. Deut. 18, 18 u. a.; so Act. 3, 22; 7, 23. Röm. 9, 3: *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*; cf. Plat. Menexen. 239, A: *ἡμεῖς δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι, μιᾶς μητρὸς πάντες ἀδελφοὶ φύντες* — so aber ausdrücklich nur uneigentlich und selten in der Prof.-Gräc. Indem nun die Lebensgemeinschaft auch die Liebesgemeinschaft bedingt, wird umgekehrt **b)** der „Nächste" als Bruder betrachtet, vgl. *ἀδ.* = רֵעַ Gen. 43. 33. Jer. 31, 34, und in diesem Sinne אָח Gen. 9, 5. Lev. 19, 17. S o n i c h t i n d e

Apokr., dagegen wieder Mtth. 5, 22. 23. 24. 47 u. a. Von hier aus wird ἀδ. der Ausdruck einer der Lebensgemeinschaft gleichkommenden oder sie erst bedingenden Liebesgemeinschaft Act. 22, 13 u. a. Hierher gehört der Ausspruch des HErrn Mtth. 12, 50: *ὅστις γὰρ ἂν ποιῇ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς, καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν,* sowie Marc. 10, 29. 30: *οὐδείς ἐστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα — ἐὰν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφούς κτλ.* Vgl. Mtth. 23, 8: *εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε.* So redet Christus von seinen Brüdern Mtth. 25, 40; 28, 10. Joh. 20, 17. Vgl. Hebr. 2, 11. 17. (Röm. 8, 29: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς,* handelt es sich um Lebensgemeinschaft.) In der Prof.-Gräc. Bezeichnung eines innigen Freundes Xen. Anab. 7, 2, 25: *ὑπισχνούμενός σοι φίλῳ χρήσεσθαι καὶ ἀδελφῷ.* Ibid. 38: *καὶ ἀδελφούς γε ποιήσομαι καὶ ἐνδιφρίους καὶ κοινωνοὺς ἁπάντων ὧν ἂν δυνώμεθα κτήσασθαι.* Vgl. auch Hiob 6, 15, sowie den Parallelismus von ἀδ. u. φίλος z. B. Sir. 7, 12. Auch Adj. von Zusammengehörigem, z. B. Plat. Rep. 3, 404, B: *ἡ βελτίστη γυμναστικὴ ἀδελφή τις ἂν εἴη τῆς ἁπλῆς μουσικῆς.* So öfter z. B. Aesch. 2, 145 bei Pape, Wörterb. Daran schließt sich nun **c)** der Gebrauch des Wortes zur Benennung der Glieder der christlichen Gemeinschaft, der *οἰκεῖοι τῆς πίστεως* Gal. 6, 10: *οἰκεῖος* syn. *συγγενής* opp. *ἀλλότριος*; vgl. 1 Cor. 7, 12; 5, 11: *ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ᾖ πόρνος κτλ.,* so daß *οἱ ἀδελφοί* Act. 9, 30. Joh. 21, 23. Röm. 16, 11 u. ö. die durch den Glauben an Christum zu einer Lebens- und Liebesgemeinschaft Verbundenen, die Genossen der neutest. Heilsgemeinde bezeichnet; diese Gemeinschaft namentlich 1 Joh. als Pflicht betont. *Ἀδελφή* in diesem Sinne Röm. 16, 1. 1 Cor. 7, 15. — Für den Inhalt der Bezeichnung ist wichtig 1 Tim. 6, 2, wo das *ἀδελφοί* in 2 a durch *πιστοὶ καὶ ἀγαπητοὶ οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι* in 2 b ersetzt wird. (Vgl. auch *ψευδάδελφοι* 2 Cor. 11, 26. Gal. 2, 4.) — Wie dafür der ähnliche durch die Papyri bekannt gewordene Gebrauch von *ἀδελφός* in der technischen Sprache des Serapeums von Memphis „instruktiv“ sein soll (Deißmann, Bibelstudien, 1895, S. 82), ist um so weniger einzusehen, als der Ausdruck seine genügenden Anknüpfungspunkte in der übrigen Gräc. hat, von denen er sich nur entsprechend seiner Anwendung auf die Gläubigen durch seine viel größere Tiefe, seinen weiteren Umfang und seinen Zusammenhang mit dem alttest. Vorgang unterscheidet. Vgl. auch *ψευδάδελφος.*

Ἀδελφότης, *ἡ*, Bruderschaft, Geschwisterschaft. Das Wort scheint der Prof.-Gräc. im allgemeinen fremd zu sein. Erst bei den byzant. Schriftstellern findet es sich häufiger. **a)** Bei Jos. 4 Mcc. 9, 10. 13 von leiblichen Geschwistern, die ihre Geschwisterschaft auch in gleichem Verhalten als Märtyrer bethätigen; 13, 19: *τὰ τῆς ἀδελφότητος φίλτρα ἀγνοεῖν.* V. 27. 10, 3: *οὐκ ἐξομοῦμαι τὴν εὐγενῆ τῆς ἀδελφότητός μου συγγένειαν* u. ö. Von der Bluts- bzw. Stammesgemeinschaft 1 Mcc. 12, 10: *τὴν ἀδελφότητα καὶ φιλίαν ἀνανεώσασθαι,* vgl. V. 7. 21. **b)** Im N. T. sodann und in der kirchl. Gräc. von der christlichen Gemeinschaft, dem Kreise der christlichen *ἀδελφοί,* wie im Deutschen die Wörter Freundschaft, Verwandtschaft, Herrschaft sowohl das Verhältnis wie die betreffenden Personen bezeichnen. So 1 Petr. 2, 17: *τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε.* 5, 9: *ἡ ἐν κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότης.* Nestor. ad Cyrill. in act. ephesin., c. 11 (Suic.): *πᾶσαν τὴν σύν σοι ἀδελφότητα ἐγώ τε καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ προσαγορεύομεν.*

Φιλάδελφος, *ον*, bruderliebend, geschwisterliebend, **a)** in der Prof.-Gräc. nur von der Liebe unter leiblichen Geschwistern, vgl. Plut. Sol. 27, 5 von Kleobis und Biton:

φιλαδέλφους καὶ φιλομήτορας διαφερόντως ἄνδρας. Dieselbe Verbindung bei Jos. 4 Mcc. 13 u. 15, wo das Wort sich öfter findet. Aus der Prof.-Gräc. vgl. noch Plut. Luc. 43, 3 (wo der Superlat.), Diod. Sic. 3, 56. Von der Liebe zweier Schwestern Plut. quaest. rom. 17 (p. 267, E). Für den Inhalt des Begriffes vgl. Xen. Mem. 2, 3, 17: χρηστός τε καὶ φιλάδελφος. 14: τὸν ἀδελφὸν εὖ ποιεῖν. Soph. Ant. 257: φιλάδελφα δάκρυ λειβομένη, cf. 523: οὔτοι συνέχθειν ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν. — **b)** In erweiterter Beziehung von der Liebe zu den Volksgenossen findet es sich als Prädikat des für sein Volk betenden Propheten Jeremias 2 Mcc. 15, 14: ὁ φιλάδελφος οὗτός ἐστιν ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ ... Ἱερεμίας κτλ. — **c)** in dem eigentümlich christlichen Sinne von ἀδελφός 1 Petr. 3, 8: τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὔσπλαγχνοι, ταπεινόφρονες, wo es im Verhältnis zu den voraufgehenden Ausdrücken der umfassendere Begriff ist (vgl. Xen. Mem. 2, 3, 17), von welchem die folgenden sich in der Art sondern, daß mit φιλάδ. schließt, was von dem Verhalten der Christen untereinander gefordert wird und nunmehr, vgl. V. 9. 13, übergegangen wird zu dem Verhalten gegen die draußen Stehenden.

Φιλαδελφία, ἡ, **a)** in der Prof.-Gräc. (Plut., Luc.) von der Liebe leiblicher Geschwister zu einander. Öfter, wie auch ἀδελφότης und φιλάδελφος bei Jos. 4 Mcc. von dem Verhalten der sieben von Antiochus gemarterten Brüder, vgl. Kap. 13: οὕτω δὴ τοίνυν καθεστώσης συμπαθῶς τῆς φιλαδελφίας οἱ ἑπτὰ ἀδελφοὶ συμπαθέστερον ἔσχον πρὸς ἀλλήλους. **b)** Im N. T. von der Liebe der Christen untereinander als einer durch den gleichen Lebensgrund bewirkten Röm. 12, 10. 1 Theſſ. 4, 9. Hebr. 13, 1. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7. Die in diesem Gebrauch von φιλαδελφία gipfelnde Anschauung von dem Verhältnis und Verhalten der Christen untereinander, wie sie in der neutestamentlichen Bedeutung von ἀδελφός und Derivaten zum Ausdruck kommt, ist ein wertvoller Beitrag zur Neugestaltung der Ethik durch das Christentum.

Ψευδάδελφος, ὁ, falscher Bruder, in dem spezifisch neutestamentlichen Sinne von ἀδελφός; ein Wort, welches naturgemäß der Prof.-Gräc. fremd sein muß. Es bezeichnet Gal. 2, 4: διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν κτλ. solche, welche Glieder der christlichen Gemeinde, Genossen ihrer Lebens- und Liebesgemeinschaft geworden sind, ohne dies wirklich, d. i. innerlich zu sein, also ohne Berechtigung (παρείσακτοι, παρεισῆλθον). Der Genossenschaft der ἀδ. gehören sie an, die thatsächliche Lebensgemeinschaft ist nicht vorhanden. Ebenso 2 Cor. 11, 26. Sie repräsentieren mit ihrem Anspruch auf den Brudernamen die erste Abschwächung des neuen Begriffes.

Ἅδης, ου, ὁ, von α priv. und ἰδεῖν = ἀΐδης, wie bei Hom. gelesen wird, = der Unsichtbare, das unsichtbare Land. Plut. Is. et Os. 79, 382, F: τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον. Ursprünglich nur Name des Gottes der Unterwelt, der die Herrschaft über die Toten hat, daher εἰς oder ἐν ᾅδου, sc. οἴκῳ, οἶκον, δώματα, bei Dichtern und Prosaikern, auch LXX, vgl. Act. 2, 27. 31. Dann auch, namentlich später, der Ort der Toten. Cf. Lucian. de luct. 2: ὁ μὲν δὴ πολὺς ὅμιλος, οὓς ἰδιώτας οἱ σοφοὶ καλοῦσιν, Ὁμήρῳ τε καὶ Ἡσιόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις μυθοποιοῖς περὶ τούτων πειθόμενοι καὶ νόμον θέμενοι τὴν ποίησιν αὐτῶν τόπον τινὰ ὑπὸ τῇ γῇ βαθὺν Ἅδην ὑπειλήφασι, μέγαν δὲ καὶ πολύχωρον τοῦτον εἶναι καὶ ζόφερον καὶ ἀνήλιον κτλ., woselbst die betreffenden Vorstellungen im Zusammenhange sich finden. Plut. a. a. O. Vgl. Nägels-

bach, Homer. Theol. 7, 28, S. 405 ff.; Nachhomer. Theol. 7, 26, S. 413 ff. „Die damit verbundene Vorstellung kehrt bei den Heiden, soweit unter ihnen der Glaube an eine persönliche Fortdauer zur Anerkennung gelangen konnte . . ., in ziemlich übereinstimmender Weise wieder. Danach wäre der Hades seinem allgemeinsten Sinne nach der Sammel- und Aufenthaltsort aller aus der Welt des Diesseits Abgeschiedenen, das Jenseits schlechthin;" Güder, Art. „Hades" in PRE[1] 5, 494 ff. — Die LXX haben das Wort herübergenommen, um das hebr. שְׁאוֹל wiederzugeben, seltener = מָוֶת Prov. 14, 12; 16, 25. Jes. 28, 15. מות Hiob 33, 22. צַלְמָוֶת Hiob 38, 17. דוּמָה Ps. 94, 17; 115, 17. בּוֹר Jes. 14, 19; 38, 18, während שְׁאוֹל nur einmal anders = θάνατος 2 Sam. 22, 6 (vgl. Ps. 6, 6). שְׁאוֹל bezeichnet ebenfalls im allgemeinen den Ort der Toten; nach Hupfeld zu Ps. 6, 6 und Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 1839, S. 462 abzuleiten „aus dem Grundbegriff der ganzen Sippschaft von שאל (שׁוּל, שׁלה, שׁלל, כשׁל u. dergl., deren Kern ל ist, mit dem Begriffe des Losen, Schlaffen, Klaffenden, wie in allen Sprachen), nach der zwiefachen Richtung und Äußerung desselben, des Hinabsinkens und des Auseinandergehens (wie in χάω, hio, χαλάω u. dergl.), woraus sich für שְׁאֹל sowohl der Begriff der Versenkung, Abgrund, Tiefe, wie in dem poetisch damit wechselnden תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ, als der ebenfalls darin hervortretenden Kluft, Höhle oder leerer Raum, wie im Deutschen Hölle und in χάσμα, χάος (auch für Hölle gebraucht) ergiebt". Diese Vergleichung mit dem deutschen „Hölle" ist freilich irrig. Es besteht zwar ein Zusammenhang zwischen Höhle und Hölle, nur nicht der hier angenommene. Beide Wörter führen sich auf denselben Stamm helan, hehlen = celare, zurück; von einer Kluft, einem leeren Raum ist also nicht im mindesten die Rede. Mit Recht bleibt darum Delitzsch, Jesaj., 3. Aufl., S. 82 f., für שְׁאוֹל bei der Bedeutung „Senkung, Niederung, Tiefe" stehen, so daß der Bedeutung nach im Griech. nicht ᾅδης, sondern ἄβυσσος entspricht, w. s. Dagegen deckt sich mit dem Griech. ᾅδης etymologisch sowohl wie dem ursprünglichen Sprachgebrauch nach fast so genau wie möglich das deutsche Hölle, indem es ursprünglich die Person und den Wohnsitz der Todesgöttin Hel und deshalb den Ort der Toten bezeichnet, später erst den Ort der Verdammten. Ulfilas giebt ᾅδης durch halja wieder, während er für γέεννα kein gotisches Wort hat, sondern das griech. aufnimmt, gaiainna. Erst nach dem 10. Jahrhundert setzt sich allmählich die heutige Bedeutung des Wortes Hölle = Ort der Verdammten fest, ist jedoch seit dem 14. Jahrhundert die alleinige Bedeutung geworden. Nur in dem Satze des Glaubensbekenntnisses „niedergefahren zur Höllen", nidar steig zi helliu, hat sich die ursprüngliche allgememeine Bedeutung „Ort der Toten" erhalten. Noch im 16. Jahrhundert (z. B. Fischart, Luther) wird etymologisch richtig Helle geschrieben, welches erst im 17. Jahrhundert in die Form Hölle übergeht, wie zwelf in zwölf. Heute noch ist die Form Helle vorhanden in dem Namen Helweg, wie in Westfalen und Niederhessen (Thüringen?) gewisse Heerstraßen heißen (auch Höllenweg, Höllenpfad kommt vor), die sämtlich nach Westen führen, = Weg zur Hel, Totenweg (schwerlich, wie Grimm erklärt: Leichenfahrweg); vgl. in der jüngeren Edda, Gylfaginning 49: den Helweg reiten = zur Hel reiten; ferner vgl. die Bezeichnung der Milchstraße als Helweg. S. Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., S. 667 ff.; 3, 106. 238; Simrock, Deutsche Mythol., 3. Aufl., S. 203; Heine in Grimms deutschem Wörterb.; Weygand, Deutsches Wörterb. unter „Hölle"; Kamphausen in Theol. Litteraturbl. 1872, 6. 7.

Der שְׁאוֹל nimmt alle Toten in sich auf, Gen. 37, 35; 42, 38. 1 Sam. 2, 6; 28, 19. 1 Kön. 2, 6. 9. Ps. 89, 49. Hab. 2, 5, und konzentriert in sich alles, was der Tod Schreckliches für den Menschen hat und bringt, 2 Sam. 22, 6. Ps. 18, 5, 6; 116, 3; 88, 4. Hiob 7, 9; 17, 13. Jes. 5, 14. 15; 38, 10. 18, namentlich die

Entfernung von Gott, der Quelle des Lebens, Ps. 36, 10; 115, 17. Daher er insbesondere der Ort ist, wohin die Gottlosen gehören, Ps. 49, 13—15; 55, 16. Prov. 5, 5; 7, 27; 9, 18; 15, 11. Jes. 14, 9. 11. 15; 28, 15. 18. Ez. 32, 27. Num. 16, 30. 33, indem in demselben als in der Gottesferne Gottes Zorn offenbar wird, Deut. 32, 22. Daher die Lichtblicke der Gerechten wie Ps. 40, 15. 16. „Den ganzen auf inneres Bewußtsein ... gegründeten Hauptbegriff des ᾅδης nimmt das N. T. ebenso wie die LXX mit dem Worte aus dem Heidentum herüber, und bestätigt hierdurch dessen Identiät mit dem alttest. Scheol"; Stier zu Luc. 16, 23. Vgl. Delitzsch zu Ps. 6, 6 (1. Aufl.): „Die Vorstellungen der Hebräer hierüber waren keine anderen, als die aller alten Völker. Sie unterscheiden sich von diesen nicht wie in der Lehre von der Schöpfung, vom Fall u. dergl. wie das Original von seiner entstellten Copie, sondern hier hat selbst die mannigfache mythologische Ausdichtung die bis in Einzelnes einheitliche Grundlage nicht verwischt; wir schließen daraus, daß die Vorstellung vom Hades vom gemeinmenschlichen Bewußtsein ausgeht und eben deshalb nicht ohne gegenständliche Wahrheit ist." Die alttest. Anschauung unterscheidet sich von den entsprechenden Vorstellungen des prof. Lebensgebietes durch „ihre im Ernste des Monotheismus begründete keusche Nüchternheit" (Güder a. a. O.). ᾍδης ist also das Totenreich, in welchem alles, was der Tod mit sich bringt, sowie alle Toten selbst konzentriert werden, mit der Sünde notwendig ebenso zusammenhängend wie der Tod, daher insbesondere der Ort für die Sünder, die in demselben das Schlußergebnis ihres Lebens finden. Daher *ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης* Apok. 20, 13. 14; vgl. 6, 8: ... *ὁ θάνατος, καὶ ὁ ᾅδης ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ*, also der Hades im Gefolge des Todes, als seine Konsequenz. Christus als Erlöser *ἔχει τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου* Apok. 1, 18. Die Erlösten rühmen: *ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον; ποῦ σου ᾅδης* (al. *θάνατε*) *τὸ νῖκος;* 1 Cor. 15, 55; die an Christo selbst verwirklichte Erlösung s. Act. 2, 27. 31: *οὐκ ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην* aus Ps. 16, 8—11. Wenn es nun zu Capernaum heißt: *ἡ ἕως οὐρανοῦ ὑψώθης, ἕως ᾅδου καταβήσῃ* oder *καταβιβασθήσῃ* Mtth. 11, 23. Luc. 10, 15, so ist dies dieselbe Vorstellung wie Jes. 14, 11. 12. Ez. 32, 27 u. a., darauf sich gründend, daß der Hades der entsprechende Ort für die Sünder ist, die mit all ihrer Herrlichkeit in demselben zu Schanden werden. Die Verheißung aber Mtth. 16, 18: *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*, geht auf den ewigen Bestand der Gemeinde Christi, welche nicht wie alles andere in der Welt ihr Ende im Totenreiche finden soll, vgl. Ez. 32, 18—32. Jes. 28, 15—18. Zu dem Ausdruck *πύλαι ᾅδου* vgl. Hiob 38, 17. Ps. 9, 14; 107, 18. Jes. 38, 10, sowie den Ausdruck „Schlüssel des Hades" Apok. 1, 18. Sap. 16, 13: *σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις καὶ κατάγεις εἰς πύλας ᾅδου καὶ ἀνάγεις*. — Indem nun überall die Vorstellung vom Hades als eines freudlosen, schmerzvollen und zu fürchtenden Ortes vorschlägt, in welchem insbesondere die Freude und Herrlichkeit der Gottlosen ein Ende hat, ist es nicht ein besonderes, sondern mit dem Hades in der Vorstellung sofort sich verbindendes Moment, was wir Luc. 16, 23 lesen: *καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις*. Da der Hades zwar für alle ein freudloser Ort, ein Ort der Qual aber insbesondere für die Gottlosen ist, so liegt es nahe, den Aufenthaltsort der gestorbenen Gerechten, wenngleich auch sie von dem allgemeinen Ort der Toten aufgenommen werden, als von dem Aufenthaltsort der Übrigen gesondert zu erkennen, in welchem sie des Ps. 49, 15. 16 angedeuteten Endes warten, welches dann durch die Vollbringung der Erlösung herbeigeführt wird. Vgl. Jes. 57, 2. Gen. 19, 18. 33. Daher Luc. 16, 23: *ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ*, vgl. unter *κόλπος*. Etwas neues ist dann die

Verheißung Luc. 23, 43 vgl. mit Act. 2, 27. 31. Apok. 2, 7. Vgl. meine Schrift: Über den Zustand nach dem Tode, 6. Aufl., Gütersloh 1900; Steinmeyer, Die Leidensgeschichte des Herrn, S. 195 f.; Dillmann, Artikel „Paradies" in Schenkels Bibellexikon 4, 377 ff.

Ἀΐδιος, *ον*, immerwährend, ununterbrochen, ewig, stetig; wie das syn. *αἰώνιος*, w. s., von *ἀεί*. Während aber *αἰώνιος*, seinem Substantiv entsprechend, das Ende, sei es eines Zeitraums oder einer angemessenen Zeit, verneint und somit namentlich da gebraucht wird, wo es sich um etwas Zukünftiges handelt, schließt *ἀΐδιος* die Unterbrechung aus und hebt die Stetigkeit und Unveränderlichkeit namentlich in Rücksicht auf Vergangenheit und Gegenwart hervor, vgl. Xen. Cyr. 7, 5, 73: *νόμος γὰρ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀΐδιός ἐστιν, ὅταν πολεμούντων πόλις ἁλῷ κτλ.*, Sturz: est consuetudine gentium perpetua lex. Plat. deff. 411, A: *ἀΐδιον τὸ κατὰ πάντα χρόνον καὶ πρότερον ὂν καὶ νῦν μὴ διεφθαρμένον*. Häufig bei Aristot. und seitdem bei den Philosophen; bei Aristot. namentlich in Verbindung mit dem Begriff der Notwendigkeit, *ἀνάγκη*, cf. Eth. Nik. 6, 3: *τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς πάντα ἀΐδια, τὰ δὲ ἀΐδια ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα*. De gener. et corr. 2, 11: *εἰ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης ἀΐδιόν ἐστι καὶ εἰ ἀΐδιον ἐξ ἀνάγκης*. Bei den LXX findet es sich nicht, in den Apokr. nur Sap. 7, 26 von der Weisheit: *ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου*, sowie nach richtiger Lesart (vgl. Fritzsche) 4 Mcc. 10, 15: *τὸν αἰώνιον τοῦ τυράννου ὄλεθρον καὶ τὸν ἀΐδιον τῶν εὐσεβῶν βίον* statt *ἀοίδιμον*. Sap. 2, 23 lesen einige Handschriften: *ὁ θς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος* statt des richtigeren *ἰδιότητος*, welches der Verf. nach seiner Neigung Wörter gleichen Stammes zu verbinden statt des der Genesisstelle (1, 26) entsprechenden *ὁμοιότητος* gesetzt hat, s. Grimm z. d. St. — Im N. T. an zwei Stellen Röm. 1, 20: *ἥ ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καθορᾶται*, wozu Hofmann auf Jak. 1, 17 verweist. Richtiger ist, daß der Apostel durch die Wahl dieses Ausdruckes zum Bewußtsein bringen will, daß das *καθορᾶται* heute noch statt hat — worauf das Gewicht der ganzen folgenden Ausführung mit beruht. Vgl. Plut. convival. disp. 8, 1, 3 (718, A): *Πλάτωνος ἀκούων πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἄλλων γεννητῶν τὸν ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον θεὸν ὀνομάζοντος*. Aus der kirchl. Gräc. vgl. Athan. contra Ar. or. 3 (in Steph. thes. s. v.): *ἀρνοῦνται τὴν ἀϊδιότητα καὶ θεότητα τοῦ Λόγου*. — Jud. 6: *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν*.

Αἰδώς, *οῦς, ἡ*, Scheu, Scham, Ehrfurcht; syn. und häufig verbunden mit *σωφροσύνη*, indem *αἰδ.* die negative Seite der Sittlichkeit, Scheu und Scham vor dem Unrecht, vor der Überschreitung der Schranken bezeichnet, welche die *σωφροσύνη* innehält; Xen. Cyrop. 8, 1, 31: *τοὺς μὲν αἰδουμένους τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας, τοὺς δὲ σώφρονας καὶ ἐν τῷ ἀφανεῖ*. Aristot. Rhet. 1, 9; vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. 6, 7 (S. 323 ff.); Nachhomer. Theol. 5, 2, 23; 1, 14. Daher auch syn. *αἰσχύνη, δέος*; von *αἰσχύνη* soll es sich so unterscheiden, daß es die Scham vor der That, *αἰσχύνη* die Scham nach der That bz.; so Joh. Damasc. de fid. orthod. 2, 15: *αἰδὼς φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ ψόγου, αἰσχύνη δὲ φόβος ἐπ' αἰσχρῷ πεπραγμένῳ*. Dem Gebrauch von *αἰσχύνεσθαι* entspricht dies nicht und ist nur insofern richtig, als *αἰδώς* unter keinen Umständen demjenigen eignet, der seine Pflicht verletzt, wogegen es aber zugleich die Ehrerbietung vor dem, was gefordert wird bzw. vor dem Höheren, einschließt, wie es denn auch z. B.

Hesiod zugleich im religiösen Sinne von der Ehrfurcht vor den Göttern gebraucht, was sich später freilich nicht mehr findet, während das Moment der Ehrerbietung *(σέβεσθαι)* vor dem, was übergeordnet ist, — *πρὸς ἡλικίαν, πρὸς ἀρετήν, πρὸς ἐμπειρίαν, πρὸς εὐδοξίαν* — festgehalten wird. Vgl. Ammon. in Steph. thes. Von *δέος* unterscheidet es sich wie „zurückhalten" von „sich zurückziehen". Es ist charakteristisch für die bibl. Gräc., daß dieses in der Prof.-Gräc. verhältnismäßig häufige Wort sich s. z. s. nur ausnahmsweise in ihr findet. Die LXX gebrauchen es gar nicht. In den Apokr. nur 3 Mcc. 1, 19 = Scham, 4, 5 = Scheu; *αἰδεῖσθαι* Judith 9, 3. 2 Mcc. 4, 34. 4 Mcc. 5, 6; 12, 11. 13. Handschriftlich auch noch 1 Mcc. 4, 8, sowie Prov. 24, 23 = נכר Hiph. Im N. T. findet es sich an einer Stelle der dem Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. überhaupt näherstehenden Pastoralbriefe, und hier genau im Sinne des prof. Sprachgebrauches, 1 Tim. 2, 9: *γυναῖκας ... μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς*, während Hebr. 12, 28 statt der Rec. *μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας* mit Lchm. Tdf. Tr. W. richtiger *λατρεύειν τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους* zu lesen ist. Diese Seltenheit dürfte sich in derselben Weise erklären, wie die gleiche Beobachtung bei *σωφροσύνη, σώφρων, σωφρονεῖν*. Als Prinzip des Handelns resp. als Gesinnung tritt auf dem Gebiete der Offenbarungsreligion die Furcht Gottes an die Stelle dessen, was außerhalb desselben als Scheu vor dem Unrecht, oder als Ehrgefühl und als Ehrerbietung vor dem was recht ist (2 Mcc. 4, 34: *αἰδεσθεὶς τὸ δίκαιον*) im wesentlichen doch sich durch die Rücksicht auf die äußere Erscheinung des Verhaltens (vgl. *ἀρετή*) bestimmt fühlt.

Ἀναίδεια, *ἡ*, Rücksichtslosigkeit, bzw. Frechheit, Unverschämtheit, öfter bei Hom. und Prof.; in der bibl. Gräc. nur Sir. 25, 22: *ὀργὴ καὶ ἀναίδεια καὶ αἰσχύνη μεγάλη γυνὴ ἐὰν ἐπιχορηγῇ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς* und Luc. 11, 8: *διὰ τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ* von der Rücksichtslosigkeit des dort gezeichneten Bittenden. Daß es nicht immer s. v. a. Unverschämtheit, Frechheit, ergiebt z. B. Xen. Mem. 4, 3, 14: *ἐάν τις τὸν ἥλιον ἀναιδῶς ἐγχειρῇ θεᾶσθαι, τὴν ὄψιν ἀφαιρεῖται.* Vgl. mit Luc. 11, 8 das etwas ganz anderes bezeichnende *στόμα ἀναιδές* Sir. 40, 3. Das Adj. *ἀναιδής*, wer keine Zurückhaltung, Ehrerbietung kennt, rücksichtslos, frech, findet sich öfter bei den LXX und Apokr., z. B. *ἀναιδὴς προσώπῳ* Deut. 28, 50. Dan. 8, 23. Kohel. 8, 1. *ἀν. πρόσωπον* Prov. 7, 13; 25, 23. *ὀφθαλμός* 1 Kön. 2, 31. Sir. 26, 11. *στόμα* 40, 3.

Αἷμα, *ατος, τό*, das Blut des menschlichen oder tierischen Leibes. Marc. 5, 25. 29. Luc. 8, 43. 44; 13, 1; 22, 44. Joh. 19, 34. Act. 15, 20. 29; 21, 25; 2, 19. 20. Apok. 6, 12; 8, 7. 8; 11, 6; 14, 20; 16, 3. 4. 6; 19, 13. **a)** Das Blut als substanzielle Basis des individuellen Lebens Act. 17, 26: *ἐποίησεν ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν κτλ.* Joh. 1, 13: *ἐξ αἱμάτων γεννηθῆναι* (cf. Eur. Jon. 705 [693]: *ἄλλων τραφεὶς ἀφ' αἱμάτων.* Winer 150). Cf. Hom. Il. 19, 105: *οἵθ' αἵματος ἐξ ἐμεῦ εἰσίν* u. ö. Aeschyl. Sept. 128: *ἐξ αἵματος γίγνεσθαι.* Zwar fehlen zu diesen beiden Stellen die alttest. Parallelen (vgl. Delitzsch, Bibl. Psychol. 4, 12), doch entspricht der Ausdruck der in Lev. 17, 11: נפש הבשר בדם הוא u. a. St. enthaltenen Anschauung. Vgl. Hebr. 12, 1: *οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε κτλ.* — *Αἷμα* als der stoffliche Träger des individuellen Lebens, der *ψυχή*, verbunden mit der den Besitz der allgemeinen menschlichen Natur vermittelnden *σάρξ* (vgl. Joh. 6, 53—56), dient im nachbiblischen Hebr. (בָּשָׂר וָדָם) als Gattungsbegriff zur Bezeichnung des Menschen, sofern die stoffliche Seite ihn eigentümlich im Unterschiede von

θεός und *πνεῦμα* bestimmt; cf. Lightfoot, Hor. hebr. ad Mtth. 16, 17: „Infinita frequentia hanc formulam adhibent scriptores judaici eaque homines Deo opponunt.“ Wünsche, Neue Beitr. zur Erläut. der Evv. aus Talmud u. Midrasch, zu Mtth. 16, 17; Levy, Neuhebr. Wörterb. unter בשר. Vgl. Sir. 14, 18: *ὡς φύλλον θάλλον, οὕτως γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵματος· ἡ μὲν τελευτᾷ, ἑτέρα δὲ γεννᾶται.* 17, 31: *πονηρὸς ἐνθυμήσεται σάρκα καὶ αἵματα.* So Mtth. 16, 17: *σ. κ. αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,* wo es sich um den Gegensatz zur Erhabenheit Gottes *(ὁ ἐν τ. οὐρ.)* handelt, vgl. Jes. 40, 13; 41, 22 ff. Jer. 23, 18. 1 Cor. 2, 10, während Gal. 1, 16: *οὐ προσανεθέμην σαρκὶ κ. αἵμ.* derselbe ein sittlich bestimmter ist, denn der Apostel meint nicht andere (vgl. V. 17), denen er die Sache vorzulegen sich hätte versucht sehen können, sondern sich selbst; — wogegen der ganze zugleich natürliche und sittliche Gegensatz in seinem vollen Umfange in Betracht kommt 1 Cor. 15, 50: *σ. κ. αἷμα βασιλείαν θῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται.* Anstatt dieser gewöhnlichen Verbindung steht *αἷμα* voran Hebr. 2, 14: *ἐπεὶ οὖν παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός,* wo die Rec. *σαρκ. κ. αἵμ.* wenig bezeugt ist, und Eph. 6, 12: *οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα κ. σάρκα.* Der Grund dieser Umstellung wird wohl darin liegen, daß es hier nicht wie sonst bei Paulus und im Hebräerbriefe auf die sittlich-religiöse Qualität, nicht auf den Unterschied von Gott bzw. den Gegensatz zu Gott ankommt, den sonst die Formel *σ. κ. αἱ.* einschließt, sondern nur auf die Bedingungen irdisch-menschlichen Lebens, wo dann die Umstellung der Begriffe sich durch Act. 17, 26. Joh. 1, 13 erklärt und die Annahme Delitzschs zu Hebr. 2, 14 hinfällig wird, daß *α.* als das Innerlichere und Wichtigere, als das nächste Vehikel der Seele an die erste Stelle gerückt sei. — Joh. 6, 53—56 bezeichnen Fleisch und Blut des Menschensohnes (V. 27) die Erscheinung desselben in der Niedrigkeit des Sohnes Josephs (V. 42), dessen Vater und Mutter die kennen, zu denen er redet. So wie er vor ihnen steht in seiner Niedrigkeit und durch dieselbe ist er der Messias, — so soll und will er hingenommen werden, in dieser Gestalt giebt er sich hin für das Leben der Welt (V. 51), — in dieser Gestalt ist er das Brot des Lebens, das man hinnehmen, genießen und davon leben soll (V. 50. 51) — also Bezeichnung des Glaubens oder der gläubigen Hinnahme dieses Messias. Diese Aussage verschärft Jesus, da man sie nicht versteht und nicht verstehen will (V. 52), durch Hinzufügung seines Blutes (V. 53 ff.), indem er den um des Bildes willen vom leiblichen Leben hergenommenen Ausdruck des Trinkens desselben anwendet. So wie er ist und wie er als Mensch dem Tod entgegengeht, so ist er der Messias, so soll man an ihn glauben. In der Verbindung mit *σάρξ* (nicht *σῶμα*) kann *αἷμα* nicht von dem zur Sühne, zum Opfer hingegebenen Leben stehen, sondern muß in Verbindung mit *σάρξ* die Niedrigkeit seiner Erscheinung bezeichnen. Darum kann der HErr auch nicht hier schon in durchaus unverständlicher Weise vom Abendmahl reden, sondern nur von dem von der Niedrigkeit des Messias lebenden Glauben. Daß sich dies schließlich vollendet im Abendmahl, ist eine Sache für sich. Hier handelt Jesus vom Leben und Sterben, in den Einführungsworten des Abendmahls von seinem Tode als dem Opfer und der Bundesstiftung.

b) *Αἷμα* alleinstehend dient zur Bezeichnung des im Blute verströmten, sowie überhaupt des gewaltsam entrissenen Lebens Mtth. 23, 30. 35; 27, 4. Luc. 11, 50. 51. Mtth. 27, 6: *τιμὴ αἵματος.* V. 8: *ἀγρὸς αἵματος.* Act. 1, 19: *χωρίον αἵματος.* Prov. 1, 11. Mtth. 27, 24: *ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου* (vgl. Sus. 46). V. 25: *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ὑμᾶς.* Act. 5, 28: *βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρ. τούτου.* 18, 6: *τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν.* 20, 26: *καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων.* Vgl. Ez. 3, 18—20. Apok. 6, 10: *ἐκ-*

δικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν. 17, 6; 18, 24; 19, 2. Pſ. 79, 10. Plat. Legg. 9, 872,
B: αἱμάτων δίκη. Dem. adv. Mid. 21, 105: ἐφ' αἵματι φεύγειν. Vgl. den Ausdruck
ἀνὴρ αἱμάτων Pſ. 5, 6; 55, 23 u. ö. Sir. 31, 21. Der Ausdruck αἷμα ἐκχέειν
Mtth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20. 1 Cor. 11, 27. Röm. 3, 15. Apol.
16, 6. Luc. 11, 50. Mtth. 23, 35. Act. 22, 20, שָׁפַךְ דָּם Gen. 9, 6; 37, 21.
1 Sam. 25, 31. Lev. 17, 4. 13 u. ö. betont nicht ſowohl die Art und Weiſe der
Tötung, als vielmehr nur die Thatſache derſelben (vgl. Prov. 1, 11), die gewaltſame
Entziehung des Lebens, ſei dieſelbe nun vermittelt oder nur in irgendwelchem Maße
begleitet von Verſtrömung des Blutes; vgl. Act. 22, 20 von der Steinigung Stephani:
ὅτε ἐξεχύννετο τὸ αἷμα Στεφάνου. — c) Daran ſchließt ſich der Gebrauch von αἷμα
zur Bezeichnung des zur Sühne dahingegebenen, dargebrachten Lebens,
indem es im Opferkultus mit beſonderem Nachdruck als die ſubſtanzielle Baſis des indi-
viduellen Lebens in Betracht kommt. In dem vom Fleiſche geſonderten Blute erſcheint
das Leben des zur Sühne hingegebenen Tieres Lev. 17, 11—14. Hebr. 9, 15. 18.
19. 21. 22. 25; 10, 4; 13, 11, welches in dem Blute einerſeits Gott dargebracht,
andrerſeits dem Menſchen durch Beſprengung zugeeignet wird, vgl. Hebr. 9, 7. 19. 20,
wodurch dieſes Blut τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός 9, 20
wird, vgl. θυσίων αἷμα Prov. 21, 3. Das Gleiche gilt vom Blute Chriſti Hebr.
10, 29: τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, vgl. 13, 20. Mtth. 26, 28. Marc. 14, 24, ſowie
Sach. 9, 11: ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου. Vgl. Luc. 22,
20: ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου. 1 Cor. 11, 25. 1 Petr. 1, 2: ῥαντισμὸς
αἵματος. Hebr. 12, 24: αἷμα ῥαντισμοῦ. Es iſt das zur Sühne hingegebene
Leben Chriſti und wird dem Blute der Opfertiere gegenübergeſtellt, Hebr. 9, 12: οὐδὲ
δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς
τὰ ἅγια, vgl. V. 14: τὸ αἷμα τοῦ Χυ ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσ-
ήνεγκε τῷ θεῷ vgl. mit V. 25: ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια — ἐν αἵματι
ἀλλοτρίῳ, nur daß τὸ αἷμα τοῦ Χυ nicht etwa die vom Leibe geſonderte Subſtanz
des Blutes bezeichnet (gegen Bengel zu Hebr. 12, 24, welcher dasſelbe als vom Leibe
geſondertes und als ſolches ewig vorhandenes und wirkſames Blut faßt; ebenſo gegen
Delitzſch Hebr. 9, 12, welcher es von der Subſtanz des zuerſt verſtrömten, dann in der
himmliſchen Leiblichkeit Chriſti mit der Auferſtehung auf der Baſis der zurückgebliebenen
Blutreſte erneuerten Blutes verſteht, vgl. das oben zu αἷμα ἐκχέειν Bemerkte, ſowie
Beck, Lehrwiſſenſchaft 1, 624 ff.; Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, § 61). Vgl. Hebr.
9, 25: οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν parallel ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ; V. 7: οὐ
χωρὶς αἵματος ὃ προσφέρει vgl. m. V. 14: ἑαυτὸν προσήνεγκε τῷ θεῷ; vgl. V. 26
διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται. Auch wo bei den übrigen neuteſt. Schrift-
ſtellern von dem Blute Chriſti die Rede iſt, handelt es ſich nicht um die Subſtanz,
auch nicht bloß um das gewaltſam zu Ende gebrachte, ſondern wie alle Ausſagen von
der Bedeutung dieſes Blutes ergeben, um das zu beſtimmtem Zwecke, nämlich
zur Sühne hingegebene Leben, und αἷμα iſt den neuteſt. Schriftſtellern gemein-
ſame Bezeichnung für das vollzogene, dargebrachte Opfer. So 1 Joh. 1, 7
τὸ αἷμα Ιυ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. 5, 6: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι'
ὕδατος καὶ αἵματος, ἐν τῷ ὕδατι καὶ αἵματι, vgl. V. 8 (für die Konſtruktion δι'
vgl. Hebr. 9, 12; ἐν Hebr. 9, 25. Mtth. 16, 27. 28, = בּוֹא בְּ Pſ. 66, 13 u.
St.). Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ
αἵματι. 5, 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Eph. 1, 7: ἔχομεν τὴν ἀπολύ-
τρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ. 2, 13: ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵμ. τοῦ Χυ. (Col.
1, 4. Rec.) Col. 1, 20: εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. Hebr.

10, 19; 13, 12. Act. 20, 28: ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου. 1 Petr. 1, 19: ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι Χυ. Apok. 1, 5; 5, 9; 7, 14. Mtth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20. 1 Cor. 11, 27. Überall weist die Verbindung des Blutes Christi mit der Vergebung der Sünden, der Reinigung, der Sühne — und dies bei israelitischen Schriftstellern — auf dasselbe als Opfer hin. Daß auch die Aussagen Eph. 2, 13. Col. 1, 20 diesen Gedanken enthalten und sich darauf gründen, kann nach Röm. 3, 25. 1 Cor. 11, 25 keinem Zweifel unterliegen. Der Sprachgebrauch kann nur ausgegangen sein von der in der Abendmahlsstiftung von Christo selbst ausgesagten Bedeutung seines Blutes. Zu Act. 20, 28 vgl. Tit. 2, 12. — Hebr. 11, 28: ἡ πρόσχυσις τοῦ αἵμ. vgl. Ex. 12, 7 entsprechen dem vorexilischen Passahritus 2 Chron. 30, 16; 35, 11. זרק את־הדם = προσχέειν τὸ αἷμα Ex. 24, 6.

Αἱματεκχυσία, ἡ, Blutvergießung. Nur Hebr. 9, 22: χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις, und in der kirchl. Gräc. Nach Tholuck, de Wette, Hofmann (Schriftbew.) soll es Hebr. 9, 22 das Hinbringen des Blutes an die Opferstätte, die Verwendung des Blutes zur objektiven Sühne, also die זְרִיקָה bezeichnen (2 Kön. 16, 15. Ex. 29, 16. Deut. 12, 27. Lev. 8, 15; 9, 9), deren Korrelat ῥαντισμός ist, die Zueignung der Sühne an das Objekt. Nach Bleek, Lünem., Weiß, Delitzsch, Kurtz, Hofm. (Hebräerbr.), bezeichnet es die Blutvergießung, resp. Tötung, und letzteres dürfte das einzig Richtige sein. Denn erstlich handelt es sich Hebr. 9, 22 nicht um die Art und Weise, sondern um das Mittel der Sühne, αἷμα, vgl. V. 18. 19. 22ᵃ. 23. 25. Sodann würde αἱματεκχ. in dem ersteren Sinne als term. techn. nur einen Teil der Sühnhandlung bezeichnen und als solcher die Besprengung des Volkes V. 19 ausschließen, nicht aber diese und zugleich die Besprengung der heiligen Geräte V. 21 einschließen können. Dazu kommt, daß αἷμα ἐκχέειν, שָׁפַךְ דָּם für sich allein nur die Blutvergießung, Tötung bezeichnet, dagegen die rituelle Blutausgießung stets einen Zusatz erheischt: πρὸς τὸ θυσιαστήριον, πρὸς τὴν βάσιν τοῦ θυσ. Lev. 8, 15; 9, 9; ἐπὶ τῷ θυσ. 2 Kön. 16, 15, wofür übrigens auch der häufigere und zum term. techn. gewordene Ausdruck זרק = προσχέειν ist. Ferner spricht für die Bedeutung Blutvergießung und nicht Blutausgießung der Ausdruck vom Blute Christi Luc. 22, 20: τὸ αἷμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Vgl. die Parallelen. Und endlich findet sich das Wort in der kirchl. Gräc., in der es überhaupt nicht in einem besonderen rituellen oder christlichen Sinne gebraucht wird, nur in der Bedeutung Blutvergießung, Tötung, Mord. Georg. Alex. vita Chrys. t. 8, p. 184, 26: φοβηθεὶς μήπως καὶ αἱματεκχυσία γένωνται εἰς τὸν λαόν. Antioch. hom. 39, p. 1090 C: τὸ γὰρ ἐκκόψαι τὸ ἴδιον θέλημα αἱματεκχυσία ἐστί, perinde est ac si proprium sanguinem fundas. (Hase in Steph. thes. s. v.)

Αἱρέω, nehmen, fassen, ergreifen. Statt des Fut. αἱρήσω findet sich in der bibl. Gräc. bei den Compositis weit häufiger die Form ἑλῶ, Med. ἑλοῦμαι, s. ἀφαιρέω. Statt des Aor. 2 Med. εἱλόμην die alexandrinische Form εἱλάμην 1 Theff. 2, 12 Lchm. Tdf. Tr. W., öfter bei den Kompos., z. B. ἀφειλάμην, διειλάμην, cf. Sturz, de dial. Macedon. et Alex. p. 60 sq.; Lobeck, Phryn. 183; Buttmann, Neutest. Grammatik 96, 1; Winer § 13, 1 a; Kühner § 226, 2, 4. — So häufig das Wort in der Prof.-Gräc. ist, so selten findet es sich in der bibl. Gräc., und in dieser nur im Med. = für sich nehmen, für sich ergreifen, für sich erwählen, sich für etwas entscheiden, syn. ebensowohl ἐκλέγεσθαι, wie θέλειν, βούλεσθαι, εὐδοκεῖν, nur daß θέλειν, βούλεσθαι,

εὐδοκεῖν die Bestimmtheit und innere Empfindung, *αἱρεῖσθαι* die Bethätigung des Subjektes bezeichnet, während bei *ἐκλέγεσθαι* die Rücksicht auf die vorhandene oder zu bewirkende Lage des Objektes im Vordergrunde steht. (Dagegen Hofmann zu 2 Thess. 2, 13: *ἐκλέγεσθαι* betone die Beziehung, in welche der Erkorene zu dem Erkürenden tritt, *αἱρεῖσθαι* die Bestimmung, welche dem Erwählten zu teil wird, — eingetragen aus der dort hinzugefügten näheren Bestimmung.) Bei den LXX = בחר, Jos. 24, 15. 2 Sam. 15, 15. Hiob 34, 4. Jer, 8, 3, wofür gewöhnlich *ἐκλέγεσθαι*, öfter auch *αἱρετίζειν*, einmal = חשק Jes. 38, 17; zweimal = אמר Hiph. Deut. 26, 17. 18; einmal = חפץ 1 Sam. 19, 2. In der Bedeutung erwählen 2 Thess. 2, 13 von der geschichtlich verwirklichten göttlichen Erwählung: *εἵλατο ὑμᾶς ὁ θς*, vgl. Deut. 26, 18. In dieser Bedeutung mit folgendem Accus. noch Jer. 8, 3: *εἵλαντο τὸν θάνατον ἢ τὴν ζωήν*, wofür in der Prof.-Gräc. häufiger *μᾶλλον ἤ*, wie Hebr. 11, 25: *μᾶλλον ἑλόμενος συγκακουχεῖσθαι . . . ἢ κτλ.*, oder *πρό, ἀντί*. — Hiob 34, 8: *κρίσιν*. Jes. 38, 17: *εἵλου μου τὴν ψυχὴν ἵνα μὴ ἀπόληται*. Deut. 26, 17: *τὸν θεὸν εἵλου σήμερον εἶναί σου θεόν*. V. 10: *κύριος εἵλετο σήμερον γενέσθαι σε αὐτῷ λαὸν περιούσιον*. Häufig in der Prof.-Gräc. *μᾶλλον αἱρεῖσθαι* und ohne *μᾶλλον* = lieber wollen; so Phil. 1, 22: *τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω*, wo die ursprünglich stärkere Bedeutung: erwählen, sich wofür entscheiden offenbar nicht paßt. Abgeschwächt = wollen 2 Sam. 15, 15. 2 Mcc. 11, 20. — Von Derivaten bei den LXX und Apokr. außer *αἵρεσις* und *αἱρετίζω* noch *αἱρετός* Sir. 20, 25 mit folgendem *ἤ*, also = vorziehen; an an den übrigen Stellen aber nicht komparativ; Jer. 9, 17. 2 Mcc. 7, 14 in passiver, Sus. 23 in fakultativer Bedeutung: Sir. 11, 31 offenbar als Übersetzung von נִבְחַר, wofür Prov. 16, 16; 22, 1 *αἱρετώτερος*. Davon im N. T. *αὐθαίρετος*, 2 Cor. 8, 3. 17 = selbstgewählt, freiwillig, öfter bei Xen., Dem., Thuc., Polyb. (auch s. v. a. selbstverschuldet, z. B. *κίνδυνος*), Symm. Ex. 35, 5. 22. Das Adverb 2 Mcc. 6, 19. 3 Mcc 6, 6; 7, 10. — *ἐξαιρετός* Gen. 48, 22; Theodot. Ex. 19, 5, wo LXX *περιούσιος*. *Ἐξαιρέω* = בחר nur Deut. 31, 11; sonst = herausreißen, retten. — Sap. 8, 4 findet sich noch das *ἅπαξ λεγ. αἱρετίς*, electrix oder nach Sturz a. a. O., S. 144 quae delectatur.

Αἵρεσις, *ἡ*, das Nehmen, Streben nach etwas. Im ersteren Sinne oft = Eroberung, im zweiten auch **a)** = Wahl, wie Lev. 22, 18. 21 = נְדָבָה. 1 Mcc. 8, 30. Gen. 49, 5. So in mannigfachen Verbindungen z. B. *αἵρεσιν δοῦναι*, *προβάλλειν*, *διακρίνειν*, oft in der attischen wie in der späteren Gräc. Plat. deff. 413, B: *δοκιμασία ὀρθή*. Bemerkenswert ist die dort folgende Erklärung: *εὔνοια αἵρεσις*, wo; vgl. Dem. pro cor. 18, 116 (283): *ἣν ἀπ' ἀρχῆς εἴχετε πρὸς ἡμᾶς αἵρεσιν*. S öfter bei Polyb. Daran schließt sich die Bedeutung Verlangen, Streben, Studium, au Gesinnung, ratio quam quis tenet, von wo der Übergang zu dem Gebrauche des Worte **b)** von philosophischen „Richtungen", Schulen nahe liegt. So aber erst in der späteren Gräc.: bei Plat. u. Aristot. finden sich noch keine Anklänge daran. Dagegen vg z. B. Diog. Laert. 1, 19: *τοῦ δὲ ἠθικοῦ* (sc. *μέρους τῆς φιλοσοφίας*) *γεγόνασιν αἱρέσεις δέκα· Ἀκαδημαϊκή, Κυρηναϊκή, Ἠλιακή κτλ.* Dies ist auf die Richtungen innerhalb Israels übertragen Act. 5, 17: *αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων*, 15, 5: *τῶν Φαρισαίων*, 26, 5, und auf die Christen angewendet Act. 24, 5: *τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως*, vgl. V. 14: *κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν οὕτως λατρεύ* (cf. Diog. Laert. 1, 20: *αἵρεσιν λέγομεν τὴν λόγῳ τινὶ . . . ἀκολουθοῦσαν*). 28, 2 Entsprechend dem Auftreten bzw. dem Verhältnis dieser Richtungen erscheint das **c)** *αἵρεσις* syn. *σχίσμα*, *διχοστασία*. 1 Cor. 11, 19. Gal. 5, 20. 2 Petr. 2,

nur stärker als diese beiden, sofern es eine in sich verfestigte, ihren eigenen Weg selbstständig verfolgende, von anderen sich lösende Richtung bezeichnet. Auf das eigenartige Verhältnis, in welchem auf christlichem Boden solche Richtungen zur Gemeinschaft stehen, und nicht unmittelbar auf den Gebrauch des Wortes von den Philosophenschulen wird dann die Verwendung des Wortes in der kirchl. Gräc. zurückzuführen sein zur Bezeichnung der zur Kirche in Gegensatz tretenden Richtungen und ihrer Lehren, cf. Suiceri thes. s. v. Es ist mehr als Sonderrichtung, sofern der Sprachgebrauch die Bestreitung des Gemeinglaubens einschließt, vgl. Theodoret zu 1 Cor. 11, 19: *αἱρέσεις τὰς φιλονεικίας λέγει, οὐ τὰς τῶν δογμάτων διαφοράς.*

Αἱρετικός, *ή*, *όν*, **a)** zum Wählen gehörig, wahlfähig (im aktiven Sinne), Plat. def. 412, A: *σωφροσύνη . . . ἕξις καθ' ἣν ὁ ἔχων αἱρετικός ἐστι καὶ εὐλαβητικός ὧν χρή.* Sonst scheint es in der Prof.-Gräc. nicht vorzukommen, auch nicht in der alttest. Gräc. Häufig dagegen **b)** in der kirchl. Gräc. in der Bedeutung ketzerisch, cf. Suiceri thes. s. v. So im N. T. Tit. 3, 10: *αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ*, in einem Sinne, welcher über die Bedeutung von *αἱρέσεις* 1 Cor. 11, 19. Gal. 5, 20. 2 Petr. 2, 1 noch nicht hinausgeht. Zur Sache vgl. noch Röm. 16, 17, nicht aber 2 Joh. 10 f., da offenbar ein der Gemeinde noch Angehöriger gemeint ist, den die Gemeinde event. von sich auszuscheiden hat.

Αἱρετίζω, ein alexandrin. Wort, Sturz, l. l. p. 144, ziemlich häufig bei den LXX und namentlich in der kirchl. Gräc., von *αἱρετός*, s. unter *αἱρέω*, wohl eine Verstärkung des Verbalbegriffs enthaltend, vgl. Kühner § 328, 4 = zu einem *αἱρετός* machen, also = wählen, erwählen. Bei den LXX meist = בחר Richt. 5, 8 Alex. 1 Chron. 28, 4. 6. 10; 29, 1. 2 Chron. 29, 11. Ps. 25, 12; 119, 30. 173. Hagg. 2, 24. Sach. 1, 17; 2, 12. Ez. 20, 5; auch für אִוָּה Ps. 132, 13. 14; חָפֵץ Num. 14, 8, sowie an einigen Stellen, wo im Hebr. ein speziellerer Ausdruck steht, den die LXX verallgemeinern; so Gen. 30, 20 = זבל, Mal. 3, 17 = חמל. Hos. 4, 17 entspricht im hebr. Texte nichts. Außer Richt. 5, 8. Ps. 119, 30. 173 u. Gen. 30, 20, sowie in den Apokr. steht es sonst immer von der göttlichen Erwählung, neben *ἐκλέγεσθαι* 1 Chron. 28, 4. Ps. 132, 13; *ἐλεεῖν* Sach. 1, 17. Verbunden mit dem Accus. Ez. 20, 5. Hagg. 2, 23. Sach. 1, 17; 2, 16. Mal. 3, 17. Num. 14, 8. Ps. 132, 13 f. Sonst mit folgendem *ἐν*, entsprechend dem hebr. ב בָּחַר, חָפֵץ, 1 Chron. 28, 4; 29, 1. 2 Chron. 29, 12. Vgl. unter *εὐδοκεῖν*. Dieselbe Konstruktion einmal in den Apokr. 1 Mcc. 2, 19, wo sonst 1 Esr. 4, 19. 1 Mcc. 9, 30. 2 Mcc. 11, 24 der Accus., oder wie Judith 11, 1. 1 Esr. 8, 10 der Infin. folgt. In den Ps. und 1 Mcc. überall das Med. Im N. T. findet sich das Wort nur parallel *εὐδοκεῖν* Mtth. 12, 18: *ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα* = אֶתְמָךְ־בּוֹ Jes. 42, 1, wo aber LXX: *ἀντιλήψομαι αὐτοῦ.*

Ἀφαιρέω, sehr häufig bei den LXX, namentlich = סור Kal. u. Hiph., in Ex., Lev. u. Num. = רום Hiph. u. Hoph., עבר, Hiph. כרת, לקח u. a. Das Fut. *ἀφαιρήσω* kommt außer Apok. 22, 19 Rec. in der bibl. Gräc. nicht vor, häufig dagegen bei den LXX die sonst ungewöhnliche Form *ἀφελῶ*, wie auch Apok. 22, 19 jetzt allgemein gelesen wird, vgl. Luc. 12, 18: *καθελῶ*. Über diese vgl. Hermann zu Eur. Hel. 1279 und Buttmann, Ausführl. griech. Sprachl. II, 100, wo die Beispiele gesammelt sind (über die Form des Aor. *ἀφειλάμην* Jes. 38, 15. 1 Sam. 30, 18. Hiob 24, 10 s. unter *αἱρέω*); = wegnehmen, gegenüber *προστιθέναι* Deut. 4, 2; 12, 32; *ἐπιτιθέναι* Apok. 22, 19. In der Prof.-Gräc. konstruiert *τινός τι*, wie im

N. T. Luc. 10, 42: ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς (wofür Rec. u. Tdf.[7] ἀπ᾽ αὐτῆς lesen, während Lchm. die Präposition einklammert). Ebenso Mtth. 26, 51 (Marc. 14, 47): ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον (Marc.: ὠτάριον). Dagegen ist Luc. 1, 25: ἀφελεῖν τὸ ὄνειδός μου der Genet. nicht wie Gen. 32, 23: ἀφεῖλεν ὁ θς μου τὸ ὄνειδος vom Verbum, sondern vom Nomen abhängig, wie Luc. 22, 50: ἀφεῖλεν τὸ οὖς αὐτοῦ τὸ δεξιόν (Tdf., dagegen Rec. αὐτοῦ τὸ οὖς); Röm. 11, 27: τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. Statt der Konstruktion τινός τι findet sich bei den LXX weit häufiger τὶ ἀπό τινος, z. B. Ex. 5, 8. 11. Deut. 12, 32. Jos. 5, 9. 1 Sam. 17, 26 u. ö., zuweilen auch ἔκ τινος Richt. 21, 6. 1 Chron. 11, 23. Beide Verbindungen sind zwar auch der Prof.-Gräc. nicht fremd, doch ist die Häufigkeit der ersteren bei den LXX offenbar bedingt durch den Einfluß des Hebr. Nicht zu verwechseln damit ist Apok. 22, 19: ἀφελεῖ ὁ θς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας, vgl. Num. 12, 17. Jes. 22, 19. Mit dem Obj. τὰς ἁμαρτίας und Synonymen bezeichnet es die Entfernung des μίασμα der Schuld (vgl. oben τὸ ὄνειδος) Hebr. 10, 4, wo von den Opfern gesagt wird: ἀδύνατον αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας, vgl. Jer. 11, 15. Jes. 1, 16: λούσασθε, καθαροὶ γένεσθε, ἀφέλετε τὰς πονηρίας τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Lev. 10, 17 von dem Amt des Hohenpriesters. Anders Ezech. 15, 9 = abstehen von Sünden, sie lassen. Dagegen Röm. 11, 27 mit dem Subj. Gottes von der Sündenvergebung synon. ἀφιέναι: ὅταν ἀφελῶμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (aus Jes. 27, 9), wie Ex. 34, 7. 9. Num. 14, 18. Sach. 3, 4. Sir. 47, 12. Es kommt für die Art, in welcher die Entfernung der Sünde geschieht, auf das Subjekt der Handlung an. — Das Med. findet sich in dieser Verbindung nur Röm. 11, 27. Jes. 27, 9. 2 Sam. 12, 13; sonst noch im N. T. Luc. 16, 3, während es in der Prof.-Gräc. häufiger gebraucht wird als das Akt., bei den LXX Mich. 2, 8. Esth. 4, 4; 8, 2. Ez. 26, 16. Prov. 20, 19 u. a., im ganzen aber bei ihnen selten.

Περιαιρέω, rundumher wegnehmen, vgl. 2 Cor. 3, 16: τὸ κάλυμμα. Von der Wegnahme der Sünden durch Opfer Hebr. 10, 11; von der göttlichen Vergebung 1 Chron. 21, 8. Zeph. 3, 15. Ps. 119, 39; in letzterem Falle τινί τι.

Διαιρέω, auseinandernehmen, teilen, zerteilen, resp. verteilen, zuteilen. Öfter bei den LXX, namentlich = חלק, חצה; bei denselben auch das Fut. διελῶ Lev. 1, 12. 17. 5, 8; ebenso Sir. 27, 25. Med. διελοῦμαι Ex. 21, 35. Prov. 17, 2. Aor. διειλάμην Jos. 22, 8. Im N. T. τινί τι Luc. 15, 12. 1 Cor. 12, 11.

Διαίρεσις, εως, ἡ, **a)** Teilung, Verteilung, Xen., Plat., Polyb., z. B. Pol. 2, 8: συμφρονήσαντες Ἀντίοχος καὶ Φίλιππος ἐπὶ διαιρέσει τῆς τοῦ καταλελειμμένου παιδὸς ἀρχῆς. 40, 9: τῆς χώρας. Dann **b)** Einteilung, Unterscheidung, Unterschied, häufig bei Aristot. von der Einteilung des Genus in Species. — Bei den LXX **c)** im pass. Sinne = מַחְלֹקֶת Jos. 19, 51: αὗται αἱ διαιρέσεις ἃς κατεκληρονόμησεν Ἐλεαζάρ. Öfter = מַחֲלֹקֶת, Abteilung, von den Abteilungen der Priester und Leviten, den 24 ἐφημερίαι derselben 1 Chron. 24, 1; 26, 1. 12. 19; 27, 1. 2. 4. 6; 28, 1. 2 Chron. 8, 14; 35, 10 vgl. 5, 12. 2 Esr. 6, 18. Überall pass.; nur Richt. 5, 16. Ps. 136, 1. Sir. 14, 15. Judith 9, 4 aktiv.

Im N. T. nur 1 Cor. 12, 4. 5. 6: διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶ καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, = Verteilung im pass. Sinne. Daß an die Bedeutung Unterschied nicht zu denken ist, ergiebt nicht bloß V. 11

πάντα ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ ὡς βούλεται, sondern auch V. 7: ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. Die χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργ. sind verschiedene Bezeichnungen derselben Sachen, nämlich der Gaben, in denen eine φανέρωσις des Geistes stattfindet. Nicht daß es verschiedene Gaben gebe, will der Apostel überflüssiger Weise sagen, — denn bei der Menschheit versteht sich die Verschiedenheit von selbst, — sondern daß die Gaben verteilt seien und also die Inhaber auf gegenseitige Ergänzung, auf Gemeinschaft angewiesen seien, will er seinen Lesern zu Gemüte führen.

Αἴρω, die att. Form des homer. ἀείρω (nach Curtius 348 aus Fείρω und α prothet., von einer Wurzel var, erhöhen, erheben), Fut. ἀρῶ, daher Aor. ἦρα, während das Imperf. ἦρον, s. Curtius, Gr. § 270, 1. Kühner § 343; Aor. 1 Pass. ἤρθην, Fut. ἀρθήσομαι, = heben, in die Höhe heben, sowohl um es so zu halten bzw. zu tragen, als um es wegzunehmen. Wie verschieden die Situation sein kann, zeigt die Vergleichung von Joh. 8, 59; 11, 39. 41; 20, 1. Apok. 18, 1, wo überall dasselbe Objekt (λίθος) bei ganz verschiedener Handlung. LXX gewöhnlich = נָשָׂא. Nach dem angegebenen Unterschiede des Zweckes ordnen sich die Bedeutungen: **1, a)** im allgemeinen aufheben, aufnehmen, z. B. Steine Joh. 8, 59. Marc. 6, 43: κλασμάτων κοφίνους. 8, 8: περισσεύματα. V. 19. 20. Mtth. 14, 20; 15, 37. Luc. 9, 17. Act. 20, 9: ἔπεσε κάτω καὶ ἤρθη νεκρός. Marc. 16, 18: ὄφεις. Dann = emporheben, in die Höhe heben, Apok. 10, 5: τὴν χεῖρα. Joh. 11, 41: τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω, wo der Zusatz ἄνω, wie εἰς ὕψος Jes. 37, 23, εἰς τὸν οὐρ. 51, 6 zwar nicht nötig, aber auch nicht schlechthin überflüssig ist (Wahl), da nicht bloß auch eine andere Richtungsbestimmung stattfinden kann wie κύκλῳ Jes. 49, 18, εἰς εὐθεῖαν Jer. 3, 2, sondern je nach dem Zusammenhang αἴρειν τ. ὀφθ. sogar die Augen wegwenden heißen kann, wie Soph. Trach. 795. Übertragen τὴν φωνήν Luc. 17, 13. Act. 4, 24. Gebräuchlicher ist im N. T. in diesen Verbindungen ἐπαίρειν, s. Mtth. 17, 8. Luc. 6, 20; 16, 23; 18, 23. Joh. 4, 35; 6, 5; 17, 1. Luc. 24, 50; 11, 27. Act. 2, 14 u. a. Hierher gehört auch der Gebrauch des Wortes von seelischer Erregung, Anspannung, in der Prof.-Gräc. das Pass., z. B. Soph. Ant. 111: ἀρθεὶς νεικέων ἐξ ἀμφιλόγων. Eur. Hec. 69: τί ποτ' αἴρομαι ἔννυχος οὕτω δείμασι; auch φόβῳ, ἐλπίσι, öfter bei Plut. So Jos. Ant. 3, 2, 3: οἱ δ' ἦσαν ἐπὶ τὸν κίνδυνον τὰς ψυχὰς ἠρμένοι καὶ πρὸς τὸ δεινὸν ἑτοίμως ἔχοντες ἤλπιζον ἀπαλλαγήσεσθαί ποτε τῶν κακῶν. 3, 5, 1: ἠρμένοι ταῖς διανοίαις ὡς μετὰ τῆς ἐπαγγελίας τῶν ἀγαθῶν. Liban. or. 10, 265, A: ἡ ψυχὴ — τισὶν αἴρεται καί τισι καθέλκεται καί τισι μετεωρίζεται (bei Wetstein zu Joh. 10, 24). An diesen Gebrauch schließt die Übertragung des hebr. נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל, die Seele nach etwas erheben, sich nach etwas sehnen Deut. 24, 15. Ps. 25, 1; 86, 4; 143, 8 durch das Aktiv αἴρειν τὴν ψυχὴν πρός τι bei den LXX an, vgl. ἐπαίρειν τὴν ψυχήν Prov. 19, 18. Von hier aus erklärt sich ungezwungen Joh. 10, 24: ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; wie lange regst du unsere Seele auf, hältst du sie in Spannung? und es bedarf nicht der wunderlichen Erklärung von Elsner, Observv. scr. z. d. St. nach Analogie des ψυχὴν αἴρειν ἀπό τινος = töten Joh. 10, 8: quamdiu enecas nos, h. e. tam diurna mora excrucias, wie Lucn. Jupt. trag. 43: σὺ ἡμᾶς ἐπισφάττεις, du bringst uns (durch deine Reden) um. — Ebenfalls gehört hierher der Gebrauch vom Aufbruch der Schiffe und des Heeres. So Act. 27, 13: ἄραντες — παρελέγοντο τὴν Κρήτην, wo nicht ἀγκύρας zu ergänzen ist, welches Plut. zuweilen damit verbindet, sondern entweder der Accus. ναῦν oder der Dat. νηΐ; erst in der Prof.-Gräc. der Accus.,

aber sehr selten, z. B. Thuc. 1, 52, 2: *ναῦς ἄραντες ἀπὸ τῆς γῆς*, gewöhnlich mit oder ohne den Dat. *ταῖς ναυσί*, wie vom Aufbruch des Heeres mit oder ohne *στρατῷ*, cf. Arr. exp. 6, 21: *αὐτὸς δὲ ἄρας ἐκ Παττάλων*. Thuc. 2, 23, 1: *ἄραντες ἐκ τῶν Ἀχαρνῶν*. 3, 32, 1: *ἄρας δὲ ἐκ τοῦ ἐμβάτου παρέπλει*. Jos. ant. 13, 4, 3: *ἄρας ἀπὸ τῆς Κρήτης κατέπλευσεν εἰς Κιλικίαν*. 9, 11, 1. Dementsprechend gebrauchen Philo und Jos. *αἴρειν* sogar vom Aufbruch zur Reise Phil. vit. Mos. 615: *ἄρας ἐβάδιζε μετὰ γυναικὸς καὶ τέκνων ὁδὸν τὴν κατ' Αἴγυπτον*. Jos. ant. 7, 5, 1 (vid. Kypke, Observv. scr. II, 136). So *μεταίρω* Mtth. 13, 53; 19, 1. Aq. Gen. 12, 8, wo LXX *ἀπέστη*. Es ist nicht nötig, *αἴρειν* in diesem Falle, wie Krüger zu Thuc. 2, 23, 1 intransitiv zu fassen, vgl. Winer § 38, 1. Es steht nur objektlos, wie in anderer Bedeutung z. B. Mtth. 9, 16: *αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπὸ τοῦ ἱματίου*, Marc. 2, 21: *αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαίου* (Rec.: *τὸ πλήρ. αὐτοῦ*) = losreißen, Apok. 22, 19: *ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων κτλ.* Ferner vgl. *συναίρειν* Mtth. 18, 24. — **b)** aufnehmen, aufheben, um zu tragen, Mtth. 11, 29: *ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς*, vgl. Thren. 3, 27. Jes. 60, 4. Theocr. 27, 20. — Mtth. 27, 32: *ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρόν* Marc. 15, 21. Daher die im N. T. eigentümliche Redensart *ἄραι τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*, sein Kreuz auf sich nehmen Mtth. 16, 24. Marc. 8, 34 (10, 21 Rec. Tdf.[7]). Luc. 9, 21. Überhaupt = tragen Mtth. 4, 6. Luc. 4, 11: *ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσί σε* (aus Ps. 91, 12). Marc. 2, 3: *αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων*. Apok. 18, 21: *λίθον*. — **c)** an sich nehmen, z. B. *ῥάβδον, πήραν, ἀργύριον* u. a. Luc. 9, 13; 22, 36; in der Prof.-Gräc. in diesem Falle das Med., z. B. *ὅπλα*. Überhaupt = nehmen, hinnehmen Mtth. 17, 27; 20, 14: *ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε*. 22, 13. 1 Cor. 6, 15.

Daran schließt sich nun die Bedeutung **2, a)** aufheben, aufnehmen um wegzunehmen, z. B. von dem das Grab bedeckenden Steine Joh. 11, 39. 41; 20, 1; aufheben, um wegzutragen, z. B. *κλίνην, κράββατον* Mtth. 9, 6. Marc. 2, 9. 11. 12. Luc. 5, 24. Joh. 5, 8. 9. 10. 11. 12. *τὸ σῶμα* Mtth. 14, 12. *τὸ πτῶμα* Marc. 6, 29 behufs Begräbnisses; so öfter bei Plut. sogar s. v. a. begraben. Daher s. v. a. davon tragen Marc. 15, 24: *βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τι ἄρῃ*. Auch = holen Mtth. 24, 17. 18. Marc. 13, 15. 18. — **b)** woher oder von jemanden wegnehmen, Mtth. 25, 38: *ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὸ τάλαντον*. Luc. 6, 29. 30; 11, 29; 19, 24. 26. Mtth. 13, 12. Joh. 20, 2. 3. 15; 10, 18; 16, 22; 17, 15: *ἐκ τοῦ κόσμου*. — **c)** hinwegnehmen, hinwegthun, fortschaffen, *ἐκ τοῦ μέσου* Col. 2, 14. *ἐκ μέσου ὑμῶν* 1 Cor. 5, 2 (Rec. Lchm. *ἐξαρθῇ*). Marc. 4, 15: *αἴρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον ἐν αὐτοῖς*. Joh. 19, 31. 38; 20, 13. 15 vgl. B. 2 Act. Phil. 38: *κύριε Ἰυ Χε, σὺ εἶ ὁ αἴρων τὴν νόσον τῶν καταφευγόντων εἰς σέ*. So in der Verbindung *αἴρειν τὰς ἁμαρτίας* 1 Joh. 3, 5; *τὴν ἁμαρτίαν* Joh. 1, 29 = die Sünde hinwegschaffen, hinwegnehmen, entsprechend dem hebr. נָשָׂא עָוֹן. Dies bezeichnet entweder die Sünde tragen = büßen, oder die Sünde wegnehmen, von der Vergebung derselben. Im ersteren Falle übersetzen die LXX *λαμβάνειν τὴν ἁμ.* Lev. 5, 1; 16, 21. 22; 19, 8. Num. 5, 31. Ez. 4, 4. 5; vgl. Ez. 18, 19. 20: *λαμβ. τὴν ἀδικίαν*, oder wie Jes. 53, 12 *ἀναφέρειν*, vgl. 1 Petr. 2, 24. Num. 14, 33 *ἀνοίσουσι τὴν πορνείαν ὑμῶν*, oder wie Num. 20, 17: *κομίζειν*, V. 19: *ἀποφέρειν*. Vgl. Ez. 34, 2: *αἱ ἀνομίαι ἡμῶν ἐφ' ἡμῶν εἰσίν*. Dagegen bezeichnet *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* die Wegschaffung der Sünde 1 Sam. 15, 25; 25, 28. Vgl. Ex. 28, 38 *ἐξαίρειν*. Jes. 33, 24: *ἀφεθῇ γὰρ αὐτοῖς ἡ ἁμαρτία*, הָעָם הַיֹּשֵׁב בָּהּ נְשֻׂא עָוֹן. In beiden Fällen handelt es sich um die Sünde als Schuld. Für das Aneinandergrenzen beider Vorstellungen vgl. Lev. 20, 19: *ἁμαρτίαν ἀποίσονται*, offenbar den Gedanken ausdrückend, daß durch Ausrottung der Sünder ihre Sünde soll hinweggeschaf

werden. Wo נשׂא עון von Vergebung gebraucht wird, scheint ebenso wie Lev. 16, 22. 23. Num. 18, 1. 23 die Vorstellung einer Übernahme der Sünde zur Sühne zu Grunde zu liegen, vgl. Ex. 28, 38. Jedenfalls ist der Zweck des *αἴρειν τὴν ἁμ.* die Vergebung, so daß es die Fürsorge für die Vergebung bezeichnet. Demgemäß kann kein Zweifel sein, daß auch Joh. 1, 29 und 1 Joh. 3, 5 der Ausdruck denselben Sinn hat, wäre auch wohl nicht bezweifelt worden, wenn man sich gegenwärtig gehalten hätte, daß es sich um die Sünde als Schuld handelt. 1 Joh. 3, 5 macht der Zusammenhang die Bedeutung hinwegnehmen, hinwegschaffen unzweifelhaft: *ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.* V. 6: *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει κτλ.* vgl. V. 3. 4. Die Erklärung aber, daß *αἴρ. τὰς ἁμ.* die Wegschaffung der Sünden selbst, damit sie nicht geschehen (Köstlin, Huther), die Pflanzung des neuen Menschen (Haupt) bezeichne, hat ebenso den sonstigen Gebrauch von *αἴρειν* in dieser Verbindung wie den Plural *τὰς ἁμ.* gegen sich, welcher nicht wie der Sing. auch die Sünde als dem Menschen einwohnend, sondern nur die Sünde in ihren Erscheinungen, also als geschehen bezeichnet. Der Einwand, daß diese Erinnerung nicht zu der Mahnung passe, um die es sich V. 3 handelt, widerlegt sich durch 1 Petr. 1, 17 ff. 2 Petr. 1, 9. 1 Cor. 6, 20. Was Joh. 1, 29 betrifft, so bestimmt sich die Vorstellung dadurch, daß Christus hier nicht als handelnde Person bezeichnet wird, wie an den betreffenden Stellen des A. T., resp. nicht als Priester wie 1 Sam. 15, 25. Ex. 28, 38, sondern als *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*, mag man den Ausdruck nun aus Jes. 53 entstammen lassen, oder eine Beziehung auf das Passahlamm darin finden (s. u. *ἀμνός*), vgl. Jes. 53, 12: סבל, V. 13: נשׂא, beides = *ἀναφέρειν*. Als *ἀμνὸς τ. θ.* nimmt Christus in jedem Falle die Sünde durch Übernahme der Sühne hinweg, also er trägt sie sühnend. In der Bedeutung hinwegthun, s. v. a. aufheben findet sich *αἴρ.* Act. 8, 33: *ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη*, aus Jes. 53, 8 (hebr. לֻקָּח), vgl. Diog. Laert. 5, 63: *ἀράθωσαν τὰς συνθήκας, ἃς ἔθετο Λάϊππος.* — Endlich findet sich *αἴρειν* noch **d)** bei Späteren absolut = aus dem Wege schaffen, töten, wofür außer Aristoph. Ach. 565 sich bei früheren Schriftstellern kein Beispiel findet. So Mtth. 24, 39: *ὁ κατακλυσμὸς — ἦρεν ἅπαντας*, raffte alle dahin. Act. 22, 22: *αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον.* Luc. 23, 18: *αἶρε τοῦτον!* Act. 21, 36. Joh. 19, 15: *ἆρον· ἆρον· σταύρωσον αὐτόν!* — Bei den LXX ist *αἴρειν* nebst Compositis die eigentliche Übersetzung von נשׂא. Im N. T. finden sich die Composita *ἀπαίρω, ἐξαίρω, ἐπαίρω, μεταίρω, συναίρω, ὑπεραίρω*, ohne andere bemerkenswerte Eigentümlichkeiten, als daß *ἐπαίρω* und *συναίρω* an den oben angeführten Stellen objektslos, also scheinbar intrans. vorkommen.

Αἰσθάνομαι, wahrnehmen, ursprünglich mit den Sinnen wahrnehmen, dann übertragen von geistiger Wahrnehmung = inne werden, merken, verstehen, aber von unmittelbarer, also erfahrungsmäßiger, nicht von schlußmäßig vermittelter Erkenntnis, vgl. Weish. 11, 14: *ὅτι γὰρ ἤκουσαν διὰ τῶν ἰδίων κολάσεων εὐεργετουμένους αὐτούς, ᾔσθοντο τοῦ κυρίου.* Vgl. Prov. 17, 10. In den Apokr. in beiden Bedeutungen, selten bei den LXX und nur von geistiger, aber auf dem Wege der Erfahrung gewonnener Wahrnehmung, Hiob. 23, 5 = בִּין, Hiob 40, 18 (23) = חסד, Prov. 24, 14 und Jes. 49, 26 = ידע. So auch an der einzigen Stelle des N. T. Luc. 9, 45: *ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν, ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό.*

Αἴσθησις, *εως*, *ἡ*, Wahrnehmung, sinnliche sowohl, wie geistige, **a)** aktivisch, z. B. *βραδεία αἴσθ.* langsames Begreifen; dann auch **b)** passivisch, z. B. *αἴσθησιν παρέχειν*, in die Sinne fallen; *αἴσθ. ποιεῖν τινὶ* sich jemand bemerklich machen. Bei den LXX außer Ex. 28, 3, wo es = חָכְמָה, nur in den Prov. = דַּעַת, 11, 9; 14, 6. 18; 15, 7; 14, 10 von der auf Erfahrung beruhenden, durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnis, erfahrungsmäßigem Wissen, also ebenfalls passivisch. So im N. T. Phil. 1, 9: *προσεύχομαι ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει*. *Ἐπ.* ist die durch eindringende, den Dingen auf den Grund gehende Erkenntnis gewonnene Einsicht, *αἴσθ.* ein Erfahrungswissen, welches naturgemäß ein mannigfaltiges ist oder wird, weshalb es auch den Zusatz *πᾶσα* hat. Von der Bedeutung Wahrnehmungs- oder Erkenntnisvermögen (hier etwa s. v. a. Takt), entsprechend dem Gebrauche des Wortes von den Sinneswerkzeugen, kann ebenso wenig schon wegen der Verbindung mit *ἐπίγν.* die Rede sein, als sie durch V. 10 erforderlich gemacht wird. Auch Bar. 6, 41 hat es diese Bedeutung nicht (gegen Wahl).

Αἰσθητήριον, *τὸ*, Sinneswerkzeug; auf das geistige Leben nur selten und offenbar im übertragenen Sinne angewendet, Plut. Mor. 1096, E: *ἔστι δὲ τῆς ψυχῆς ἴδιον αἰσθητήριον ὁ νοῦς*. So bei den LXX an der einzigen Stelle Jer. 4, 19: *τὰ αἰσθητήρια τῆς καρδίας μου μαιμάσσει ἡ ψυχή μου* = קִיר. Ebenso, nur noch entschiedener bildlich Hebr. 5, 14: *τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφὴ τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ*, wo vgl. mit 2 Sam. 19, 36 an einen Übergang aus dem Bilde zur Sache nicht zu denken ist. 4 Mcc 2, 22: *νοῦν διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἐνεθρόνισε*.

Αἰτέω, verlangen, bitten, erbitten, fordern. Es unterscheidet sich von den syn. Ausdrücken *δέομαι*, *ἐρωτάω*, *ἐπιθυμέω* so, daß es das Begehren des Willens, *ἐπιθυμέω* das Begehren des Affektes, *δέομαι* die Bitte des Bedürfnisses bezeichnet, während *ἐρωτάω* die Form der Bitte kennzeichnet, wie auch *εὔχεσθαι*, welches in der Prof.-Gräc. der eigentl. Ausdruck für die an die Götter sich richtende, als Gebet auftretende Bitte ist. In betreff der eigentlichen Bedeutung von *αἰτέω* vgl. man die Composita, sowie z. B. Xen. An. 2, 1, 8: *βασιλεὺς κελεύει τοὺς Ἕλληνας παραδόντας τὰ ὅπλα*, § 10: *θαυμάζω πότερα ὡς κρατῶν βασιλεὺς αἰτεῖ τὰ ὅπλα ἢ ὡς διὰ φιλίαν καὶ δῶρα. Εἰ μὲν γὰρ ὡς κρατῶν, τί δεῖ αὐτὸν αἰτεῖν, ἀλλ' οὐ λαβεῖν ἐλθόντα;* Mit Ausnahme von *ἐπιθυμεῖν* werden sämtliche Synonyma im N. T. vom Gebet gebraucht, *αἰτεῖν* auch mit dem Zusatz *ἐν προσευχῇ* Mtth. 21, 22. Vgl. die Verbindung mit *προσεύχεσθαι* Marc. 11, 24. Col. 1, 9. — Phil. 4, 6: *τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω*. Bengel und nach ihm Trench legen Joh. 11, 22 Gewicht darauf, daß Jesus von sich selbst nicht *αἰτεῖν* oder *αἰτεῖσθαι* gebrauche, welches Martha a. d. Stelle anwende. Jesus selbst sage *ἐδεήθην* Luc. 22, 32, *ἐρωτήσω* Joh. 14, 16 vgl. mit V. 13; 26, 26; 17, 9. 15. 20. Bengel sagt: „*αἰτεῖσθαι* videtur verbum esse minus dignum, quamquam LXX Deut. 10, 12 habent: *τί κύριος ὁ θεός σου αἰτεῖται παρά σου;*“ Trench beschränkt mit Unrecht den Gebrauch von *αἰτεῖν*, wenn er es als Ausdruck der Demut, der Unterwerfung faßt: „*αἰτέω*, the Latin ‚peto‘ is more submissive and suppliant, indeed the constant word for the seeking of the inferior from the superior (Acts 12, 20): of the beggar from him that should give alms (Acts 3, 2); of the child from the parent (Matt. 7, 9. Luk. 11, 11); of the subject from the ruler (Esr. 8, 22); of man from God (1 Kings 3, 11. Ma

7, 7. Jam. 1, 5. 1 John 3, 22), cf. Plat. Euth. 14: *εὔχεσθαι (ἔστιν) αἰτεῖν τοὺς θεούς.*" Es ließen sich ebenso viele Beispiele vom Gegenteil anführen. Vgl. Xen. a. a. O. Deut. 10, 12. Act. 16, 29 u. s. w. *Αἰτεῖν* ist einfach etwas haben wollen und dies je nach den Umständen dann als Forderung, Ersuchen, Bitte aussprechen. Ebenso wenig richtig erscheint seine Bemerkung, *ἐρωτάω* sei der Ausdruck für eine an seinesgleichen gerichtete Bitte; vielmehr lehrt eine Betrachtung des neutest. Sprachgebrauchs, daß es nur die Form der Bitte näher charakterisiert und der zarteste, feinste Ausdruck für Bitten ist; vgl. 1 Joh. 5, 16. (Der Prof.-Gräc. und den LXX ist *ἐρωτάω* in der Bedeutung bitten völlig fremd.) Hierdurch erklärt sich auch die von Bengel bemerkte Erscheinung zur Genüge. — LXX = שׁאל und vereinzelt anders.

Αἰτεῖν wird konstruiert sowohl mit dem Accus. der Sache, um die, als der Person, die man bittet. Jenes Mtth. 7, 10; 21, 22. Luc. 1, 63; 11, 22. Joh. 14, 13. 14; 16, 24. Act. 16, 29. 1 Cor. 1, 22. 1 Joh. 3, 22. Dieses Mtth. 5, 42; 6, 8. Luc. 6, 30; 11, 13. Joh. 4, 10. Auch *παρά τινος* Jak. 1, 5. Mit doppeltem Accus. Mtth. 7, 9. 11. Marc. 6, 22. 23 (10, 35 Lchm. Tdf.). Luc. 11, 11. Joh. 11, 22; 15, 16; 16, 23. 1 Petr. 3, 15. *τὶ παρά τίνος* Mtth. 20, 20. Joh. 4, 9. Act. 3, 2. 1 Joh. 5, 15. Ohne Obj. Mtth. 7, 7. 8. Luc. 11, 9. 10. Joh. 16, 24. Jac. 1, 6; 4, 3. 1 Joh. 5, 16. Über *αἰτεῖν ἐν ὀνόματί τινος* s. unter *ὄνομα*.

Das Medium, in der Prosa von Hrdt. an häufig, bezeichnet eigentlich für sich etwas erbitten — vgl. Act. 7, 46: *ᾐτήσατο εὑρεῖν κτλ.* — Marc. 6, 24. 25; 15, 8. Jak. 4, 2. 3. Mtth. 20, 22 — jedoch ohne daß diese reflexive Beziehung stets festzuhalten oder zu betonen wäre. Ursprünglich beschränkte sich der Gebrauch des Mediums nach Bekk. Anecd. graec. 81: *αἰτεῖσθαι τὸν ἀποδιδόντα, τὸν δὲ μὴ ἀποδώσοντα αἰτεῖν.* Jedoch ist auch dies nicht festgehalten. — Es wird konstruiert wie das Activum, *τὶ* Mtth. 14, 7; 18, 19; 27, 20. 58. Marc. 6, 24; 10, 38; 11, 24; 15, 6. 43. Luc. 23, 25. 52. Joh. 15, 7. Act. 12, 20; 25, 3. 15. Eph. 3, 20. 1 Joh. 5, 14. 15. Accus. mit Infin. Luc. 23, 23. Act. 3, 14. Mit folgendem Infin. Act. 7, 46: *ᾐτήσατο εὑρεῖν* (Matthiä § 53b; Krüger 55, 4, 1), wo diese Verbindung aus der reflexiven Bedeutung des Mediums zu erklären ist. Eph. 3, 13: *αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσί μου ὑπὲρ ὑμῶν* wird in derselben Weise als eine Bitte des Apostels für sich selbst zu verstehen sein, da eine Auslassung des Subj. *ὑμᾶς* schwerlich zu rechtfertigen wäre. — Mit folgendem *ἵνα* Col. 1, 9. Mit doppeltem Accus. Act. 13, 28. *τὶ παρά τινος* Act. 9, 2.

Αἴτημα, *τὸ*, Bitte; wie das deutsche Forderung im passiven Sinne, das, was ich zu fordern habe, wovon *αἴτησις* (nicht im N. T.; LXX Richt. 8, 24. 1 Kön. 2, 16. 20. Hiob 6, 8) zwar nicht streng sich unterscheidet, da es, wie häufig die Verbalsubstantive auf *-σις*, in die passive Bedeutung übergeht. Aber während *αἴτησις* nicht selten s. v. a. *αἴτημα* ist, bezeichnet hingegen *αἴτημα* nie wie *αἴτησις* die Handlung allein, sondern stets den Inhalt der Bitte, *αἴτησις* aber daneben auch allein die Handlung, cf. Plat. Euth. 14, E: *ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ἡ ὁσιότης ἂν εἴη.* Hieraus erklärt sich zur Genüge Phil. 4, 6: *ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν*, wo das Verhältnis zwischen *δέησις* und *αἴτημα* Schwierigkeiten macht, sobald man *αἴτημα* nicht genau im passiven Sinne faßt: „was ihr zu bitten habt". Es handelt sich nicht darum, die *αἰτήματα* in der Form der *δέησις*, sondern *μετὰ εὐχαριστίας* als Gebet und Bitte vor Gott zu bringen. Indem der Nachdruck somit auf *μετὰ εὐχαριστίας* liegt, unterscheidet

sich δέησις und αἴτημα nur wie Form und Inhalt im allgemeinen. — Außerdem noch Luc. 23, 24. 1 Joh. 5, 15. — LXX Ps. 20, 6; 37, 4 = מִשְׁאָלָה. 1 Sam. 1, 17. 27. Esth. 5, 7; 7, 2. 3. Ps. 106, 16 = שְׁאֵלָה.

Ἀπαιτέω, abfordern, zurückfordern; von rechtlicher Beitreibung einer Forderung oder von Rechtsansprüchen, vgl. Deut. 15, 2: *ἀφήσεις πᾶν χρέος ἴδιον ὃ ὀφείλει σοι ὁ πλησίον, καὶ τὸν ἀδελφόν σου οὐκ ἀπαιτήσεις*. V. 3: *τὸν ἀλλότριον ἀπαιτήσεις ὅσα ἐὰν ᾖ σοι παρ᾽ αὐτῷ* = נגשׂ. Mit doppeltem Accus. oder *τὶ ἔκ τινος* Aesch. Choeph. 392. Im N. T. Luc. 6, 30: *ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει*. Luc. 12, 20: *τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ*. Vgl. Weish. 15, 8: *τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος*. — Andoc. p. 126 Reisk.: *ταῦτα ὑμᾶς, εἰ μὲν βούλεσθε, αἰτῶ· εἰ δὲ μὴ βούλεσθε, ἀπαιτῶ*.

Ἐξαιτέω, herausfordern, etwas ausgeliefert verlangen (reklamieren). Diod. Sic. 4, 79: *ἐξῄτει τὸν Δαίδαλον εἰς τιμωρίαν*. Medium = für sich reklamieren, vgl. *αἰτέω*. Luc. 22, 31: *ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον*.

Ἐπαιτέω, andringend bitten, betteln. Luc. 16, 3; 18, 35 (Rec.: *προσαιτῶν*).

Παραιτέομαι, Act. ungebräuchlich; sich etwas erbitten, losbitten, indem der Gebetene als widerstrebend, oder das Erbetene als schwer zu erlangen gedacht wird. Xen. Mem. 2, 2, 14: *παραιτήσῃ τοὺς θεούς σοι συγγνώμονας εἶναι*. Dann auch = sich etwas verbitten, ablehnen, Erbetenes ausschlagen; jemanden losbitten. Hauptsächlich in der späteren Gräc., besonders bei Plut.; doch auch bei Hrdt., Xen., Dem. und Tragikern. Im N. T. = ablehnen, sich entziehen, sich weigern, mit folgendem Accus. Act. 25, 11: *οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν*. Hebr. 12, 25. 1 Tim. 4, 7; 5, 11. 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 10. Vgl. Polyb. 5, 27, 3: *τοὺς ἄρχοντας παραιτεῖσθαι*, die Einladung der Obrigkeit ausschlagen. Plut. Mor. 206, A: *γυναῖκα παραιτεῖσθαι* sich von der Frau scheiden. Mit folgendem *μή* mit Infin. Hebr. 12, 19. — Sich entschuldigen, Luc. 14, 18. V. 19: *ἔχε με παρῃτημένον*. Cf. Plut. Mor. 868.

Προσαιτέω, dazu erbitten, zudringlich fordern, — betteln. Joh. 9, 8. Marc. 10, 46 Rec. Lchm. statt *προσαίτης*. Luc. 18, 35 syn. *ἐπαιτεῖν*. *Προσαίτης* **Bettler** (bei Sp., Lucn., Plut.) Lchm. Tdf. Joh. 9, 8. Marc. 10, 46 Tdf.

Αἰών, *ῶνος, ὁ* zusammenhängend mit *ἀεί, αἰές, αἰέν*, immer, (nicht, wie noch Trench annimmt, mit *ἄω, ἄημι*, vgl. Curtius 385); daher = Dauer, **Zeitdauer**. Cf. Aristot. de coel. 1, 9: *τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον* (cf. *χρόνος δὲ ἀριθμὸς κινήσεως*, Id. ibid.) *καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν*, in welcher Stelle zugleich der Sprachgebrauch richtig angegeben ist. In der älteren Gräc. nämlich vorwiegend und auch noch in der att. Gräc. bezeichnet *αἰών* die Dauer in der Beschränkung auf den Zeitraum des menschlichen **Lebens** — offenbar die nächstliegende Vorstellung bei diesem Begriff; daher = **Lebensdauer**, Lebenslauf, Lebenszeit, überhaupt das Leben in seiner zeitlichen **Dauer**. So bei Hom., Hes., Pind. Cf. Hom. Il. 24, 725: *ἄνερ, ἀπ᾽ αἰῶνος νέος ὤλεο, καὶ*

δέ με χήρην λείπεις. Pind. Ol. 2, 120: *ἄδακρυν νέμοντα αἰῶνα.* Hom. Il. 16, 453: *αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τόν γε λίπῃ ψυχή τε καὶ αἰών.* Auch bei Hrdt., Xen., Tragikern, Plat., Plut. — Soph. El. 1085: *πάγκλαυτον αἰῶνα εἵλου.* Plat. Legg. 3, 701. C: *χαλεπὸν αἰῶνα διάγοντας μὴ λῆξαί ποτε κακῶν.* Hdt. 3, 40: *οὕτω διαφέρειν τὸν αἰῶνα.* Xen. Cyrop. 2, 1, 7: *διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος ἀμηχανοῦντες βιοτεύειν.* Daher von Eustath. erklärt = *τὸ μέτρον τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς.* Hesych: *ὁ τῆς ζωῆς χρόνος.* Aus dieser ursprünglichen Begrenzung des Begriffs auf das menschliche Leben erklärt sich ebenso wohl, daß es zuweilen den Zeitraum eines menschlichen Lebens — ein Menschenalter — bezeichnet (worauf sich wohl die Bemerkung des Hieron. zu Ez. 26 stützt, es bezeichnet einen Zeitraum von 70 Jahren), so daß es ein Menschenalter vom Gesichtspunkt der Zeitdauer aus, wie *γενεά* von dem der Geschlechtsgenossenschaft aus benennt (vgl. Luc. 16, 8. Eph. 2, 7. Col. 1, 26. Eph. 3, 21: *εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων*), als auch daß es übergeht in die allgemeinere und weitere Bedeutung Zeitalter. Diod. 3, 37: *ἐν τῷ πρότερον αἰῶνι.* Dion. Hal. A. R. 1, 3: *χρόνον ὁπόσον ἂν ὁ θνητὸς αἰὼν ἀντέχῃ.* 7, 55: *ὅσας ὁ μακρὸς αἰὼν μεταβολὰς φέρει.* Leicht aber ergab sich die Ausdehnung des Begriffs der Dauer auf die unbegrenzte Zeit, die Ewigkeit a parte ante und a parte post, indem es nur der Abstraktion von der bisherigen Einschränkung des Wortes auf eine bestimmte Zeitdauer bedurfte, um zu der Bezeichnung einer unbestimmten Dauer zu gelangen. Die hierher gehörigen Ausdrücke *ἐξ αἰῶνος, ἀπ' αἰῶνος, εἰς αἰῶνα, δι' αἰῶνος* gehören schon der späteren Gräc. an. Aristot. de mund. 5: *ταῦτα δὲ πάντα ἔοικεν* (sc. *τῇ γῇ*) *πρὸς ἀγαθοῦ γινόμενα τὴν δι' αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν.* (Interessant ist, um dies hier anzufügen, der von Curtius 385 f. nachgewiesene Zusammenhang des Wortes mit dem sanskritischen êvas, Gang, Wandel, im Plur. Gewohnheit, Sitte; althochdeutsch êwa, Ewigkeit, dann in abgeleiteter Bedeutung Gesetz, Vertrag, Ehe; s. R. v. Raumer, Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache 1845, S. 329.)

Indem also *αἰών* je nach dem Kontext die Dauer eines bestimmten Zeitraumes oder überhaupt die [unendliche] Dauer [der Zeit], Zukunft wie Vergangenheit, bezeichnet, eignet es sich zur Wiedergabe des hebr. עוֹלָם, wofür es LXX ständig setzen (seltener = עַד, נֶצַח, אַחֲרוֹן Jes. 48, 12. תָּמִיד, קֶדֶם), nur daß עוֹלָם umgekehrt zunächst eine Zeit bezeichnet, deren Ende oder Anfang sich der Wahrnehmung entzieht (von עלם verhüllen), einen Begriff, welcher da anhebt, wo der Bereich unseres Wahrnehmungsvermögens aufhört" (v. Orelli, Die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend untersucht [Leipzig 1871], S. 70 ff.), also eine unabsehbare Zeit, unvordenklich, wenn es Vergangenheit ist, endlos, wenn es sich um Zukunft handelt, vgl. Gen. 6, 4. Jos. 24, 2. 1 Sam. 27, 8. Exod. 15, 18. Deut. 23, 4. Neh. 13, 1. Danach erst geht es in die Bedeutung eines bestimmten, namentlich zukünftigen Zeitraumes über, jedoch so, daß es innerhalb desselben die Ununterbrochenheit, Unaufhörlichkeit hervorhebt, also z. B. Exod. 21, 6: וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם, *δουλεύσει αὐτῷ εἰς αἰῶνα.* Deut. 15, 17: *ἔσται σοι οἰκέτης εἰς τὸν αἰῶνα.* Jes. 32, 14. 15: *ἔσονται αἱ κῶμαι σπήλαια ἕως τοῦ αἰῶνος ... ἕως ἂν ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ*, vgl. V. 17: *καὶ κρατήσει ἡ δικαιοσύνη ἀνάπαυσιν καὶ πεποιθότες ἕως τοῦ αἰῶνος*; s. Lexika unter עולם. So auch v. Orelli a. a. O., welcher darauf aufmerksam macht, daß z. B. Ex. 21, 6 u. a. „auf immer", nicht „auf ewig" zu übersetzen sei. Namentlich häufig finden sich *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος, ἀπ' αἰῶνος, δι' αἰῶνος, εἰς τὸν αἰῶνα*, auch der Plural *εἰς τοὺς αἰῶνας*, welcher wohl durch einen Nachklang der Bedeutung Zeitalter zu erklären ist, und nach den in Steph. thes. ed. Paris gegebenen Notizen in der Prof.-Gräc.

zwar nicht ganz ungebräuchlich, aber doch sehr ungewöhnlich ist. Ps. 61, 5; 77, 8: *μὴ εἰς τοὺς αἰῶνας ἀπώσεται κύριος;* Dan. 2, 44; 6, 26 u. a. St.; *πρὸ τῶν αἰώνων* Ps. 55, 20.

Zur Erklärung des neutest. Sprachgebrauchs (in welchem nur bei Jak. das Wort fehlt), reicht nun die Rücksicht auf den Gebrauch der LXX, welcher im ganzen dem der Prof.-Gräc. gleichkommt, nicht hin. Wir lesen nicht allein *εἰς τὸν αἰῶνα* Mtth. 21, 19. Marc. 3, 29; 11, 14. Joh. 4, 14; 6, 51. 58; 8, 35. 51. 52; 10, 28; 11, 26; 12, 34; 13, 8; 14, 16. 1 Cor. 8, 13. 2 Cor. 9, 9. Hebr. 5, 6; 6, 20; 7, 17. 21. 24. 28. 1 Petr. 1, 25. 1 Joh. 2, 17. 2 Joh. 2; *εἰς αἰῶνα* 2 Petr. 2, 17 (nicht bei Lchm. Tdf.). Jud. 13; *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* Hebr. 1, 8 nach Ps. 45, 8; *εἰς τοὺς αἰῶνας* Mtth. 6, 13 Rec.; Luc. 1, 33. Röm. 1, 25; 9, 5; 11, 36; 16, 27. 2 Cor. 11, 31. Hebr. 13, 8; *εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας* Jud. 25; *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* (der nach hebr. Weise hinzugefügte Genetiv zur Verstärkung des Begriffes, Umschreibung des Superlativs, Matthiä § 430, 5; 446, 11, 5; Kühner § 414, 5, b — in der Prof.-Gräc. eine Eigentümlichkeit der tragischen Sprache — im A. T. der Sing. *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*, nur an einigen Stellen, hebr. עולם ועד, לעד לעולם), Gal. 1, 6. Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18. Hebr. 13, 21. 1 Petr. 4, 11; 5, 11. Apok. 1, 6. 18; 4, 9. 10; 5, 13 (14 Rec.); 7, 12; 10, 6; 11, 15; 14, 11; 15, 7; 19, 3; 20, 10; 22, 5; *ἀπ' αἰῶνος*, von Ewigkeit, d. i. von Anfang an, Luc. 1, 70. Act. 3, 21; 15, 18; *ἐκ τοῦ αἰῶνος* Joh. 9, 32; *ἀπὸ τῶν αἰώνων* Eph. 3, 9; *πρὸ τῶν αἰώνων* 1 Cor. 2, 7. Eigentümlich berührt der Ausdruck 2 Petr. 3, 18: *αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος*, welcher nach Analogie von *ἡμέρα ἀπολυτρώσεως, σωτηρίας, κυρίου* zu erklären sein wird, wo der Genet. angiebt, was den Tag kennzeichnet. Es ist gegenüber *νῦν* der Tag, an welchem Ewigkeit offenbar wird, wie Sir. 18, 10: *ὡς σταγὼν ὕδατος ἀπὸ θαλάσσης καὶ ψῆφος ἄμμου, οὕτως ὀλίγα (χιλία?) ἔτη ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος*. Es finden sich vielmehr auch Ausdrücke, in denen sich ein anderer Einfluß geltend macht, nämlich der des nachbiblischen und rabbinischen Sprachgebrauchs; so *ὁ αἰὼν οὗτος, μέλλων, ἐρχόμενος, ἐκεῖνος, συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, in denen wir ein Beispiel haben, wie Ausdrücke der Schule in die biblische Sprache aufgenommen sind. Die alttest. Weissagung gebraucht nämlich an manchen Stellen den Ausdruck בְּאַחֲרִית הַיָּמִים Gen. 49, 1. Num. 24, 14. Deut. 4, 30; 31, 29. Jes. 2, 2. Jer. 23, 20; 30, 24; 48, 47; 49, 39. Ez. 38, 16. Hos. 3, 5. Mich. 4, 1; בְּאַחֲרִית הַשָּׁנִים Ez. 38, 8, nicht um damit die späteste Folgezeit zu bezeichnen, „über welche hinaus das Auge nicht weiter dringt“ (Hitzig zu Mich. 4, 1), sondern überhaupt die letzte Zeit (gegenüber רֵאשִׁית Koh. 7, 8. Jes. 46, 10. Deut. 11, 12; nicht aber im Gegensatz gegen die Zeit des Sprechenden), die Endzeit der geschichtlichen Entwickelung, s. Num. 24, 14. Deut. 4, 30; 31, 29. Ez. 38, 8. Jer. 23, 20; 30, 24; 48, 47; 49, 39. Hos. 3, 5. in welcher sowohl aller gedrohte Fluch wie das messianische Heil (s. d. a. St. u. Jes. 2, 2. Mich. 4, 1) sich offenbaren soll, also die Zeit der schließlichen Entscheidung, die Zeit des Abschlusses, daher die jüdischen Ausleger, und mit Recht, diesen Ausdruck überall im messianischen Sinne verstehen. Kimchi zu Jes. 2, 2: „Ubicunque leguntur haec verba באחרית הימים, ibi sermo est de diebus Messiae.“ (S. auch Drechsler, Knobel zu Jes. 2, 2; Hengstenberg über Bileam, S. 158 ff., Christologie 1, 508 zu Mich. 3, 1.) Wenn man auch nicht ganz unbedenklich mit Delitzsch zu Hebr. 1, 1 sagen kann, es sei damit „das in der Anschauung des Sprechenden an der Grenze seines Gesichtskreises gelegene Ende der diesseitigen Geschichte“ gemeint, wodurch der Begriff einen wechselnden Inhalt erhielte, den er in dem Bewußtsein der

altteſt. Schriftſteller offenbar nicht hat, ſo iſt doch richtig, was derſelbe zu Jeſ. 2, 2 ſagt: „der Begriff iſt eschatologiſch, aber nach Maßgabe des Geſichtskreiſes des Sprechenden“, richtiger, als wenn Gieſebrecht (Die Berufsbegabung der altteſt. Propheten, S. 103 ff.) es erklären will: „in der Folge der Zeiten, in der Zukunft“. Wenn Gen. 49 die Beſitzergreifung Kanaans in dieſe Zeit verſetzt wird, Deut. 4, 30 dagegen die Zerſtreuung Israels, vgl. Hoſ. 3, 5, und wiederum Jeſ. 2, 2 „die Endzeit im eigentlichſten, reinſten Sinne“ gemeint iſt, „die mit dem Anfange des neuteſt. Aeon beginnende und am Schluſſe desſelben ſich vollendende, vgl. Hebr. 1, 1. 1 Petr. 1, 20 mit 1 Cor. 15 und der Apokalypſe“ (Del.), ſo will nicht bloß die geſchichtliche Entwickelung der Weisſagung im allgemeinen, ſondern vor allem das beachtet ſein, daß es ſich jedesmal um ein beſonders enges Verhältnis deſſen, wovon die Rede iſt, zu derjenigen Zukunft handelt, in der man das Heil erwartet. So iſt z. B. die Beſitzergreifung Kanaans von einem gewiſſen Geſichtspunkte aus, nämlich als erſter Schritt, Erfüllung der meſſianiſchen Verheißung, wie die Erlöſung aus Ägypten als Bürgſchaft des meſſianiſchen Heiles gilt. Das Ende der Tage iſt die Zeit, in welcher ſich die Geſchichte der ſchließlichen Entſcheidung begiebt. LXX geben dieſen Ausdruck wieder durch *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ἐπ' ἐσχάτου, ἐσχάτῳ τῶν ἡμερῶν, ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* (ſ. *ἔσχατος*); vgl. Hebr. 1, 1 u. a. Chald. = בְּסוֹף יוֹמַיָּא, בְּסוֹף הַזְּמַן, nachbibliſch ſynagogal = קֵץ הָעוֹלָם (Delitzſch zu Hebr. 9, 26), wofür im N. T. *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* Mtth. 13, 39. 40. 49; 24, 3; 20, 20; *συντέλεια τῶν αἰώνων* Hebr. 9, 26, Abſchluß des Zeitlaufs der bisherigen Weltentwickelung, des Weltlaufes; vgl. das paulin. 1 Cor. 10, 11: *ταῦτα δὲ τύποι συνέβαινον ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν*, ſowie *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Gal. 4, 4. Es beſteht zwiſchen Hebr. 9, 26. 1 Cor. 11, 11 einerſeits und Mtth. 13, 39 u. ſ. w. anderſeits eine Verſchiedenheit, ſofern der Ausdruck im Ev. Mtth. auf die noch zukünftige Endzeit hinweiſt, Hebr. 9, 26 aber im Lichte des heilsgeſchichtlichen Verlaufs wie 1 Cor. 10, 11 die Gegenwart bezeichnet wird. Wird nämlich die meſſianiſche Zeit im Blick auf die Vergangenheit betrachtet, ſo iſt ſie die Zeit der *συντέλεια τῶν αἰώνων*; im Blick auf die Zukunft aber ſteht ſie als *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* noch bevor, ſofern der bisherige Weltlauf ſeinen ſchließlichen endlichen Abſchluß noch nicht gefunden hat; der Sing. faßt die *αἰῶνες*, welche bis dahin vergangen ſind, in eine Einheit zuſammen.

Im Anſchluß hieran ergiebt ſich nun die Anſchauung von dem *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων*. Die *ἔσχαται ἡμέραι* nämlich eröffnen den Ausblick in eine gänzlich von der erfüllten meſſianiſchen Weisſagung beſtimmte Zukunft, welche man als עוֹלָם הַבָּא, *αἰὼν ἐρχόμενος, μέλλων, ἐκεῖνος* bezeichnet, wohingegen man die Vergangenheit und Gegenwart bis zu jener Zeit als עוֹלָם הַזֶּה benannte, *αἰὼν οὗτος*. „Distinctionem hanc“, ſagt Lightfoot zu Mtth. 12, 32, „invenies in unaquaque fere pagina rabbinica.“ עולם הבא iſt die Zukunft, welche die Vergeltung bringt, Miſchn. Sanhedr. 10, 1: „Derjenige, welcher ſagt, das Geſetz iſt nicht vom Himmel, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt“; als Zeit und Welt der Vergeltung iſt in ihm nichts von dem zu finden, was den gegenwärtigen Weltlauf kennzeichnet, Berachoth 17, 1: „nicht wie der עולם הזה iſt der עולם הבא; in ihm iſt nicht Eſſen und Trinken, nicht Ehe, nicht Handel, nicht Haß noch Neid noch Zorn, ſondern die Gerechten werden ſitzen und ihre Kronen auf ihren Häuptern tragen und werden ſich ergötzen im Glanze der Schechinah“ (vgl. Luc. 20, 34 f. 1 Cor. 6, 13). Pirke Aboth 4, 16: „Der עולם הזה iſt wie eine Vorhalle von dem עולם הבא; darum putze dich in der Vorhalle, damit du eintreten könnteſt in das Triclinium, das innere Gemach.“ Der עולם הבא iſt ewig, denn

(Kiddušchin 39, 2 u. a.) die Verheißung והארכת ימים (Deut. 22, 7; 5, 16) wird sein in dem Aeon, welcher vollkommen lang (d. i. ewig) ist. Sectierer — wohl die Sadducäer — behaupteten, es gäbe bloß eine Welt, אין העולם אלא אחד; deshalb wurden nach Berach. 9, 5 die Schlußformeln der Benediktionen im Tempel, welche bis dahin mit עד עולם schlossen, abgeändert in מן העולם ועד העולם, nach Sal. Raschi: „damit sie lehrten, es gäbe zwei עולמות, und diejenigen zurückwiesen, welche die Auferstehung der Toten leugneten“. Vgl. Tanch. 52 bei Lightfoot a. a. O.: „Mundus futurus est cum jam exiit homo ex hoc mundo.“ Nun fragt es sich, welcher dieser beiden Zeiten gehören die יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ an? Schabbath fol. 63 heißt es: „Dixit R. Chijja, Bar Abba: Omnes prophetae omnino non sunt vaticinati nisi de diebus Messiae, sed לעולם הבא oculus non vidit praeter te, o Deus“, Jes. 64, 6. In dieser und vielen anderen Stellen wird also entsprechend dem Ausdrucke אחרית הימים die Zeit des Messias zu dem עולם הזה gerechnet, wie alles, was für das Ende der Tage in Aussicht gestellt wird. S. Bleek zu Hebr. 1, 1. So z. B. die Dan. 12, 2 verheißene Auferstehung, indem R. Saadias Gaon in Emunoth, fol. 36, 1 von den Auferstandenen sagt, Gott werde sie versetzen von den Tagen des Messias zu den Freuden des עולם הבא. Anderseits aber wird manches Mal auch der *αἰὼν μέλλων* als Zeit des Messias bezeichnet, z. B. Targ. zu 1 Kön. 4, 33: „בעלמא הדין ובעלמא דאתי דמשיחא, in seculo hoc et in seculo futuro Messiae.“ Berachoth, cap. 1 (bei Lightfoot zu Mtth. 12, 32): „Diebus vitae tuae innuitur hoc saeculum; omnibus diebus vitae tuae superinducuntur dies Messiae.“ Vgl. auch Oehler, Art. „Messias“ in PRE[1] 9, 432; [2] 9, 664, welcher noch Tosephot zu Bab. Sanh., fol. 110b anführt: „die künftige Welt, das sind die Tage des Messias“. Endlich aber werden auch anderwärts die Tage des Messias von beiden Weltzeiten geschieden und zwischen beide gesetzt, von Oehler a. a. O. als eine Modifikation der ersten Ansicht bezeichnet, welche wohl überhaupt als diejenige bezeichnet werden dürfte, welche schließlich fast alleinige Geltung erlangt hat; *ὁ αἰὼν μέλλων* ist dann die Zeit der neuen Welt. Zur Litteratur über diesen Gegenstand vgl. die bei Meuschen, Nov. test. ex talmude illustr., p. 1116—1183 gesammelten Abhandlungen von Herm. Witsius, Diss. de seculo hoc et futuro; Jac. Rhenferd, I. de phrasi graeca N. T. *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων* et hebr. עולם הבא exhibens summum argumentum, quibus probatur, seculum futurum non denotare dies Messiae; II. exhibens testimonia rabbinorum etc.; III. vindiciae sententiae de sec. fut. — Lightfoot, Hor. hebr. zu Mtth. 12, 32. Schoettgen, Hor. hebr., diss. de seculo hoc et fut., p. 1153—1158. Buxtorf, Lex. chald. s. v. עולם. Wetstein, Nov. test. zu Mtth. 12, 32. Hierauf gestützt giebt Bleek zu Hebr. 1, 1 eine nicht ganz befriedigende Übersicht. Selbständig ist die Darstellung Oehlers a. a. O. Auch vgl. meine Schrift über die eschatologische Rede Mtth. 24, 25, S. 274 ff. Schürer, Neutest. Zeitgesch. § 29, 9. Weber, Altsynag. Theol., S. 354 ff.; 2. Aufl. S. 371 ff.

In diesen Ausdrücken hat עולם s. z. s. die Bedeutung Ewigkeit verloren und eine andere angenommen, für welche wir einen angemessenen Ausdruck im Grunde nicht haben. Denn die sonst ansprechendste Übersetzung Weltzeit paßt um deswillen nicht ganz, weil עולם הזה endlich, עולם הבא unendlich ist, jenes die Zeitlichkeit, dieses die Ewigkeit selbst bezeichnet. Wie dieser Sprachgebrauch sich gebildet, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Zu dem angegebenen zuerst sich darbietenden Ausgangspunkt, die Zukunft als עולם הבא zu bezeichnen, nimmt Orelli S. 80 ff. den in prophetischer und poetischer Diktion häufig gebrauchten Plural עולמים hinzu, welcher den Begriff steigern soll, aber auch unwillkürlich eine gegenseitige Begrenzung setzt; ferner die Zusammensetzungen עולמי־עד, נצח נצחים und endlich die Aussicht auf die Neuordnung der Dinge durch den Messias, wodurch

dann das jetzt und bis dahin „auf ewig“ Festgesetzte doch ein Ende finde. „Da man dennoch für das letztere die Bezeichnung עולם beibehielt, so gewöhnte man sich daraus, auch eine Periode so zu nennen, deren Endlichkeit man nicht leugnete, ja deutlich vor Augen hatte, wie die bald ständig gewordene Terminologie beweist, wonach man dem עולם הזה einen עולם הבא gegenüberstellte, wovon ersteres zunächst die laufende Weltperiode oder die Zeitlichkeit, letzteres den mit der Neugestaltung der Welt beginnenden Aeon oder die Ewigkeit bezeichnet.“ Indes erscheint es nur fraglich, ob עולם הזה bzw. das לעולם des Gesetzes, und nicht vielmehr der עולם הבא den Ausgangspunkt dieser Terminologie gebildet hat. Dann aber dürfte die Vermutung Dalmans („Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums“ u. s. w. I, 1898, S. 124) berechtigt sein, daß die Berührung mit griechischer Denkweise den Begriff *αἰών* d. h. der Lebenszeit, des Zeitalters in das jüdische Denken eingeführt habe, daß man dann sich erinnerte, wie das griechische *εἰς αἰῶνα* dem aram. לְעָלַם entspreche und deshalb dem עָלַם die Bedeutungen des griech. *αἰών* verliehen habe, wodurch es geeignet worden sei zum bequemsten Ausdruck für „Zukunft“ und „Gegenwart“.

Bei den LXX findet sich der term. techn. *αἰὼν οὗτος, μέλλων* nicht. Cod. A hat Jes. 9, 7: *πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*, wie nach Eusebius (vgl. Field, Hexapla II, 448) auch in andern Handschriften sich gefunden haben soll; doch ist dies als christliche Korrektur des LXX-Textes zu betrachten, welcher *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* hat.

In den alttest. Apokr. findet sich nur eine Spur dieser Vorstellung; Tob. 14, 5 nämlich liest der Vat. *ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος*, wo nach dem Zusammenhang der *αἰὼν οὗτος* gemeint sein muß. Der Alex. hat *εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος*, der Sin. *ὁ χρόνος τῶν αἰώνων*. Sir. 17, 25; 18, 10; 24, 33 sind Einschaltungen des späteren Übersetzers, s. Schlatter, Das neugefundene hebr. Stück des Sirach, in „Beiträge zur Förderung christl. Theol.“ I, 5. 6, S. 145 ff. Dagegen in 4 Esr. findet sich der Ausdruck selbst. 7, 42. 43: „praesens saeculum non est finis ... dies enim judicii erit finis temporis hujus et initium temporis futurae immortalitatis, in quo transivit corruptela.“ 8, 1: „hoc seculum fecit altissimus propter multos, futurum autem propter paucos.“ Ferner vgl. 4, 2. 27; 6, 9; 7, 12. 47. 112 f.; 8, 52. Apokal. Bar. 14, 13; 15, 7; 44, 15; 48, 50. Daß Philo den Ausdruck nicht hat, kann bei seinem Verhältnis zur messianischen Hoffnung nicht Wunder nehmen; bezeichnend ist, daß er *ἐν τῷ καθ᾽ ἡμᾶς αἰῶνι* nicht der Zukunft, sondern der Vergangenheit *(πρὸ αἰῶνος)* gegenüberstellt, De nom. mut. 1046, A; cf. J. B. Carpzov, Exercitatt. in ep. ad. Hebr. ex Phil. Al. zu Hebr. 1, 1 u. 2, 5. Das Fehlen dagegen in den alttest. Apokr. dürfte beachtenswert sein für die Zeit der Entstehung dieser Ausdrucksweise.

In die neutest. Sprache ist der Ausdruck *ὁ αἰὼν οὗτος, μέλλων* als ein ebenso verständlicher wie richtig gegriffener übergegangen, und zwar zunächst ebenfalls zur Unterscheidung des gegenwärtigen Zeitraums von dem zukünftigen, der nach der Entscheidung über den bisherigen Bestand eintritt und die Vergeltung mit sich bringt. So Marc. 10, 30. Luc. 18, 30: *ὃς οὐχὶ μὴ ἀπολάβῃ πολλαπλασίονα ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον*. In der Parallelstelle Mtth. 19, 28 heißt es: *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ*, und Luc. 20, 35 werden den *υἱοῖς τοῦ αἰῶνος τούτου* entgegengesetzt *οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν τυχεῖν*. Es ist also *ὁ αἰὼν μέλλων* die mit der Palingenesie (vgl. Apok. 22, 5) eintretende neue Weltzeit (s. unter *παλιγγενεσία*), beginnend und bedingt durch die Auferstehung der Toten, resp. durch die Wiederkunft Christi, Mtth. 13 u. 24; demnach umfaßt der *αἰὼν οὗτος* die ganze Weltzeit bis zum Punkte der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, in welchem Ausdruck die

Beziehung auf die Zukunft noch fehlt; ihren Schlußteil bilden die *τέλη τῶν αἰώνων* 1 Cor. 10, 11, *συντέλεια τῶν αἰώνων* Hebr. 9, 26, in welcher Bezeichnung in derselben Weise die bisherige Weltzeit wie an anderen Stellen die zukünftige (Eph. 3, 21: *εἰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων*, Hebr. 13, 8: *εἰς τοὺς αἰῶνας*) behufs Verallgemeinerung des Begriffes im Plural bezeichnet wird, wie anderwärts *χρόνοι*, z. B. 1 Petr. 1, 20. Act. 1, 6; latein. tempora. In Hebr. 9, 26 will Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbriefes 1, 209 die Anschauung finden, daß der Wendepunkt beider Weltzeiten schon eingetreten, der *αἰὼν μέλλων* schon begonnen habe mit der ersten Erscheinung Christi, gegen Hebr. 1, 6; 2, 5—8; 11, 40. 1 Cor. 15, 20—28. Vgl. Hebr. 6, 5 mit 4, 9. 11; 10, 35. 36. Es besagt der Ausdruck *συντέλεια τῶν αἰώνων* nichts anderes als 1, 1: *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*, vgl. 1 Petr. 1, 20, und wie dieser dem biblischen Sprachkreise entnommen ist, so jener dem der Schule und des Gemeindelebens. Der Schlußteil des *αἰὼν οὗτος* ist eingetreten mit der Erscheinung des Messias, *ἔσχατον τῶν χρόνων*, *ἐσχ. ἡμέραι* Act. 2, 17. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 1, 1. welch letzterer Ausdruck anderwärts auch wieder begrenzt wird auf die der Parusie unmittelbar vorhergehende Zeit, 2 Tim. 3, 1; vgl. 1 Tim. 4, 1. 1 Petr. 1, 5. — Indem nun der *αἰὼν μέλλων* durch die in der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* getroffene Entscheidung Mtth. 13, 39. 40. 49 sittlich gewertet wird, vgl. Luc. 20, 25: *οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν*, sowie 4 Esr. 8, 1 vgl. mit Mtth. 20, 16; 22, 14, wird auch dem *αἰὼν οὗτος* ein dem entgegengesetzter sittlicher Charakter beigelegt als einer Zeitströmung, welche der geoffenbarten Wahrheit Gottes abgewendet ist, Mtth. 13, 22: *ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος τούτου* (*τούτου* fehlt bei Lchm. Tdf.) *συμπνίγει τὸν λόγον*, vgl. V. 24 ff. 40. Luc. 16, 8: *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός*. Dies wird namentlich in den paulin. Schriften betont. Röm. 12, 2: *μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*. 2 Tim. 4, 10: *ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα*. Vgl. Tit. 2, 12, wo die *ἀσέβεια* und die *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* als dem *νῦν αἰών* entsprechend gefaßt werden. Eph. 2, 2: *ἐν ἁμαρτίαις περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*, s. *κόσμος*. Daher Gal. 1, 4: *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ*, s. u. *ἐνίστημι*. 1 Cor. 2, 6: *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* opp. *θεοῦ*. 3, 18; 2, 6. 8: *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*. 2 Cor. 4, 4: *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπιστῶν εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγ.*; vgl. Luc. 16, 8. Auch Hebr. 6, 5 dürfte hierher zu zählen sein: *καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*, vgl. Eph. 3, 20. Hebr. 7, 16. — Sonst findet sich der Ausdruck noch Eph. 1, 21. 1 Tim. 6, 17. Eph. 2, 7: *ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις*. Synonym *ὁ καιρὸς οὗτος*, *ὁ νῦν καιρός*, *ὁ κόσμος οὗτος*, w. s. In den johann. Schriften Ev., Epp., Apok., wie Jak., Judä findet sich der Ausdruck nicht. So viel dürfte sich aus dieser Übersicht ergeben, daß zunächst Paulus den Ausdruck *αἰὼν οὗτος* gekannt und gebraucht hat; daß Johannes ihn nicht hat, bezeugt nur, daß er noch nicht durchaus allgemein geworden war. Hat Paulus aber den Ausdruck *αἰὼν οὗτος* gekannt, welcher kaum ohne *αἰὼν μέλλων* gedacht werden kann, so ist kein Grund vorhanden, Jesu die Kenntnis und den Gebrauch des Ausdrucks abzusprechen, und ihn erst dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts zuzuschreiben (Hoelemann). Eben damit ist aber die Anschauung hinfällig, „daß die Begriffe dieser Aeon, der künftige Aeon, wenn Jesus sie überhaupt angewandt haben sollte, für seine Redeweise nicht von Bedeutung waren“ (Dalmann a. a. O. S. 120).

An nachbiblischen Sprachgebrauch schließt auch Hebr. 11, 3 an: *κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ*, syn. *τὸ βλεπόμενον*; 1, 2: *δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας*, wo *οἱ αἰῶνες* = הָעוֹלָמִים. Ebenso Sap. 13, 9: *εἰ γὰρ τοσοῦτον ἴσχυσαν εἰδέναι*

ἵνα δύνωνται στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα, τὸν τούτων δεσπότην πῶς τάχιον οὐχ εὗρον; Es bezeichnen עלם, עלמא im nachbiblischen Hebräismus häufig die Welt, wie sie sich im Laufe der Zeit darstellt, wie sie uns erscheint, ausgehend von der Bedeutung des Wortes in der bisher besprochenen Formel. S. unter *κόσμος*. Der Übergang von עולם in der Bedeutung *αἰών* zu der Bedeutung *κόσμος* lag in dieser Formel um so näher, als gerade die Vorstellung von der Zukunft in die einer zukünftigen Ordnung der Dinge, die Vorstellung der Weltzeit, des Weltlaufs in die der Welt in dieser Zeit unwillkürlich übergeht. Vgl. das deutsche „Welt" entstanden aus weralt, Menschenalter. Vgl. Orelli a. a. O., S. 82 ff.: „Sobald unter עולם ... nicht bloß die dunkle verborgene Ferne, sondern auch die bis dahin sich erstreckende Zeitdauer verstanden wurde, die unabsehbare Zeitsphäre, in welche alles uns bekannte Leben eingeschlossen ist, so mußte von selbst auch der Inhalt dieser Sphäre denselben Namen bekommen, d. h. die Welt, nicht zwar als der Raum, der ebenso wie die Zeit unbegrenzt ist (Levy), sondern der Komplex aller Stoffe und Kräfte, aller Ursachen und Erscheinungen, welche in ununterbrochenem zeitlichen Zusammenhange stehen und eine Lebenssphäre bilden. Im biblischen Hebräismus ist weder die Unterscheidung verschiedener עולמים noch auch die Bedeutung Welt nachweisbar. Desto gemeinüblicher ist beides in der jüdischen Sprache von der späteren Zeit an und in anderen Dialekten." Vgl. auch Bleek und Delitzsch z. d. St. Dem entsprechend ist *αἰών* zunächst wohl im Plur. zu der Bedeutung *κόσμος* gekommen; freilich im N. T. nur in dem für judenchristliche Leser bestimmten Hebräerbrief. In der apokr. Litteratur der Sing., jedoch nur Sap. 13, 9; 14, 6; 18, 4. Vgl. 4 Esr. 6, 55: „propter nos creasti seculum". V. 59: „si propter nos creatum est seculum, quare non hereditatem possidemus cum seculo?"

Αἰώνιος, *ον* (das Feminin. *αἰωνία* 2 Thess. 2, 16: *παράκλησις αἰωνία*. Hebr. 9, 12: *αἰωνία λύτρωσις*. An ersterer Stelle lesen cod. FG *αἰώνιον*; außerdem C 2 Petr. 1, 11: *αἰωνία βασιλεία*, B Act. 13, 48: *ζωὴ αἰωνία*. Auch in einzelnen Stellen der Prof.-Gräc., Plat. Tim. 38, B: *αἰωνία φύσις* nicht ganz gesichert; Diod. Sic. 1, 1): dem *αἰών*, der Zeit in ihrer Dauer angehörig, stetig, beständig, ewig. Plat. Rep. 2, 363, D: *ἡγησάμενος κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον*. Legg. 10, 904, A: *ἐπειδὴ κατεῖδεν ἡμῶν ὁ βασιλεὺς ... ἀνώλεθρον ὂν γινόμενον ἀλλ' οὐκ αἰώνιον ψυχὴν καὶ σῶμα*. Philem. 16: *ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς*. Am häufigsten in der bibl. und kirchl. Gräc. LXX statt des Substant. עולם. Im N. T. meist in der Verbindung *ζωὴ αἰώνιος*, Mtth. 19, 16. 29; 25, 46. Marc. 10, 17. 30. Luc. 10, 25; 18, 18. 30. Act. 13, 46. 48. Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22. 23. Gal. 6, 8. 1 Tim. 1, 16; 6, 12. 19. Tit. 1, 2; 3, 7. Jud. 21. Joh. 3, 15. 16. 36; 4, 14. 36; 5, 24. 39; 6, 27. 40. 47. 54. 68; 10, 28; 12, 25. 50; 17, 2. 3. 1 Joh. 1, 2; 2, 25; 3, 15; 5, 11. 13. 20, wofür 1 Tim. 6, 19 Lchm. Tdf. Tr. W.: *ἡ ὄντως ζωή*, entsprechend dem *ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα*, opp. *πρόσκαιρος* 2 Cor. 4, 18: *τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια*, und zwar gehört diese *ζωὴ αἰώνιος* dem *αἰὼν μέλλων* an, vgl. Luc. 18, 30: *ὃς οὐχὶ μὴ ἀπολάβῃ πολλαπλασίονα ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον*. Marc. 10, 30. Joh. 12, 25: *ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν*. Ev. Joh. und 1 Joh. nur in dieser Verbindung, und zwar erscheint dort die *ζωὴ αἰώνιος* sowohl als zukünftig, 6, 27; 12, 25; 4, 14. 36, wie auch meistenteils als schon gegenwärtig Joh. 17, 3 und die übrigen Stellen, vgl. 11, 26. 27; 8, 51, womit die Anschauung des Hebräerbriefes sich berührt, nach welcher die *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος* schon jetzt geschmeckt werden. S. *ζωή*. Vgl. Weiß,

Der johann. Lehrbegr., § 1; gegenüber steht *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον* Mtth. 25, 41; 18, 8. Jud. 7; *κόλασις αἰώνιος* Mtth. 25, 46. 2 Theſſ. 1, 9: *ὄλεθρος αἰώνιος*. Vgl. auch Marc. 3, 29: *αἰώνιος κρίσις* (wo Lchm. Tdf. *ἁμάρτημα*). Hebr. 6, 2: *κρίμα αἰώνιον*. Verbunden mit *σωτηρία* Hebr. 5, 9; *λύτρωσις* 9, 12; *κληρονομία* 9, 15; *διαθήκη* 13, 20; *δόξα* 2 Tim. 2, 10. 1 Petr. 5, 10; *βασιλεία* 2 Petr. 1, 11. *Αἰώνιος* iſt ein beſonderes Prädikat der Heilsgüter der göttlichen Offenbarung, durch welches dieſelben als der Vergänglichkeit nicht unterworfen bezeichnet werden, vgl. 2 Cor. 5, 1; ſyn. *ἄφθαρτος* 1 Petr. 1, 23 vgl. V. 25; *ἀκατάλυτος* Hebr. 7, 16: *ἱερεὺς — κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*, vgl. V. 17 u. 9, 14: *ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκε τῷ θεῷ*. Mit Recht iſt darauf aufmerkſam gemacht worden, daß *αἰώνιος* beſonders auf die Zukunft gehe, während *ἀΐδιος* Vergangenheit und Zukunft umſpanne; genaueres ſ. u. *ἀΐδιος*. Cf. Tittmann, De synonym. in N. T. I, 38: „*ἀΐδιος* utrumque denotat, et qui praeterito tempore omni fuit et qui non habet finem, sed *αἰώνιος* est, cujus nullus finis cogitatur." Eben dies, daß *αἰώνιος*, entſprechend dem hebr. עולם, das Ende ausſchließt, macht das Wort zu jenem Gebrauch geeignet, ohne daß ſeine Verwendung für „endlos lange vergangene Zeiten" ausgeſchloſſen wäre, vgl. den Ausdruck *χρόνοι αἰώνιοι* Röm. 16, 25: *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν*. Tit. 1, 2: *ἣν* (sc. *ζωὴν αἰώνιον*) *ἐπηγγείλατο ὁ θεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων*. 2 Tim. 1, 9: *κατὰ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χῷ Ἰυ πρὸ χρόνων αἰωνίων*, welcher alle bisher verlaufenen, dem *αἰών* a parte ante angehörigen Zeiträume zuſammenfaßt und zu erklären iſt nach dem hebr. מעולם ſ. o. unter *αἰών*, wie *ἀπ' αἰῶνος*, Luc. 1, 70. Act. 3, 21; oder Col. 1, 26 (vgl. mit Röm. 16, 25): *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη*. In dieſer Verbindung hätte *ἀΐδιος* nicht gebraucht werden können. Zu 2 Tim. 1, 9 vgl. Eph. 1, 4. 11. 1 Petr. 1, 20. — Sonſt noch Röm. 16, 26. 2 Cor. 4, 17; 5, 1. 1 Tim. 6, 16. Apok. 14, 6.

Ἀκολουθέω, von *κέλευθος*, das Gehen, der Gang, Reiſe, Pfad, Weg (ſchwerlich zuſammenhängend mit dem deutſchen Simplex gleiten, welches wieder nicht mit dem Compoſitum geleiten, wovon Begleiter, zu verwechſeln iſt); *ἀκόλουθος*, Begleiter (*α* copulat.), daher = Begleiter ſein, begleiten, mitgehen, bzw. folgen als Kampfgenoſſe (Xen. Hell. 5, 3, 26 u. ö. parall. *σύμμαχον εἶναι*), als Soldat im Gegenſatze zu *πολεμαρχεῖν*, als Diener (Plat. Alc. 3. Judith 12, 2), vgl. Mtth. 27, 55: *αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰυ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ*. Joh. 12, 26: *ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθείτω*. Gegenüber *προάγειν* Mtth. 21, 9; Marc. 11, 9; *ἡγοῦμαι, ἄρχομαι* Plat. Rep. 5, 474, C; Plut. Publ. et Sol. 3; Moral. 1008, B. LXX = הלך Num. 22, 20. 1 Kön. 19, 20. Hoſ. 2, 5. Jeſ. 45, 14. דבק Ruth 1, 14 פנה Ez. 29, 16. **a)** Sinnlich: begleiten, folgen, nachfolgen, Judith 15, 13 Mtth. 4, 20. 22. 25 u. ö. in den Evv., Act. und Apok. Zu 1 Cor. 10, 4: *πνευματικὴ ἀκολουθοῦσα πέτρα* ſ. unter *πνευματικός*. Konſtruktion mit dem Dat. Num 22, 20. Ruth 1, 14. 1 Sam. 25, 42. 1 Kön. 16, 22 u. ö.; auch *μετά τινος* = begleiten, mitgehen, Luc. 9, 49. Apok. 6, 8; 14, 13, eine von Phrynichus nicht gebilligte, jedoch von Lobeck, Phryn. 353 sq. gerechtfertigte und mit Beiſpielen aus Demoſth. Iſokr. u. a. belegte Verbindung; *ὀπίσω τινὸς* Mtth. 10, 38. Marc. 8, 34. Vgl 1 Kön. 19, 20. Jeſ. 45, 14. Auch zeitlich: worauf folgen, Apok. 14, 8. 9. Vgl Sir. Prolog: *πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων*. Strab. 3, 165. Theophr. d

caus. plant. 4, 11, 9. Vgl. 2 Mcc. 4, 17: *ταῦτα ὁ ἀκόλουθος καιρὸς δηλώσει.* 3 Esr. 8, 16: *τὰ τούτοις ἀκόλουθα.* Dem. c. Phil. 51: *δεῖ τοὺς ὀρθῶς πολέμῳ χρωμένους οὐκ ἀκολουθεῖν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' αὐτοὺς ἔμπροσθεν εἶναι τῶν πραγμάτων.*

In dieser letzten Stelle ist es zugleich **b)** übertragen auf geistige resp. sittliche Verhältnisse: wodurch bestimmt sein, anhangen, sich anschließen, folgen, gehorchen u. s. w., vgl. 1 Kön. 16, 22. Jes. 45, 14. Ez. 29, 16. Judith 2, 3: *οἵ οὐκ ἠκολούθησαν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος.* 5, 7: *οὐκ ἐβουλήθησαν ἀκολουθῆσαι τοῖς θεοῖς τῶν πατέρων αὐτῶν.* Sir. 23, 27: *δόξα μεγάλη ἀκολουθεῖν θεῷ*, syn. *φόβος κυρίου, προσέχειν ἐντολαῖς κυρίου.* So öfter in der Prof.-Gräc.; z. B. Andoc. c. Alc. 31, 35: *οὐκ αὐτὸς τοῖς νόμοις τοῖς τῆς πόλεως, ἀλλ' ὑμᾶς τοῖς αὐτοῦ τρόποις ἀκολουθεῖν ἀξιῶν.* 2 Mcc. 8, 36: *διὰ τὸ ἀκολουθεῖν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προτεταγμένοις νόμοις.* Marc. Ant. 7, 31: *Ἀκολούθησον θεῷ.* Cf. Plat. Legg. 4, 716, C: *τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ;* Bei Demosth. und Polyb. *τοῖς καιροῖς ἀκολουθεῖν*, sich in die Zeit schicken, nach den Umständen richten. (Die von Pape angeführte Stelle Thuc. 3, 38: *ἀκολ. τῇ γνώμῃ* ist unrichtig erklärt, da *τῇ γνώμῃ* dat. instr. ist: mit der Einsicht hinterher nachkommen, vgl. K. W. Krüger z. d. St.) Hieran schließt sich der übertragene Gebrauch des Wortes im A. T., bei Josephus und in den Evangelien und der Apok. von den Schülern und Jüngern Jesu an, nicht aber daran, daß im Altertum der Unterricht ambulando erteilt wurde, wie in allen Wörterbüchern, auch noch bei Grimm angegeben wird, ohne daß dafür irgendein Beleg aus dem Sprachgebrauch beizubringen wäre. Die einzige Stelle aus der vorchristlichen Gräc. ist 1 Kön. 19, 20 von dem Verhältnis Elisas zu Elias, und diese Stelle paßt nicht. Die Beachtung der wirklichen Sachlage macht die Vorstellung bedeutend ausdrucksvoller. Im A. T. lesen wir es in diesem Sinne Ez. 29, 16: *ἐν τῷ αὐτοὺς ἀκολουθῆσαι ὀπίσω τῶν καρδιῶν αὐτῶν* = פנה, sowie Judith 2, 3; 5, 7 und endlich 2 Mcc. 8, 36 (s. oben). Sonst sind im übertragenen Sinne die Composita gebräuchlicher; so *ἐξακολουθέω* Jer. 2, 2: *τῷ ἁγίῳ Ἰσραήλ.* Am. 2, 4: *οἷς* (sc. *ματαίοις*) *ἐξηκολούθησαν οἱ πατέρες αὐτῶν ὀπίσω αὐτῶν*, beide Male = הָלַךְ אַחַר; sodann Jes. 56, 11: *πάντες τοῖς ὁδοῖς αὐτῶν ἐξηκολούθησαν, ἕκαστος κατὰ τὸ ἑαυτοῦ* = פנה, und Hiob 31, 9: *εἰ ἐξηκολούθησεν ἡ καρδία μου γυναικὰ ἀνδρὸς ἑτέρου* (פתה Niph.). Ferner *ἐπακολουθέω* = הלך אחר Hiob 31, 7: *τῷ ὀφθαλμῷ ἐπηκολούθησεν ἡ καρδία μου.* Jes. 55, 3: *ἐπακολουθήσατε ταῖς ὁδοῖς μου*, parall. *εἰσακούσατέ μου.* = פנה Lev. 19, 4: *εἰδώλοις*, V. 31 u. 20, 6: *ἐγγαστριμύθοις*, parall. *τοῖς ἐπαοιδοῖς οὐ προσκολληθήσεσθε.* = מִלֵּא Num. 14, 24; 32, 11. 12 von Josua und Kaleb: *ἐπηκολούθησαν ὀπίσω μου, ὀπίσω κυρίου* oder *μοι*, wofür Deut. 1, 36 von Kaleb, demselben hebr. Äquivalent entsprechend, *διὰ τὸ προσκεῖσθαι αὐτὸν τὰ πρὸς κύριον*, im Gegensatz zu V. 26: ihr wurdet ungehorsam gegen den Mund eures Gottes, und V. 32: das galt nichts bei euch, daß ihr dem HErrn euren Gott geglaubt hättet. Ebenso Jos. 14, 8: *ἐπακ. κυρίῳ τῷ θεῷ μου.* V. 9: *ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ.* V. 14: *τῷ προστάγματι κυρίου τοῦ θεοῦ Ἰσραήλ.* (Erweiterung des hebr. מִלֵּא אַחֲרֵי יהוה.) Außerdem findet sich noch *κατακολουθέω* mit Dat. Dan. 9, 10 LXX: *τῷ νόμῳ* (= הלך), wo Theodot. *πορεύεσθαι ἐν τοῖς νόμοις αὐτοῦ.* 1 Mcc. 6, 23: *τοῖς προστάγμασιν.* 1 Esr. 7, 1: *τοῖς ὑπὸ τοῦ βασιλέως προσταγεῖσιν.* Judith 2, 6: *τοῖς λόγοις τῆς παιδίσκης.* Jer. 17, 9 (nicht Hebr.): *κατακολ. ὀπίσω σου.* Sonst noch *παρακολουθέω* (2 Mcc. 8, 11; 9, 27), *συνακολ.* 2 Mcc. 2, 4. 6; *συνεπακολ.* statt *ἐπακολ.* Num. 32, 11. 12. Außerdem findet sich *ἀκολ.* im religiösen Sinne noch bei Jos. c. Ap. 2, 22, 3: *τούτῳ* (sc. *τῷ θεῷ*) *δεῖ πάντας ἀκολουθεῖν καὶ θεραπεύειν αὐτὸν ἀσκοῦντας ἀρετήν.* Ob dies im Sinne

der Nachahmung gemeint ist, wie Seneca ep. 1, 95 sq.: satis coluit Deos quisquis eos imitatus est, ist doch zweifelhaft. Denn die von Josephus aufgezählten Werke Gottes, an welchen er erkennbar ist und zu welchen er niemandes bedarf, sind nicht nachzuahmen. Eher steht es im Sinne von folgen = gehorchen, wie 2, 31, 1: *ἡ ἐθελούσιος ἡμῶν τοῖς νόμοις ἀκολουθία.*

Statt dieses *ἀκολουθεῖν* und Composita im religiösen resp. religiös-sittlichen Sinne setzen die LXX für הָלַךְ אַחֲרֵי gewöhnlich *πορεύεσθαι ὀπίσω τινός*, welches jenem *ἀκολουθεῖν* völlig gleichwertig ist; so z. B. Deut. 13, 4: *ὀπίσω τοῦ θεοῦ ἡμῶν.* 8, 19: *ὀπίσω θεῶν ἑτέρων.* 4, 3. Richt. 2, 12. 19. 1 Kön. 11, 5. 6. 10; 14, 8; 18, 18. 1 Chron. 14, 14. Jer. 2, 5. 23. 25; 3, 17; 7, 5. 8; 9, 13; 25, 6. Ez. 20, 16. 24. 30. In dem Streit zwischen Elias und den Baalspriestern spricht Elias 1 Kön. 18, 21 zum Volke: *εἰ ἔστι κύριος ὁ θεός, πορεύεσθε ὀπίσω αὐτοῦ, εἰ δὲ ὁ βαὰλ αὐτός, πορεύεσθε ὀπίσω αὐτοῦ*, also ebenfalls = folgen, gehorchen. Vgl. auch 2 Kön. 17, 5: *πορ. ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ὀπίσω ἐθνῶν τῶν περικύκλῳ αὐτῶν*, wo die Gleichstellung von *ὀπίσω τῶν ματαίων* und *ὀπίσω ἐθνῶν* darauf hinweist, daß der Grundgedanke der des Anschlusses, des Zusammenschlusses ist. Ebenso vgl. Pſ. 63, 9: *ἐκολλήθη ἡ ψυχή μου ὀπίσω σου.* Lev. 4, 31, wo *ἐπακολ.* mit *προσκολλᾶσθαι* wechselt.

Dieses *πορεύεσθαι ὀπίσω* ist in den Apokr. sehr selten, nur Sir. 18, 30: *ὀπ. τῶν ἐπιθυμιῶν σου μὴ πορεύου.* 46, 10: *καλὸν τὸ πορεύεσθαι ὀπίσω κυρίου.* Vgl. 34, 8: *μακάριος πλούσιος ὃς ὀπίσω χρυσίου οὐκ ἐπορεύθη.* Im N. T. ist es erhalten geblieben in dem *ἀκολουθεῖν ὀπίσω μου* Mtth. 10, 38. Marc. 8, 34. *ὀπίσω μου ἔρχεσθαι* Mtth. 16, 24. Luc. 9, 23; 14, 27. *μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν* nämlich derer, die da sagen *ἐγώ εἰμι* Luc. 21, 8. Auch *ὀπ. σαρκὸς πορεύεσθαι* 2 Petr. 2, 10, *ἀπέρχεσθαι ὀπ. σαρκός* Judä 7, und 1 Tim. 5, 15: *ἐξετράπησαν ὀπ. τοῦ σατανᾶ* gehören hierher. Sonst ist es im Munde Jesu abgelöst durch das *ἀκολουθεῖν μοι* oder *ὀπίσω μου* (Mtth. 10, 38. Marc. 8, 34), dessen Zusammengehörigkeit mit *ὀπίσω μου ἔρχεσθαι* in den Parallelen zu Marc. 8, 34, nämlich Mtth. 16, 24 und Luc. 9, 23 klar ist. Schon daraus dürfte hervorgehen, daß die Erklärung dieser „Nachfolge Jesu" als imitatio mindestens sehr zweifelhaft ist. Sie erscheint aber entschieden falsch, wenn wir beachten, was diese Nachfolge sowohl bietet als bezweckt.

Indem wir scheiden müssen zwischen der zufälligen und zeitweiligen Begleitung Jesu durch die *ὄχλοι πολλοί* Mtth. 4, 25; 8, 1 ff. und der Nachfolge, zu der Jesus selbst einzelne (Mtth. 9, 9; 19, 21) oder im allgemeinen auffordert (Mtth. 10, 38; 16, 24. Joh. 8, 12; 12, 26), oder die ihm von einzelnen angetragen wird (Mtth. 8, 19. Luc. 9, 57. 61), ergiebt sich zuerst soviel, daß es sich bei derselben um eine bleibende Gemeinschaft mit Jesu handelt, und zwar nicht bloß zum Behuf des Lernens, im Verhältnisse eines Schülers zum Lehrer (Mtth. 8, 19: *διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ*), sondern behufs des in dieser Gemeinschaft erkannten oder erwarteten und sich darbietenden Heiles, vgl. Luc. 9, 62: *οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστι τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* Mtth. 19, 21: *δεῦρο ἀκολούθει μοι* als Antwort auf die Frage V. 16: *τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;* vgl. den Zusatz bei Marc. 10, 21: *ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ.* Mtth. 19, 27: *ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι· τί ἄρα ἔσται ἡμῖν.* Mtth. 10, 38: *ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστι μου ἄξιος.* Mtth. 8, 22: *ἀκολούθει μοι καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς.* Daher auch die Notwendigkeit des *πάντα ἀφιέναι* um der Gemeinschaft mit Jesu willen Mtth. 9, 9; 19, 21. 27. 28. Marc. 2, 14

10, 21. 28. Luc. 5, 11. 27. 28; 18, 22. 28 (vgl. Phil. 3, 7 ff.). Eben dadurch aber bezeichnet die Nachfolge Jesu ein vertrauensvolles und erwartungsvolles sich ihm anschließen, seiner Führung folgen, wie dies besonders deutlich erhellt Joh. 8, 12: *ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς*. Joh. 10, 4: *τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ, ὅτι οἴδασι τὴν φωνὴν αὐτοῦ*, V. 5: *ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσωσιν, ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ*. 10, 27. 28: *τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει κἀγὼ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσί μοι κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς*. Vgl. Joh. 1, 37. 38. 41. 44. So ist das erste Moment der Nachfolge Jesu das sich ihm Anschließen in gläubigem Vertrauen und Gehorsam. Als weiteres nicht mit dem Begriffe selbst gegebenes, sondern in dem Geschicke Jesu liegendes Moment erscheint dann dies, daß die sich ihm Anschließenden seinem Vorgange folgen (vgl. die Ausführung über das *φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ* Plat. l. c.: *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα*), nicht aber, als wenn es sich um das Beispiel des religiös-sittlichen Verhaltens handelte, sondern um den Vorgang des Erlebens, weshalb Jesus gerade bei der Ausführung dieser Seite die Notwendigkeit der Selbstverleugnung und der Kreuzesgemeinschaft in seiner Nachfolge betont, vgl. Mtth. 8, 19 mit V. 20: *αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν … ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ*. Marc. 8, 34 u. Parall.: *ὅστις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι*, wo das zweimalige *ἀκολουθεῖν* (bei Mtth. und Luc. an erster Stelle *ὀπίσω μου ἔρχεσθαι*) sich offenbar unterscheidet, zuerst = sich vertrauensvoll, gläubig anschließen, seiner Führung folgen, sodann = seinem Vorgange folgen. Mtth. 10, 38. Vgl. Joh. 13, 36: *ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον*. Joh. 12, 26: *ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθείτω* vgl. mit V. 25. Nicht im Begriffe, sondern nur in der Lage, dem Geschicke Jesu liegt die Gestaltung der Nachfolge und damit des Lebensbesitzes zur Lebens- und darum Leidensgemeinschaft, wie sich dies auch aus der besonderen Forderung der Kreuzesgemeinschaft ergiebt. In keinem der unten zu besprechenden Composita liegt der Begriff der Nachahmung vor. So ist die Nachfolge Jesu beides, eine Glaubensgemeinschaft und eine Lebensgemeinschaft mit ihm als Leidensgemeinschaft, und wenn namentlich in den synopt. Evangelien dies letzte Moment in den Vordergrund zu treten scheint, so beruht dies darauf, daß ein Anschluß an Jesus zunächst überhaupt nicht möglich war ohne eine äußere Lebensgenossenschaft, weshalb auch fast überall in den synopt. Evangelien diese äußere Verbindung mit Jesu es ist, worin die Nachfolge sich kundgiebt, vgl. Mtth. 8, 19; 9, 9; 19, 21 u. s. w. Indem aber in dem Leben und Erleben Jesu sowohl sein inneres Wesen als auch das Verhältnis zwischen ihm, dem Menschensohne d. i. dem verkannten Messias, und der Welt sich ausprägte, konnte diese äußere Lebensgemeinschaft nicht bestehen ohne ein gleichartiges Leben in selbstverleugnender Kreuzesgemeinschaft. Jesu nachfolgen heißt also: sich ihm im Glauben anschließen und treu bleiben bis in den Tod (Apok. 2, 10). Falsch ist es, wenn gewöhnlich wie in der patristischen Exegese bis auf Thomas a Kempis und wieder in der Gegenwart nur in anderer Beleuchtung durchgängig die Gemeinschaft gleichen Verhaltens sei's im Leben (vgl. Joh. Weiß, Nachfolge Christi), sei's im Leiden (Kreuzesgemeinschaft in der gewöhnlichen Auffassung des Bildes vom Kreuze) als die einzige und eigentliche Bedeutung der Nachfolge geltend gemacht wird, wobei das eigentliche und Hauptmoment, die Glaubensgemeinschaft, mindestens zurückgestellt wird, in der Regel aber gar nicht zu seinem Rechte kommt. — Zu bemerken ist noch, daß mit Ausnahme von Mtth. 10, 38 u. Parall. sowie 16, 24 überall in den synopt. Evangelien der äußere Anschluß an Jesus in dem *ἀκολουθεῖν αὐτῷ* einbegriffen ist,

während es in dem johann. Evangelium (außer 1, 37—41) nur 8, 12; 10, 4. 5. 27; 12, 26 als ein selbständiger Begriff abgesehen von seiner augenblicklichen Gestaltung in der zeitlichen und örtlichen Verbindung mit Jesu erscheint; in den epistolischen Schriften und Act. findet sich der Ausdruck nirgend, aber es ist einer jener unnachahmlich feinen Züge der Übereinstimmung zwischen der Apok. und dem Ev. Joh., daß er sich Apok. 14, 4 wiederfindet: *οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ.* Vgl. J. Weiß, Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, 1895. Fr. Bosse, Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffs der Nachfolge Christi, 1895.

Ἐξακολουθέω, Verstärkung des Simplex = völlig, bis zu Ende folgen, auf dem Fuße folgen, sowohl sinnlich, Pol. 5, 78, 4: *ἡ ἐξακολουθοῦσα αὐτῷ φήμη.* Plut. Alex. 24, 6; Symp. 6, 8, 2, wie im übertragenen Sinne, Pol. 17, 10, 7: *ῥαδίως ἐξακολουθήσαντα τοὺς ἐκεῖ φίλους* (so mit dem Accus. nach den Handschriften), der leicht den Freunden bzw. ihrer Meinung folgte. Sonst fast nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. und zwar im übertragenen Sinne. So bei den LXX = הָלַךְ אַחַר Am. 2, 4: *οἷς ἐξηκολούθησαν οἱ πατέρες ὑμῶν.* Jer. 2, 2: *τοῦ ἐξακολουθῆσαι σε τῷ ἁγίῳ Ἰσραήλ.* Dann = דבק Kal Jes. 56, 11: *πάντες ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν ἐξηκολούθησαν, ἕκαστος κατὰ τὸ ἑαυτοῦ.* Niph. Hiob 31, 9: *εἰ ἐξηκολούθησεν ἡ καρδία μου γυναικὶ ἀνδρὸς ἑτέρου.* Außerdem Sir. 5, 2: *μὴ ἐξακολούθει τῇ ψυχῇ σου καὶ τῇ ἰσχύϊ σου τοῦ πορεύεσθαι ἐν ἐπιθυμίαις καρδίας σου.* Also überall = folgen, nachgehen, sich anschließen. So auch im N. T. 2 Petr. 2, 15: *ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαάμ.* 2, 2: *πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις.* 1, 16: *οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες.* Test. XII patr. Isasch. 6: *ἐξακολουθήσουσι τοῖς πονηροῖς διαβουλίοις αὐτῶν.*

Ἐπακολουθέω, worauf folgen, nachfolgen, nachgehen: Xen., Plat., Thuc., Aristoph., Pol., Plut., sowohl sinnlich als in übertragener Bedeutung. In letzterer wie *ἀκολουθέω, ἐξακολ.*, nur daß hinzukommt die Verbindung mit dem Dat. der Sache = bei der Sache bleiben, sie verfolgen, wie z. B. Plato Rep. 2, 370, C: *ἀνάγκη τὸν πράττοντα τῷ πραττομένῳ ἐπακολουθεῖν μὴ ἐν παρέργου μέρει.* So 1 Tim. 5, 10, von der zu erwählenden Witwe: *εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν* = sich alles guten Werkes befleißigen. Die Bedeutung „sich nach jemanden richten", welche Passow dem Wort beilegt, hat es an keiner Stelle, auch Xen. Hell. 7, 1, 40 nicht: *ἐπηκολούθησαν καὶ ἄλλαι πόλεις κατὰ ταῦτα ἀποκρινόμεναι,* wo *ἐπηκ.* die Zeitfolge, *κατὰ ταῦτα* die Übereinstimmung bezeichnet. Den Anschluß bezeichnet es bei Isokr. *ἐπηκ. ταῖς τῶν συμμαχῶν γνώμαις.* Die LXX gebrauchen das Wort wie *ἀκολ., ἐξακολ.* zunächst sinnlich. Jos. 6, 8: *ἡ κίβωτος τῆς διαθήκης κυρίου ἐπακολουθείτω* = אַחַר. Ebenso Prov. 7, 22 = הָלַךְ אַחַר. Judith 14, 4. Esth. 5, 1. Im übertragenen Sinne dann דבק Lev. 19, 4. 31: *εἰδώλοις, ἐγγαστριμύθοις* = anhangen; vgl. V. 31: *καὶ τοῖς ἐπαοιδοῖς οὐ προσκολληθήσεσθε.* Ebenso Lev. 20, 6. Ferner = מִלֵּא אַחֲרֵי von dem Verhalten Josuas und Kalebs Num. 14, 24: *ἐπηκολούθησέ μοι.* 32, 11. 12: *ὀπίσω μου, κυρίου,* wie Jos. 14, 9, wofür wieder V. 8: *κυρίῳ τῷ θεῷ* und V. 14 erweitert: *τῷ προστάγματι κυρίου,* womit zweifelsohne das erste Gebot gemeint ist. Deut. 1, 36 ist מִלֵּא אַחֲרֵי יהוה wiedergegeben durch *διὰ τὸ προσκεῖσθαι αὐτὸν τὰ πρὸς κύριον,* im Gegensatz zu dem Ungehorsam V. 26, dem Unglauben V. 32. Außerdem noch Hiob 31, 7: *τῷ ὀφθαλμῷ ἐπηκολούθησεν ἡ καρδία μου* und Jes. 55, 3: *ἐπακολουθῆσαι ταῖς ὁδοῖς μου,* parallel *εἰσακούσατέ μου.* Endlich aus Mißverstand des Kontextes = תּוּשִׁיָּה Hiob 26, 3: *τίνι ἐπακολουθήσεις; οὐχ ᾧ μεγίστη δύναμις*

ebenfalls = anhangen. — Im N. T. außer der oben schon angeführten Stelle noch Marc. 16, 20: *διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων*, durch begleitende Zeichen, sowie 1 Tim. 5, 24: *τισὶν δὲ καὶ ἐπακολουθοῦσιν*, nämlich *αἱ ἁμαρτίαι*, im Unterschiede von den offenbaren Sünden, die ungescheut geschehen, jedermann kund sind, und das Gericht herausfordern, während diese erst danach offenbar werden, während man sich vorher über die Personen getäuscht hat, vgl. V. 25. Im 1 Petr. 2, 21 ist die sinnliche Bedeutung beibehalten, um bildlich das Wandeln in den Spuren dessen zu bezeichnen, der uns ein *ὑπογραμμός* hinterlassen: *ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ*, wo die Vorbildlichkeit durch *τοῖς ἴχνεσιν* ausgedrückt ist.

Κατακολουθέω, Verstärkung des Simplex: folgen, hintennachgehen, nachgehen; sinnlich Long. 3, 15: *κατόπιν αὐτοῖς κατηκολούθησε.* Pol. 6, 42, 2: *ταῖς ἐξ αὐτῶν τῶν τόπων ὀχυρότησιν*, bei der Anlage eines Lagers den von Natur schon festen Punkten nachgehen. So im N. T. Luc. 23, 55. Act. 16, 17. Sonst im übertragenen Sinne namentlich von dem Vertrauen, mit dem man den Ausführungen oder Angaben eines Schriftstellers folgt. Pol. 2, 56, 2; 3, 33, 18. Plut. Lysand. 25; von der Befolgung eines Gesetzes Plut. mor. 1060, D: *οὐδὲ γὰρ τῷ νόμῳ κατακολουθεῖν, οὐδὲ τῷ λόγῳ πείθεσθαι σπουδαῖον, εἰ μὴ σπουδαῖος εἴη καὶ ἀστεῖος ὁ νόμος καὶ ὁ λόγος.* LXX von dem in jemandes Worte gesetzten Vertrauen Judith 2, 6: *τοῖς λόγοις τῆς παιδίσκης.* Sonst nur vom Gehorsam gegen Gesetze Dan. 9, 10 LXX: *τῷ νόμῳ αὐτοῦ* = הלך, Theodot.: *πορεύεσθαι ἐν τοῖς νόμοις αὐτοῦ.* 1 Mcc. 6, 23. 1 Esr. 7, 1. — Jer. 17, 16: *οὐκ ἐκοπίασα κατακολουθεῖν ὀπίσω σου*, „ich bin nicht müde geworden, dir zu folgen", soll das מֵרֹעֶה אַחֲרֶיךָ (Aqu. u. Symm. מֵרָעָה) wiedergeben, *κατακολ.* wie *ἀκολ.* gebraucht.

Παρακολουθέω, daneben folgen, mitgehen, häufig in der Prof.-Gräc. und zwar sowohl sinnlich (Xen., Plat., Dem., Plut. u. a.). Marc. 16, 17: *σημεῖα τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει*, als im übertragenen Sinne, in diesem namentlich = mit den Gedanken folgen, einsehen, verstehen; so bei Dem., Pol. u. a. sowohl mit dem Dativ der Person als der Sache, besonders häufig das letztere, z. B. Pol. 3, 32, 2: *ταῖς κατὰ Ἰταλίαν ... πράξεσιν.* Epict. 1, 6, 13: *τοῖς γενομένοις.* So Luc. 1, 3: *ἐμοὶ παρακολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*, alles vom Anfang an genau verfolgen. 1 Tim. 4, 10: *λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς διδασκαλίας ᾗ παρηκολούθηκας*, welcher du genau gefolgt bist. 2 Tim. 3, 10: *σὺ δὲ παρηκολούθησάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ, τῇ προθέσει, τῇ πίστει κτλ.* Überall kommt es darauf an, die Genauigkeit und Ständigkeit der Übereinstimmung hervorzuheben. LXX nur 2 Mcc. 8, 11: *τὴν μέλλουσαν παρακολουθήσειν ἐπ' αὐτῷ δίκην.* 9, 27: *παρακολουθοῦντα τῇ ἐμῇ προθέσει* — wie 2 Tim. 3, 10.

Συνακολουθέω, zugleich mitfolgen, nachfolgen, häufig von Begleitung oder Teilnahme an kriegerischen Unternehmungen, Reisen, Unterredungen und Gastmählern (Passow) bei Xen., Dem., Isokr., Thuc., Diod. u. a., übertragen = aufmerken, verstehen, gehorchen, selten = etwas nachthun, übereinstimmen. In der bibl. Gräc. nur 2 Mcc. 2, 4: *τὴν σκηνὴν καὶ τὴν κιβωτὸν ἐκέλευσεν αὐτῷ συνακολουθεῖν.* V. 6: *προσελθόντες τινὲς τῶν συνακολουθούντων.* Marc. 5, 37: *οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα μετ' αὐτοῦ συνακολουθῆσαι εἰ μὴ τὸν Πέτρον κτλ.* Luc. 23, 49: *γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ*, also nur in sinnlicher Bedeutung.

Συνεπακολουθέω, mitfolgen, zugleich nachfolgen, wie es scheint nur in sinnlicher Bedeutung. Dagegen übertragen Num. 32, 11. 12; *οὐ γὰρ συνεπηκολούθησαν*

ὀπίσω μου, πλὴν καὶ Χάλεβ καὶ Ἰησοῦς, ὅτι συνεπηκολούθησαν ὀπίσω κυρίου, also Verstärkung von *ἀκολ.*

Ἀκούω, hören. Konstruiert mit dem Genet. und mit dem Accus. Jener bezeichnet die sinnliche Wahrnehmung, der Accus. das inhaltliche Objekt. Vgl. Joh. 5, 24. 25; 8, 47; 9, 27; 10, 3. 8. 27 u. a. LXX = שָׁמַע, nur ganz vereinzelt anders, wie אזן Hi., קשב Hi., ידע, ראה, שמר u. a.

Ἀκοή, ἡ, akt. u. pass. wie das deutsche „Gesicht" sowohl Sinn und Organ, als das, was gesehen wird, bezeichnend. **1)** akt. **a)** das Gehör als Sinn und Organ, Mtth. 13, 14. Act. 28, 26: *ἀκοῇ ἀκούσετε.* So öfter bei den LXX = שָׁמוֹעַ שׁמע, z. B. Ex. 15, 26; 19, 5. Jes. 6, 9 u. a. 2 Tim. 4, 3. 4. Hebr. 5, 11. 2 Petr. 2, 8: *βλέμματι καὶ ἀκοῇ.* 1 Cor. 12, 17 verbunden mit *ὀφθαλμός* und *ὄσφρησις.* Zur Bezeichnung des Organs in der Regel der Plur.: Marc. 7, 35. Luc. 7, 1. Act. 17, 20. Hebr. 5, 11. **b)** Das Hören, z. B. *ἀκοῆς ἄξιος*, Plat. u. a. 1 Sam. 15, 22: *ἰδοὺ ἀκοὴ ὑπὲρ θυσίαν ἀγαθήν* = שְׁמֹעַ, vorher *τὸ ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς κυρίου.* — **2)** pass., **a)** das Gehörte, das Kundgewordene, Kunde, fama, namentlich Tradition, Polyb. 4, 2, 3: *ἀκοὴν ἐξ ἀκοῆς γράφειν.* So vornehmlich bei Plato, z. B. Tim. 20, C: *ὁ δ' οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς.* 23, D: *ὁπόσων ἀκοὴν παρεδεξάμεθα.* Auch Thuc., Paus. So LXX = שְׁמוּעָה, 1 Sam. 2, 26: *οὐκ ἀγαθὴ ἡ ἀκοή, ἣν ἐγὼ ἀκούω.* 2 Sam. 13, 30 (al. *ἀγγελία*). Ps. 112, 7: *ἀκοὴ πονηρά.* Mit Genet. des Obj. *ἀκοή τινος*, das, was man über jemand hört (wir: sagt), Mtth. 4, 24; 14, 1. Marc. 1, 28; 13, 7. Vgl. Thuc. 1, 20, 1: *τὰς ἀκοὰς τῶν προγεγενημένων ... ἀβασανίστως παρ' ἀλλήλων δέχεσθαι.* Vgl. 2 Sam. 4, 4: בְּבֹא שְׁמֻעַת שָׁאוּל וִיהוֹנָתָן מִיִּזְרְעֶאל *ἐν τῷ ἐλθεῖν τὴν ἀγγελίαν Σαούλ*, Genet. Obj. — Genet. des Subj.: Joh. 12, 38. Röm. 10, 16: *ἡ ἀκοὴ ἡμῶν*, vgl. Obadj. 1, 1. Jer. 49, 14: *ἀκοὴν ἤκουσα παρὰ κυρίου.* Hebr. שְׁמוּעָה, Jes. 28, 9. 19; 37, 7; 52, 7: *εὐαγγελίζεσθαι ἀκοὴν εἰρήνης* und so auch Jes. 53, 1, welche Stelle Joh. 12, 38. Röm. 10, 16: *τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν* aufgenommen wird. Je nach dem Zusammenhang ist שמועה das was gehört wird, was man hört, Gerücht, Kunde, wie 1 Sam. 2, 26. 1 Sam. 13, 30. 1 Kön. 2, 28 *(ἀκοὴ ἣν ἀκούω)*, 10, 7 u. a., oder in naheliegender abgeleiteter Bedeutung das, was man sagt, berichtet, = **Bericht**, Mitteilung, Botschaft, Verkündigung. So Jes. 28, 9; 52, 7; 53, 1 u. a. Die LXX übersetzen in diesem Falle an einigen Stellen *ἀγγελία* Jes. 28, 8. Prov. 25, 26. Ez. 7, 26; 21, 12 (dasselbe Wort, welches sie seinerseits in abgeschwächter Bedeutung für שמועה = Gerücht 2 Sam. 4, 4 verwenden, ein Zeichen, wie nahe bei einander die Bedeutungen von *ἀκοή* und *ἀγγελία* liegen). Man wird den Zusammenhang mit der Grundbedeutung an allen betreffenden Stellen darin zu finden haben, daß den Inhalt der Mitteilung, Verkündigung oder Botschaft etwas bildet, was der Berichtende selbst anderswoher vernommen hat („was der Prophet von Jhvh gehört hat und dem Volke zu hören giebt", wie Delitzsch erklärt). Ebenso wird *ἀκοή* gebraucht. Vgl. auch außer den oben für die passive Bedeutung angeführten Stellen noch Plat. Tim. 21, A: *ποῖον ἔργον τοῦτο Κριτίας . . . διηγεῖτο κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν*, e Solonis relatione. Plut. de *εἰ* Delph. 386, A: *πλάττεσθαι ἱστορίαν καὶ ἀκοὴν ἑτέρων.* Dadurch erklärt sich der Gebrauch von *ἀκοή* **b)** als term. techn. für die Heilsverkündigung, die Heilspredigt auf Grundlage des göttlichen Wortes des göttlichen Auftrages, syn. *κήρυγμα*, bei welchem nur die unmittelbar

und berufsmäßige Reproduktion der Gottesbotschaft im Vordergrunde steht, während bei *ἀκοή* Rede und Hörende in gleichem Verhältnis zum Inhalte stehen. So Röm. 10, 17: *ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ* (vgl. Thuc. a. a. O., wo *ἀκοὴν δέχεσθαι* syn. einem voraufgehenden *πιστεύειν*), wo nach dem Zusammenhang mit V. 10 unmöglich der actus audiendi verstanden sein kann, wie Schlatter will; die Ordnung: hören, glauben, empfangen bleibt darum doch bestehen; zur Sache vgl. Num. 24, 4. Ebenso Hebr. 4, 2: *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς*. 1 Theff. 2, 13: *παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς* (vgl. Sir. 41, 23), welche Stellen deutlich erkennen lassen, daß *ἀκοή* als term. techn. gebraucht wird. Ist es dies aber, so wird Gal. 3, 2: *ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;* und V. 5: *ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα ... ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως* schwerlich mit Hofm. *πίστις ἀκοῆς* statt *ἀκοὴ πίστεως* zu verbinden sein, eine Verbindung, die weder durch den Gegensatz zu *ἔργων νόμου* noch durch den Zusammenhang mit V. 6 nötig gemacht wird, indem der Gegensatz dadurch nur noch schärfer wird, daß dem subjektiven Verhalten die Objektivität der evangelischen Predigt als Heilsvermittelung gegenübergestellt wird. Dem Begriff der *ἔργα νόμου* entspricht eine *ἀκοὴ πίστεως* viel mehr, als eine *πίστις ἀκοῆς*, in welchem Falle eher *πίστις εὐαγγελίου* erwartet würde. Der Genet. *πίστεως* kann bei der für *ἀκοή* unzweifelhaft festgestellten passiven Bedeutung sehr wohl Obj. Genet. sein.

Außer den nachfolgend besprochenen Compositis noch je einmal im N. T. *διακούω* Act. 23, 35; *ἐπακούω* 2 Cor. 6, 2 und *προακούω* Kol. 1, 5.

Εἰσακούω, *-σομαι*; Aor. 1 Pass. *εἰσηκούσθην*, Fut. *εἰσακουσθήσομαι*. Bei Dichtern Verstärkung des Simplex und wie dieses konstruiert. Sonst = woraufhören, meist mit dem Genet. der Person oder Sache, auf jemand hören, achten, ihm zu Willen sein, je nach dem Zusammenhang entweder = gehorchen, oder = erhören, vgl. Gen. 42, 21. 22, wo beide Bedeutungen nebeneinander. LXX = שׁמע (im Sinne von erhören auch = ענה, s. u.) Gen. 34, 17. Ex. 6, 12. Num. 16, 8. Im N. T. = **a)** gehorchen 1 Cor. 14, 21: *ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου* aus Deut. 1, 43 = שׁמע, vgl. Ex. 16, 28: *εἰσακούειν τὰς ἐντολάς μου* = שׁמר. In der Bedeutung **b)** erhören, von der Gebetserhörung, Deut. 9, 19: *εἰσήκουσε κύριος ἐμοῦ*. Num. 20, 16: *τῆς φωνῆς ἡμῶν*. In dieser Bedeutung ebenfalls = ענה Hiob 30, 15; 35, 12. Ps. 4, 2; 69, 17; 143, 1. 7 u. ö., welches sonst auch in dem entsprechenden Zusammenhang durch *ἐπακούω* wiedergegeben wird. So im N. T. das Pass. und zwar mit persönlichem Subj. Mtth. 6, 7: *δοκοῦσιν ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται*. Hebr. 5, 7: *εἰσακουσθεὶς* von Christo (Näheres z. d. St. s. unter *εὐλάβεια*). Vgl. Sir. 3, 5: *ἐν ἡμέρᾳ προσευχῆς αὐτοῦ εἰσακουσθήσεται*. Mit sachlichem Subj. Luc. 1, 13: *εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου* (ebenso Sir. 51, 11). Act. 10, 31: *εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχή*. Bei den LXX findet sich das Pass. gar nicht, dagegen öfter die Konstruktion mit dem Accus., jedoch nie mit persönlichem (2 Chron. 18, 21 ist nicht *εἰσήκουσεν*, sondern *ἔσωσεν αὐτὸν* zu lesen), sondern stets mit sachlichem Objekt: *δέησιν* Hiob 27, 9 (Sir. 32, 16). *κραυγὴν πτωχῶν* Hiob 34, 28. *τὴν ἐπιθυμίαν τῶν πενήτων* Ps. 10, 17. *τὸν στεναγμόν* Ex. 2, 25; 6, 5. *τὸν γογγυσμόν* Ex. 16, 7. 8. 9. 12. *λόγους* Jes. 37, 4. Vgl. Hrdt. 9, 60: *ὥστε καὶ ταῦτα ἐσακούειν*. Auch in der Bedeutung gehorchen (etwa = Forderungen erhören) findet sich der Accus. des sachlichen Obj. *τὰς ἐντολάς* Deut. 11, 28. Richt. 2, 17; 3, 4 (Ex. 16, 28; 19, 9 = שׁמר). In ganz allgemeiner Bedeutung Hab. 3, 1: *εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου καὶ ἐφοβήθην*,

vgl. Thuc. 3, 34, 3: *ὑπὸ τῆς μείζονος βοῆς τῶν πολεμίων τὰ ἐν αὐτοῖς παραγγελλόμενα οὐκ ἐσακούοντες.*

Παρακούω, daneben hören, sowohl nebenbei hören, als überhören. In ersterer Bedeutung würde es vielleicht Marc. 5, 36 stehen (Volkm., Weiß), wenn dort statt der auch von Lachm. adoptierten Rec. *ἀκούσας* mit Tdf., Treg. *παρακούσας τὸν λόγον* zu lesen wäre. Da jedoch das V. 35 erwähnte Wort, wenn auch nicht an Jesus gerichtet, doch unmöglich nur wie zufällig oder nebenher von Jesus gehört werden konnte, sondern notwendig von ihm verstanden werden mußte, so scheint vielmehr die Lesart *παρακούσας* dem Mißverstande entsprungen zu sein, daß das Wort des HErrn V. 36 ein Überhören der Mitteilung V. 35 voraussetze. Vgl. Esth. 4, 13: *ἐὰν παρακούσας* = חרשׁ Hiph., welches Ps. 39, 13 = *παρασιωπᾶν*, bei Symmach. *παρακούειν.* — Im N. T. außerdem nur noch Mtth. 18, 17: *ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν ... ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ,* = überhören, nicht hören wollen, den Gehorsam versagen, LXX Esth. 3, 8: *τῶν νόμων τοῦ βασιλέως οὐ παρακούουσιν* = אֵינָם עֹשִׂים. Tob. 3, 4: *τῶν ἐντολῶν.* Öfter bei Polyb. mit dem Gen. der Person oder der Sache; ebenso bei Joseph., Lucn., Epikt. Mit dem Accus. Esth. 3, 3: *τὰ ὑπὸ βασιλέως λεγόμενα* = עבר. Absolut Jes. 65, 12: *ἐλάλησα καὶ παρηκούσατε* = לא שמע, vgl. oben Esth. 4, 13.

Παρακοή, *ἡ*, selten in der Prof.-Gräc., z. B. Plat. Ep. 7, 341, B: *διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς* = das Nebenbeihören; bei Galen. das Falschhören. Dagegen in der bibl. u. kirchl. Gräc. = Ungehorsam, syn. *παράβασις* Hebr. 2, 2 opp. *ὑπακοή* Röm. 5, 19. 2 Cor. 10, 6. Es entspricht dem hebr. מְרִי, vgl. 1 Sam. 15, 23. Deut. 31, 27. Ez. 2, 5. 8; 12, 2. 3. 9. Num. 17, 25 u. a. St., von den LXX, denen *παρακοή* fremd ist, durch *ἀπειθής, ἀδικία, ἀντιλογία* (Rebellion) u. a. wiedergegeben, und bezeichnet wie dieses ein widersetzliches Verhalten gegenüber dem geoffenbarten Willen Gottes; vgl. den Gegensatz zwischen *ὑπακοή* und *ἁμαρτία* Röm. 6, 16. Röm. 5, 19; es sagt aus, daß, sei es durch Unterlassung, sei es durch Zuwiderhandeln, nicht geschehen ist, wozu die göttliche Verpflichtung vorliegt, vgl. ebendaselbst *διὰ τῆς ὑπακοῆς — δίκαιοι.* Hebr. 2, 2 Ungehorsam, sofern er Nichtachtung des Gesetzes ist, s. V. 3; 2 Cor. 10, 6 Gegensatz gegen die *ὑπακοὴ τοῦ Χυ*; s. *ὑπακοή.*

Ὑπακούω, **a)** auf etwas hören, horchen, Act. 12, 13; meist **b)** gehorchen, aufmerken, Folge leisten, sich fügen, der Aufforderung entsprechen, von Dienern, Soldaten, Schülern, häufig bei Plat., Thuc., Xen., Mtth. 8, 27. Marc. 1, 37; 4, 41. Luc. 8, 25; 17, 6. Eph. 6, 1. 5. Col. 3, 20. 22. 1 Petr. 3, 6. Röm. 6, 16: *δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε.* V. 17: *ὑπηκούσατε — εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.* Röm. 6, 12: *ὑπ. ταῖς ἐπιθυμίαις.* Dann von der Bethätigung des Glaubens, sofern derselbe in der unterwürfigen Anerkennung der evangelischen Verkündigung besteht; vgl. Röm. 6, 17. — 10, 16: *οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ,* vgl. ebendaselbst: *τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;* sowohl unter Angabe des Obj.: 2 Thess. 1, 8: *τῷ εὐαγγελίῳ.* 3, 14: *τῷ λόγῳ.* Act. 6, 7: *τῇ πίστει* (s. *πίστις*), vgl. Hebr. 5, 9: *τῷ Χῳ*; 14, 8: *πίστει καλούμενος Ἀβρ. ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν*, als auch alleinstehend von der bleibenden habituellen Unterwerfung des Glaubens unter das verkündigte Wort Bewahrung des Wortes in gläubiger Unterwerfung; so Phil. 2, 12: *καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, — μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε,* vgl. 2 Cor. 7, 15. Dieser Gebrauch schließt sich an sowohl an den Gebrauch von *ὑπα*

κούειν = שׁמע vom Gehorsam gegen den ausgesprochenen Willen Gottes — nicht bloß gegen das Gesetz — Gen. 22, 18; 26, 5. Lev. 26, 14. 18. Deut. 26, 14. 17; 30, 2. Jer. 13, 10. 11. Jes. 50, 10 u. a., als auch an den Gebrauch des Wortes zur Bezeichnung des rechten Verhältnisses zur Weisheit Prov. 2, 2 (vgl. 17, 4) = קשׁב Hiph., Sir. 4, 15; 24, 22. — Bei den LXX wird es gewöhnlich mit dem Genet. verbunden, nur ausnahmsweise wie Gen. 39, 10. Prov. 8, 1; 15, 23. Hiob 5, 1; 9, 3; 13, 22; 14, 15 mit dem Dat. In der Prof.=Gräc. finden sich beide Constr., doch scheint letztere, welche im N. T. die einzige ist, in Prosa die üblichere zu sein.

Ὑπήκοος, ον, zuhörend, gehorsam gegen den Willen Gottes Act. 7, 39. Wie *ὑπακούειν* von dem von den Gläubigen zu fordernden Gehorsam 2 Cor. 2, 9: *ἔγραψα, ἵνα γνῶ τὴν δοκιμὴν ὑμῶν, εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε.* Von Christo Phil. 2, 8: *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου*, von seinem *ὡς ἄνθρωπος* zu leistenden Gehorsam gegen die Forderungen Gottes, sowohl des Gesetzes, vgl. Gal. 4, 4. Hebr. 5, 8 (s. *δοῦλος*), als bezüglich seines besonderen Berufes Joh. 10, 18: *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.* Selten bei den LXX für verschiedene hebr. Ausdrücke, Prov. 4, 3; 13, 1 (gegenüber *ἀνήκοος*); 21, 28. Jos. 17, 13. Deut. 20, 11. In der Prof.=Gräc. gewöhnlich mit dem Genet., LXX mit dem Dat.

Ὑπακοή, ἡ, Gehorsam, der Prof.=Gräc. fremd, nur LXX 2 Sam. 22, 36; N. T. und in der kirchl. Gräc. **a)** Im allgemeinen = Gehorsam, Röm. 6, 16: *ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν.* Sonst immer **b)** speziell vom Gehorsam gegen Gottes Willen, von der willigen Unterordnung unter das, was auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung Recht ist, wie sofort ebendas. *δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην.* So Röm. 5, 19: *διὰ τῆς ὑπακοῆς — δίκαιοι κατασταθήσονται.* Hebr. 5, 8 von Christo: *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν.* Spezieller noch **c)** von der Unterwerfung unter den in Christo geoffenbarten Heilswillen Gottes, *ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας* 1 Petr. 1, 22 (s. *ἀλήθεια*); *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5; 16, 26; vgl. Act. 6, 7: *ὑπήκουον τῇ πίστει.* 2 Cor. 10, 5: *ὑπακοὴ τοῦ Χυ.* Auch alleinstehend als Erscheinungsform des christlichen Glaubens Röm. 15, 18; 16, 19: *ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο.* 2 Cor. 7, 15; 10, 6: *ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή.* Philem. 21. 1 Petr. 2, 14: *τέκνα ὑπακοῆς.*

Ἀκροβυστία, *ἡ*, von *ἀκρόβυστος* und wie dieses nur der bibl. u. kirchl. Gräc. angehörig; selbst Jos. und Phil. scheinen es trotz unzweifelhafter Kenntnis nicht zu gebrauchen (auch Phil. de allegor. 1, 49 ed. Paris. nicht, wo Lev. 19, 23 angezogen wird und die Ausgaben gewöhnlich *ἀκροβυστίαν*, die Handschriften aber nach Mangey und Pfeiffer *ἀκαθαρσίαν* lesen). Der Bildung nach kann es nicht anders als auf *βύω, βύζω*, vollstopfen, zustopfen, verstopfen (Hom., Hrdt., Luc., öfter bei Sp.) zurückgeführt werden; Hrdt. 6, 125, 3: *τοῦ τὸ στόμα (χρυσῷ) ἐβέβυστο.* Lucn. Katapl. 5: *βεβυσμένοι τὰ ὦτα.* Ign. Eph. 9, 1: *βύσαντες τὰ ὦτα.* Heges. bei Ath. 7, 290, D: *βεβ. τὴν ῥῖνα.* Vgl. *παράβυστος*, daneben eingestopft, eingeschoben, Demosth., Aristot., Plut. Demnach wäre *ἀκρόβυστος* = vorn gefüllt, verstopft, vorn zu. Vgl. *ἀκρότομος*, oben abgeschnitten, bei Polyb., Jos., Sir., Sap. Zwar wird diese Ableitung von Fritzsche zu Röm. 2, 26 bestritten und *ἀκροβυστία* = *ἀκροποσθία* erklärt, einem bei Aristoteles und den medizinischen Schriftstellern vorkommenden Ausdruck für das *κοινὸν δέρματος*

καὶ βαλάνου Arist. h. a. 1, 13. De part. an. 2, 13. Es ist nicht richtig, daß ἀκροβυστία dasselbe wie ἀκροποσθία bezeichnet, und ebenso unbewiesen und unabweisbar, wie die Angabe Fritzsches ist: pronuntiarunt Alexandrini τὴν βύστην quam Graeci dixerunt τὴν πόσθην, ebenso nichtig ist der für die Verwerfung der Ableitung von βύω angegebene Grund, daß dann nicht klar sei, de cujusnam membri extremitate agatur. Es verhält sich vielmehr so, daß ἀκροβυστία u. ἀκροποσθία sich unterscheiden. Während letzteres nur τὰ ἄκρα τοῦ αἰδοίου bezeichnet, bezeichnet ἀκροβυστία eine Beschaffenheit derselben, freilich ohne sie zu nennen, ist aber in dieser Verschweigung nicht unbestimmter und allgemeiner als περιτομή und ebenso verständlich wie dieses, welches überall verstanden wurde, soweit die Juden bekannt waren und wurden. Soviel freilich wird mit Winer (§ 16, 4 Anm.) anzuerkennen sein, daß ἀκροβυστία als eine geflissentliche Umgestaltung von ἀκροποσθία erscheint, in seiner Unbestimmtheit decenter als dieses, um die Sache verdeckt auszudrücken. Das Wort ist offenbar ein von den Juden etwa im Gegensatze zu περιτομή und wie ἀγαλλιάομαι, βατταλογέω vielleicht im Anklange an das griech. ἀκροποσθία sowie im Gedanken an das hebr. בֹּשֶׁת gebildeten und nur von ihnen gebrauchtes, vgl. Eph. 2, 11: ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκί κτλ. Verhält es sich so und klingt es absichtlich an ἀκροποσθία an, sowohl um die Sache zu verdecken als zugleich um ein Urteil anzudeuten, so wird auch zunächst das Subst. gebildet sein und erst später das Adj. ἀκρόβυστος, wofür die beständige Wiedergabe des Adj. עָרֵל durch ἀπερίτμητος bei den LXX spricht, indem erst bei Aq., Symm., Theodot. sich ἀκρόβυστος findet, während es im N. T. ebenfalls fehlt. Die kirchlichen Schriftsteller dagegen haben es, vgl. Ign. ad. Philad. 6, 1: ἄμεινόν ἐστι παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριστιανισμὸν ἀκούειν ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαισμόν.

Bei den LXX ἀκροβυστία überall im phys. Sinne = עָרְלָה praeputium, Gen. 17, 11. 14. 23. 24. 25; 34, 14. 25. Ex. 4, 25. Lev. 12, 3. Jos. 5, 3. 1 Sam. 18, 25. 27. 2 Sam. 3, 14. Jer. 9, 24. Dagegen Deut. 10, 16. Jer. 4, 4, wo עָרְלָה im übertragenen Sinne steht, עָרְלַת־לֵב, setzen sie σκληροκαρδία, Aq. Deut. 10, 16: ἀκροβυστία τῆς καρδίας. Vgl. Ex. 6, 12: עֲרַל שְׂפָתַיִם, LXX: ἄλογος, Theodot.: ἀκρόβυστος χείλεσιν. Jn den Apokr. nur 1 Mcc. 1, 15. Jud. 14, 10, beide Male im eigentlichen Sinne. Wie wenig die LXX an einen übertragenen Gebrauch des Wortes dachten, erhellt auch aus ihrer Übersetzung Lev. 19, 23, wo von einer Vorhaut der Fruchtbäume die Rede ist, welche wie Vorhaut behandelt werden soll; LXX übersetzen עָרַל עָרְלָה durch περικαθαρίζειν τὴν ἀκαθαρσίαν, wogegen Aq., jüdischer gesonnen, das Verb. ἀκροβυστεῖν bildet (richtiger wäre gewesen ἀκροβυστίζειν, da jenes einen Zustand, dieses eine Behandlung bezeichnet).

Ganz auf der Linie des Sprachgebrauchs der LXX liegt der neutest., hauptsächlich paulin. Gebrauch insofern, als das Wort nirgend auf geistig-sittliche Verhältnisse übertragen wird. Nur Col. 2, 11. 15 klingt an solche Übertragung an. Eine erklärliche Weiterbildung aber liegt insofern vor, als ἀκροβυστία nicht bloß **a)** die phys. Vorhaut selbst, praeputium, bezeichnet, wie Act. 11, 3. Röm. 2, 25. Gal. 5, 6; 6, 15, sondern auch **b)** den Zustand des ἀπερίτμητος Röm. 4, 10: τῷ Ἀβρ. ... ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ. V. 11: τῆς πίστεως τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας (vgl. διὰ περιτομῆς 2, 27 und Barn. ep. 13, 6: πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας τῷ θεῷ). V. 12: τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἴχνεσι τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως. Dann **c)** von der Vorhaut hergenommene Bezeichnung der ἔθνη, um sie als außerhalb der διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας, der alttest. ἐκλογή resp. des σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται zu kennzeichnen (Eph. 2, 12. Röm.

9, 4. Gal. 3, 19). So Eph. 2, 11 (wo zu *ἐν σαρκί* vgl. Jer. 9, 26: *πάντα τὰ ἔθνη ἀπερίτμητα σαρκὶ καὶ πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ἀπερίτμητοι καρδίας αὐτῶν*). Röm. 3, 30. Gal. 2, 7. Röm. 2, 26. 27.

Ἀληθής, *ές*, von dem Stamme *λαθ* in *λανθάνω*, *λήθη*, lateo, verneint das Verborgensein resp. das Verbergen, Verhehlen, und betont also das Offenbarsein, = unverborgen, unverhohlen, die Wirklichkeit bzw. die Thatsachen darlegend, wahr, mit der Wirklichkeit übereinstimmend. Xen. An. 4, 4, 15: *ἐδόκει ἀληθεῦσαι τοιαῦτα, τὰ ὄντα τε ὡς ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα ὡς οὐκ ὄντα.* Thuc. 6, 60, 2: *εἴτε ἄρα καὶ τὰ ὄντα μηνῦσαι εἴτε καὶ οὔ.* Dieser Bedeutung entspricht es, daß es von Personen nur selten gebraucht wird, s. u. c. LXX sehr selten, = אֱמֶת (gewöhnl. *ἀλήθεια*) Deut. 13, 14; Neh. 7, 2. (2 Chron. 31, 20 nicht im Vat. und Alex.) Prov. 22, 21. (Jes. 42, 3. Vat. und Alex.: *εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν* statt *εἰς ἀληθῆ*.) Jes. 43, 9. Dan. 8, 26. Außerdem תָּם Hiob 17, 10. נָכוֹן Gen. 41, 32. Hiob 42, 7. 8. צַדִּיק Jes. 41, 26. קֹשְׁטְ Prov. 22, 21: *γνῶσις ἀληθής.* קְשׁוֹט Dan 2, 47 LXX. תּוּשִׁיָּה Hiob 5, 12. (Das Adv. *ἀληθῶς* ist ebenso selten.) Auch in den Apokr. nur 3 Mcc. 7, 12. 4 Mcc. 5, 9. Weish. 1, 6; 2, 17; 6, 17; 12, 27; 15, 1. Judith 11, 10; häufiger dagegen im N. T., namentlich im johann. Sprachgebrauch (sonst nur je einmal bei Mtth. Marc. Act. Röm. 2 Cor. Phil. Tit. 1 u. 2 Petr.), überall aber in der bibl. Gräc. ohne Abweichungen vom profan. Sprachgebrauch, während das Subst. *ἀλήθεια* solche aufweist. Darüber, sowie über den Grundbegriff des hebr. אֱמֶת s. u. *ἀλήθεια*.

a) wahr im Sinne von offenbar, wirklich, faktisch, vgl. das Adv. Mtth. 26, 73: *ἀληθῶς καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ ἡ λαλιά δῆλόν σε ποιεῖ.* So Act. 12, 9: *οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθές ἐστι τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὅραμα βλέπειν.* Dasjenige ist *ἀληθές*, dessen Erscheinung nicht auf Schein beruht, sondern dem diejenige Wirklichkeit zukommt, die sich kund giebt oder beansprucht wird; 1 Joh. 2, 8: *ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται κτλ.*, wo es nicht sowohl = faktisch verwirklicht (Huther), als = thatsächlich, offenbar. Joh. 6, 55: *ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστι βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστι πόσις*, wo die Lesart *ἀληθῶς* (Rec.) dem Sinne nach keinen Unterschied macht: es ist wirkliche Speise, die sich als solche ausweist, oder es ist wirklich, thatsächlich Speise. Immer liegt in *ἀληθής* der Nachdruck darauf, daß etwas das ist und so ist, als was es sich giebt oder hingestellt wird. 1 Petr. 5, 12: *ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε*, „daß das, worin ihr zu stehen gekommen seid, sei, was ihr selbst glaubt, die wirkliche Gnade Gottes“, nicht sowohl im Gegensatz zu Irrlehren, sondern zum Trost wider die Anfechtung dieser Gewißheit durch die über die Leser ergehenden Leiden, vgl. 4, 12 ff. *Ἀλ. χάριν* hat als Prädikat keinen Artikel, vgl. Krüger § 61, 7, 1; 50, 11. 19; 51, 7, 4. Kühner § 465, 4, 6, a. 461, a, 3; 369, I, a (vgl. v. Hofmann, gegen Huther). So in der Prof.-Gräc. z. B. Plat. Conviv. 212, A: *τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς ... ἀλλ' ἀληθῆ.* Ibid.: *ἀρετὴ ἀληθής* u. ö. Eur. Or. 424: *ἀληθὴς δ' ἐς φίλους ἔφυν φίλος.*

b) gewöhnlich = wahr s. v. a. mit der Wirklichkeit übereinstimmend, von einer Aussage, einem Worte, Zeugnisse u. s. w., welche die Wirklichkeit zum Ausdruck bringen. Den Unterschied von der unter a besprochenen Bedeutung macht Dan. 8, 26 (Al.): *ἡ ὅρασις — ἀληθής* (vgl. mit Act. 12, 9 (s. o.) klar. So *ἀληθέα εἰπεῖν, ἀγορεύειν, ἀληθὴς λόγος* u. a. Hdt. 1, 120, 2: *οἱ ἀληθέϊ λόγῳ βασιλέες.*

6, 68: *ἱκετεύω σε τοῦδε φράσαι μοι τὴν ἀληθείην τίς μεύ ἐστι πατὴρ ὀρθῷ λόγῳ;* 1, 30, 2: *τῷ ἐόντι χρησάμενος λέγει.* Bei den LXX *ἀληθὲς γέγονε τὸ ῥῆμα* Deut. 17, 4, vgl. 13, 4. Gen. 41, 32; *ἀληθῆ εἰπεῖν* Jes. 43, 9. *ἀληθὲς λαλεῖν* Hiob 42, 7. 8. In den Apokr. vgl. Sap. 2, 17. Judith 11, 10. 3 Mcc. 7, 12. So Joh. 4, 18: *τοῦτο ἀληθὲς εἴρηκας.* Joh. 10, 41: *πάντα ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου ἀληθῆ ἦν.* 1 Joh. 2, 27: *ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, ἀληθές ἐστι, καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος,* es stimmt mit der Wirklichkeit, ist Wirklichkeit, *ψεῦδος* = Täuschung, Betrug. Joh. 5, 31. 32: *μαρτυρία ἀληθής,* welches die betreffende einzelne Aussage als mit der Wirklichkeit stimmend bezeichnet, wogegen Joh. 19, 35: *ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει* das Zeugnis, einerlei wovon es handelt, was immer es auch aussagen mag, als der Wahrheit voll charakterisiert, *ἀληθής* = der Wirklichkeit entsprechend, *ἀληθινός* = voller Wahrheit, jenes = mit der Wirklichkeit stimmend, dieses = den Anforderungen der Wahrheit entsprechend. *Ἀληθής* charakterisiert den Inhalt, *ἀληθινός* den Wert des Zeugnisses; näheres s. u. *ἀληθινός.* Ebenso *μαρτυρία ἀληθής* Joh. 8, 13. 14. 17; 21, 24. 3 Joh. 12. Tit. 1, 13: *ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής,* wo *ἀληθινή* gar nicht stehen könnte. 2 Petr. 2, 22: *ἀληθὴς παροιμία* wegen der Anwendung auf den einzelnen Fall, der in Rede steht, während *ἀληθινή* einen anderen Gedanken angeben würde. Ebenso Soph. Aj. 664: *ἀλλ' ἔστ' ἀληθὴς ἡ βροτῶν παροιμία Ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοὐκ ὀνήσιμα.* Vgl. Prov. 22, 21: *διδάσκω σε ἀληθῆ λόγον.* Auch Joh. 8, 16 ist die vom Sinaiticus bezeugte Lesart der Rec. *καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθής ἐστιν* doch wohl der von Lchm. Tdf. Tr. W. aufgenommenen Lesart des Vat. *ἀληθινή* vorzuziehen, da es sich um den einzelnen Fall handelt (vgl. V. 15), nicht darum, daß das Gericht seiner Idee entspricht; wenn der Sohn richtet, ist sein Gericht unanfechtbar, weil es der Wirklichkeit, nicht dem Scheine folgt, V. 15: *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε,* vgl. 7, 24: *μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε,* vgl. 7, 18. Röm. 1, 18; 2, 8. 1 Cor. 13, 6. 2 Thess. 2, 10. 12, sowie Sach. 7, 9 und Ez. 18, 8: מִשְׁפַּט אֱמֶת LXX = *κρίμα δίκαιον. Δίκαιος* = dem Rechte gemäß, *ἀληθής* = der Wirklichkeit entsprechend, *ἀληθινός* = seiner Idee entsprechend. Cf. Marc. Ant. 7, 68: *κρίσει τῇ περὶ τῶν περιεστηκότων ἀληθεῖ.* Thuc. 3, 56, 1: *εἰ γὰρ τῷ αὐτίκα χρησίμῳ ὑμῶν τε καὶ ἐκείνων πολεμίως τὸ δίκαιον λήψεσθε, τοῦ μὲν ὀρθοῦ φανεῖσθε οὐκ ἀληθεῖς κριταὶ ὄντες,* nicht = ächte, rechte, wahrhafte Richter, die wirklich Richter sind, sondern = wahrhaftige Richter, welche der Wirklichkeit gerecht werden, deren Urteil die Wahrheit an den Tag bringt resp. gelten läßt. Daher *τὸ ἀληθές, τὰ ἀληθῆ* das Wahre im Gegensatz gegen alles Schein- und Heuchelwesen.

c) von Personen, wie in dem zuletzt angezogenen Beispiel nur nach Analogie des unter b verzeichneten Sprachgebrauchs = wahrhaftig, aufrichtig, ehrlich, nicht wie *ἀληθινός* um eine prädikative Bezeichnung derselben zu werten, so daß z. B. *φίλος ἀληθινός* ein echter Freund, der seinen Namen mit Recht trägt, *φίλος ἀληθής* dagegen ein zuverlässiger, aufrichtiger Freund, der da hält, was er verspricht (vgl. Xen. Cyrop. 8, 7, 13: *οἱ πιστοὶ φίλοι σκῆπτρον βασιλεῦσιν ἀληθέστατον καὶ ἀσφαλέστατον*); *θεὸς ἀληθής* (s. u.), der wahrhaftige Gott, der sein Wort hält, nicht täuscht, *ἀληθινός* dagegen: der wahrhaft Gott ist (s. *ἀληθινός*); an der oben unter a a. St. Eur. Or. 414 dürfte *ἀληθής* im Unterschiede von *ἀληθινός* in Beziehung auf die Bewährung gewählt sein, ein wirklicher Freund, übrigens ein nur der dichterischen Sprache angehöriger Gebrauch. So nahe zuweilen *ἀληθής* u. *ἀληθινός* sich berühren, so ist der Unterschied doch stets wahrzunehmen; so ist z. B. Sap. 12, 27: *ὃν πάλαι ἠρνοῦντο εἰδέναι θεὸν ἐπέγνωσαν ἀληθῆ* nicht = der wahre Gott, sondern mit Beziehung auf das V. 26 vor-

aufgehende ἀξίαν θεοῦ κρίσιν πειράσουσιν zu erklären = der sein Wort wahr macht, vgl. V. 25; 1, 6: ὅτι τῶν νεφρῶν αὐτοῦ μάρτυς ὁ θεὸς καὶ τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐπίσκοπος ἀληθής, zuverlässig, Luther: er erkennt alle Herzen gewis. So von Gott Eur. Jon. 1537: ὁ θεὸς ἀληθής, ἢ μάτην μαντεύεται. Soph. Philoct. 992: Φ. θεοὺς προτείνων τοὺς θεοὺς ψευδεῖς τίθης. ΟΔ. οὔκ, ἀλλ' ἀληθεῖς. Plat. Rep. 2, 382, E: κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ. So im N. T. Joh. 3, 33: ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν, sowie Röm. 3, 4: γινέσθω δὲ ὁ θς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, beide Male darauf sich beziehend, daß Gott sein Wort hält, die Wahrheit sagt. Zu Sap. 15, 1: σὺ δὲ ὁ θεὸς ἡμῶν χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα vgl. das alttest. אֱמֶת unter ἀλήθεια, an dessen Gebrauch von Gott auch einigermaßen Joh. 3, 33 erinnert. Daher ἀλ. gegenüber ψευδής, πλάνος = der nicht trügt, dem man trauen kann, 2 Cor. 6, 8: ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς. Mtth. 22, 16 und Marc. 12, 14: οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις, wofür Luc. 20, 21: οἴδαμεν ὅτι ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις καὶ οὐ λαμβάνεις πρόσωπον. Joh. 7, 18: ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ· ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτὸν οὗτος ἀληθής ἐστι καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. So bei Homer Il. 12, 433: γυνὴ ἀληθής, ein ehrliches, aufrichtiges Weib. Plat. Hipp. min. 368, E. 369, B. Phaed. 89, D: ἥ τε γὰρ μισανθρωπία ἐνδύεται ἐκ τοῦ σφόδρα τινὶ πιστεῦσαι ἄνευ τέχνης καὶ ἡγήσασθαι παντάπασί τε ἀληθῆ εἶναι καὶ ὑγιᾶ καὶ πιστὸν τὸν ἄνθρωπον, ἔπειτα κτλ. Neh. 7, 2: ἀνὴρ ἀληθὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν παρὰ πολλούς. In diesem Sinn, = aufrichtig, findet es sich dann auch bei anderen Subst., stets aber um das Verhalten von Personen zu kennzeichnen; so Pind. Ol. 2, 92: αὐδάσομαι ἐνόρκιον λόγον ἀληθεῖ νόῳ. Sap. 6, 18: ἀρχὴ σοφίας ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία.

'Αληθῶς, **a)** wirklich, thatsächlich, offenbar; so bei den LXX mit einer Ausnahme stets = אָמְנָה Gen. 20, 12. Jos. 7, 20. אָמְנָם, אֻמְנָם Gen. 18, 13. Ruth 3, 12. 1 Kön. 8, 27. 2 Chron. 6, 18. Ps. 58, 2. אָמֵן Jer. 26, 6; גַּם 1 Sam. 22, 7. יַצִּיב Dan. 3, 25; צְדָא Dan. 3, 14, אֱמֶת Deut. 13, 14; 17, 4, sowie Jer. 51, 13, wo die LXX אֱמֶת statt אַמַּת gelesen haben. Apokr. 2 Mcc. 3, 18; 12, 12. Im N. T. Mtth. 14, 33; 26, 73; 27, 54: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος, vgl. Luc. 23, 47: ὄντως. — Marc. 14, 70; 15, 39. Joh. 4, 42; 6, 14 (V. 55 Rec. s. u. ἀληθής); 7, 40; 8, 31. 1 Thess. 2, 13. 1 Joh. 2, 5. **b)** wahr, mit der Wirklichkeit übereinstimmend, Ex. 33, 16: πῶς γνωστὸν ἔσται ἀληθῶς ὅτι εὕρηκα χάριν κτλ. = אֵיפוֹא. Joh. 7, 26: ἀληθῶς ἔγνωσαν. 17, 8. Act. 12, 11: οἶδα ἀληθῶς ὅτι. Bei Luc. 9, 27; 12, 44; 21, 3: ἀληθῶς λέγω ὑμῖν entspricht es der sonst (auch bei Luc.) gebräuchlichen einleitenden Affirmativformel in der Rede Jesu: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, bei Joh. stets ἀμὴν ἀμὴν λ. ὑ. Vgl. Marc. 12, 43. Mtth. 24, 47; 16, 28. Das Nähere s. u. ἀμήν.

'Αλήθεια, ας, ἡ, Wahrheit. **A.** Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. **a)** die offenbare Wirklichkeit, das zur Erscheinung kommende oder gekommene wirkliche Wesen einer Sache; Plat. Phaed. 99, E: ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν, nämlich damit es ihm nicht ergehe wie denen, welche in die Sonne sehen und sich die Augen verderben: ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἤ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. Vgl. Röm. 1, 25: μετήλλαξαν

τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει (vgl. V. 19: *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*), wo *ἀλ. τ. θ.* nicht die Wahrheit über Gott, sondern das offenbare, wirkliche Wesen Gottes bedeutet. Plat. Phaedr. 275, B: *σοφίας τοῖς μαθηταῖς δόξαν οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις.* Palaeph. de incred. 4, 2: *ἡ ἀλήθεια ἥδε*, res ita se habet. Daher die adverbialen Verbindungen *τῇ ἀληθείᾳ, ἐπ' ἀληθείας, μετ' ἀληθείας* u. a. = re vera, wirklich, faktisch, in der That. Plat. Prot. 339, D: *ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι ἀληθείᾳ.* Rep. 426, D: *ὅσοι ἐξηπάτηνται ὑπ' αὐτῶν καὶ οἴονται τῇ ἀληθείᾳ πολιτικοὶ εἶναι.* So auch in der häufigen Entgegensetzung von *τῷ λόγῳ* u. *τῇ ἀλ.*, entsprechend dem sonstigen Gegensatze von *λόγῳ* u. *ἔργῳ*, bei Dichtern *γλῶσσα* u. *ἔργον*, cf. Ast, Lex. Plat. s. vv. *ἀλ., λόγος.* Dann **b)** die Wahrheit einer Aussage, eines Berichtes, einer Lehre = Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, vgl. oben Plat. Phaed. 99, E. Xen. Mem. 2, 1, 27: *τὰ ὄντα διηγήσομαι μετ' ἀληθείας.* Od. 11, 506. 507: *αὐτάρ τοι παιδός γε Νεοπτολέμοιο φίλοιο πᾶσαν ἀληθείαν μυθήσομαι.* Daran schließt sich dann bei Späteren **c)** der Gebrauch von *ἀλ.* zur Bezeichnung des letzten Grundes oder des Wesens der Dinge, dessen was in letzter Instanz Geltung und Bestand hat; Dion. Hal. de Thuc. jud. 3: *τῆς φιλοσόφου θεωρίας σκοπός ἐστιν ἡ τῆς ἀλ. γνῶσις.* Plut. de aud. poet. 36, E: *κεκραμένης μύθοις ἀληθείας* von der nach Abzug der dichterischen Einkleidung übrig bleibenden Wahrheit. Plut. Gryll. 986, A: *κενὸν ἀγαθὸν καὶ εἴδωλον ἀντὶ τῆς ἀληθείας διώκων.* Weiteres s. u. **d)** Wahrhaftigkeit, vgl. *ἀληθής*, c. Xen. An. 2, 6, 25: *τοῖς δ' ὁσίοις* (gegenüber *ἐπιόρκοις*) *καὶ ἀλήθειαν ἀσκοῦσιν.* 26: *ἀγάλλεται ἐπὶ θεοσεβείᾳ καὶ ἀληθείᾳ καὶ δικαιότητι.* Plut. Cat. min. 35, 5: *κατανοῶν τὴν ἀλ. καὶ τὴν σύνεσιν τοῦ ἀνδρός.*

B. Sprachgebrauch der LXX.

Bei den LXX entspricht *ἀληθής, ἀλήθεια, ἀληθινός, ἀληθεύω* den Derivaten von אמן, namentlich אֱמֶת u. אֱמוּנָה (nur ausnahmsweise auch einigen anderen Wörtern, s. u.). אמן, אמת, אמונה teilen sich in die beiden Wortreihen *πιστός, πίστις, πιστεύειν, πιστοῦν* einerseits, *ἀληθής, ἀλήθεια, ἀληθεύειν* andrerseits, und zwar so, daß das Verbum selbst, welches fast nur im Niphal und Hiphil vorkommt, durch *πιστόω* u. *πιστεύω*, Part. Niph. durch *πιστός* oder *ἐν ἀληθείᾳ* wiedergegeben wird, אֱמוּנָה in fester Unterscheidung teils durch *πίστις*, teils durch *ἀλήθεια* (s. u.), אֱמֶת dagegen regelmäßig durch *ἀλήθεια* (nur sechsmal durch *πίστις*), ausnahmsweise auch durch *δικαιοσύνη, ἐλεημοσύνη*, אִישׁ אֱמֶת = *ἀγαθός*, אָמְנָם, אֻמְנָם = *ἀληθῶς, ἐν* u. *ἐπ' ἀληθείᾳ*, einmal = *ὄντως*, אָמֵן am häufigsten = *γένοιτο.* Der Grundbegriff ist im Hebr. ein anderer, die Begriffssphäre von אֱמֶת eine reichere, und der Sprachgebrauch bewegt sich in einer andern Linie, als bei *ἀληθής, ἀλήθεια*, und indem nun die LXX für אֱמֶת durchgängig *ἀλήθεια* einsetzen, nimmt letzteres Beziehungen in sich auf, die ihm im profan. Sprachgebrauch nicht eignen, so daß die Frage aufgeworfen werden muß, wie weit der Sprachgebrauch der LXX bei des N. T. bezüglich dieses Wortes beeinflußt, ob das neutest. *ἀλήθεια* im Sinne und Umfange von אֱמֶת stehe oder nicht. Wenn man auch von vornherein geneigt sein wird einen solchen Einfluß anzunehmen, so wird doch nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, daß auf der anderen Seite der profan. Sprachgebrauch stark genug gewesen ist, um das Adj. *ἀληθής* so gut wie völlig intakt zu erhalten; dasselbe steht bei den LXX nur in gut griech. Weise, dafür aber freilich auch sehr selten, im N. T. häufiger, aber ebenfalls nicht verschieden vom profan. Sprachgebrauch. Nur bei *ἀλήθεια, ἀληθινός* entsteht die Frage nach der Thatsache und event. dem Umfange des Einflusses von אֱמֶת.

Der Grundbegriff von אמן ist der der Festigkeit, = festhalten, trans. und intrans. selten im Kal, von welchem sich nur das Partic. findet = Pfleger, Wärter, *παιδαγωγός*

πιθηνός, vgl. אֳמְנָה 2 Kön. 18, 16 = Pfeiler, LXX = *ἐστηριγμένα*. Gewöhnlich Niph. und Hiph. Dem Gebrauch des Kal entsprechend ist das Niph. Jes. 60, 4 = getragen werden, בְּנֹתַיִךְ עַל־צַד תֵּאָמַנָה, *αἱ θυγατέρες σου ἐπ' ὤμων ἀρθήσονται*. Der Grundbedeutung am nächsten steht es in der Bedeutung fest, zuverlässig sein, מָקוֹם נֶאֱמָן, fester Ort, Jes. 22, 23. 25 = *τόπος πιστός*. Daher = Bestand haben, dauerhaft sein, בַּיִת נֶאֱמָן 1 Sam. 2, 35 u. a. = *οἶκος πιστός*, sogar von beständig fließendem Wasser Jes. 33, 16: *τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν*. Jer. 15, 8: *ὡς ὕδωρ ψευδὲς οὐκ ἔχον πίστιν*, überhaupt von allem, was Dauer und Bestand hat, Deut. 28, 59: *νόσους πονηρὰς καὶ πιστάς*. Jes. 7, 9: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ, „werdet ihr nicht festhalten, so werdet ihr nicht fest bleiben", Luther; „gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht"; (die Übersetzung der LXX: *ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε* dürfte sich durch die vorwiegend intellektuelle Beziehung von *πιστεύειν* resp. des profanen Begriffs der *ἀλήθεια* erklären). Ps. 89, 29: בְּרִיתִי נֶאֱמֶנֶת לוֹ, *ἡ διαθήκη μου πιστὴ αὐτῷ* (vgl. V. 25). Jes. 55, 5: אֶכְרְתָה לָכֶם בְּרִית עוֹלָם חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים, *διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον, τὰ ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά*. Von Dienern, Zeugen, Propheten, die sich bewähren und also zuverlässig sind, 1 Sam. 3, 20 (s. u. *πιστός*), und so von Gott Deut. 7, 9. Jes. 49, 7: לְמַעַן יהוה אֲשֶׁר נֶאֱמָן, *ἕνεκεν κυρίου ὅτι πιστός*. Wo es auf Worte angewendet wird, wie Ps. 19, 8; 111, 7. Gen. 42, 20. 1 Kön. 8, 26. 1 Chron. 17, 23. 2 Chron. 1, 9; 6, 17, setzt es in den Begriff der Wahrheit ein: Worte, die sich bewähren, also = wahr erfunden werden, wahr sein, LXX Ps. 19, 8; 111, 7 = *πιστός*, Gen. 42, 20 = *πιστευθῆναι*, an den übrigen Stellen = *πιστωθῆναι*. Näheres s. u. *πίστις*, B u. *πιστός*.

Das Hiph. = festhalten, Stand halten, vertrauen, ist durchgängig = *πιστεύειν*, w. s.; wo es sich um Worte, Berichte, Zusagen handelt, ist es s. v. a. der Wahrheit bzw. der Bewährung derselben trauen.

Demgemäß bezeichnen nun אֱמֶת u. אֱמוּנָה das Festsein, das Bestand haben, Sichbewähren, bzw. die Eigenschaft der Festigkeit, Dauer und Beständigkeit, abgeleitet dann die Zuverlässigkeit, Treue. In sinnlicher Bedeutung wie נֶאֱמָן in Verbindung mit מָקוֹם finden sich beide Voces nicht, außer Ex. 17, 12: תָּמְכוּ בְיָדָיו . . . וַיְהִי יָדָיו אֱמוּנָה, *ἐστήριζον τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ ἐγένοντο αἱ χεῖρες Μωυσῆ ἐστηριγμέναι*. Am nächsten liegt dann die Verbindung שְׁלוֹם אֱמֶת Jer 14, 13 = *ἀλήθεια καὶ εἰρήνη*; שָׁלוֹם וֶאֱמֶת Jes. 39, 8, vgl. Jer. 33, 6, sowie אֱמוּנָה in der Bedeutung Friede Jes. 33, 6. Jes. 42, 3: לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט, er wird das Recht, nämlich des Elenden und Vergewaltigten, hinausführen, hervorbringen, so daß es Bestand hat, LXX: *εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν*, während das Citat bei Mtth. 12, 20 *εἰς νῖκος* hat, offenbar eine exegetische Korrektur wegen des für griech. Leser befremdenden *ἀλ*. Ferner vgl. אוֹת אֱמֶת, ein gewisses, sich bewährendes, zuverlässiges Zeichen, Jos. 2, 12: *δώσετέ μοι σημεῖον ἀληθινόν* vgl. Deut. 13, 2. 3. Es erhellt, daß die Übersetzung durch *ἀλήθεια* als Korrelat zu *πιστεύειν* gedacht sein will. Wie Jos. 2, 12 dem Zeichen, so wird anderwärts dem Worte oder einer Rede אמת beigelegt = ein Bestand habendes, festes, gewisses, also wahres Wort, von Berichten, die sich als der Wirklichkeit entsprechend ausweisen, von Verheißungen, Zusagen, die sich bewähren; so Deut. 22, 20: אִם אֱמֶת הָיָה הַדָּבָר הַזֶּה, *ἐὰν δὲ ἐπ' ἀληθείας γένηται ὁ λόγος οὗτος*. Statt dieses umschreibenden *ἐπ' ἀληθείας* (vgl. Dan. 2, 8: *ἐπ' ἀληθείας οἶδα* = מִן יַצִּיב; 2, 47: *ἐπ' ἀλ. ὁ θ̅ς̅ ὑμῶν αὐτός ἐστι ὁ θ̅ς̅ θεῶν* = מִן קְשֹׁט; ebenso אָמְנָם Hiob 9, 2; 19, 4; 36, 3. Jes. 37, 18; *ἐν ἀλ.* 2 Kön. 19, 7) wird דִּבֶּר אֱמֶת durch *λαλεῖν ἀλήθειαν* wiedergegeben 1 Kön. 22, 16. 2 Chron. 18, 15. Ps. 15, 2. Jer. 9, 5. Sach. 8, 16. Prov. 8, 7: *ἀλήθειαν μελετήσει ὁ φάρυγξ μου, ἐβδελυγμένα ἐναντίον ἐμοῦ χείλη ψευδῆ* (רֶשַׁע). Vgl. *ὀμνύναι*

ἀλήθειαν Pſ. 132, 12. *λόγοι ἀληθείας* Prov. 22, 21. Kohel. 12, 10. Neh. 9, 13: *νόμοι ἀληθείας*, Worte, Geſetze, die beſtehen, ſich bewähren. Gen. 42, 16: יִבָּחֲנוּ דִּבְרֵיכֶם הַאֱמֶת אִתְּכֶם וְאִם־לֹא *ἕως τοῦ φανερὰ γενέσθαι τὰ ῥήματα ὑμῶν, εἰ ἀληθεύετε ἢ οὔ*, wo das *φανερὰ γεν.* deutlich den Einfluß der mit dem griech. Worte ſich verbindenden Vorſtellung zeigt, während dem Grundbegriff des hebr. Wortes das erprobt und bewährt Erfunden werden, auf welches בחן hinweiſt, entſpricht. Daß dies der Fall, der Grundbegriff der der Feſtigkeit, des ſich bewährenden Beſtandes iſt, erhellt auch aus dem ſyn. קֹשְׁט Feſtigkeit, Prov. 22, 21: לְהוֹדִיעֲךָ קֹשְׁטְ אִמְרֵי אֱמֶת, *διδάσκω σε ἀληθῆ λόγον καὶ γνῶσιν ἀληθῆ*. Gen. 41, 32: *ἀληθὲς ἔσται τὸ ῥῆμα* = נָכוֹן. Vgl. Prov. 11, 18: פְּעֻלַּת־שָׁקֶר u. שֶׂכֶר אֱמֶת, trügeriſche Vergeltung, wahrhaftiger Lohn. Die Vorſtellung iſt eine verſchiedene, die Sache, auf die es ankommt, iſt dieſelbe. Der griech. Ausdruck faßt die Erſcheinung, die Erkennbarkeit, das zu Tage liegen einer Sache ins Auge (vgl. oben Jeſ. 7, 9 die Überſetzung der LXX) und bezeichnet die zur Erſcheinung kommende, als thatſächlich vorhanden ſich erweiſende Wirklichkeit der Sache, und wird ſo im Sprachgebrauch zum Verhältnisbegriff, zum Ausdruck der Übereinſtimmung zwiſchen Wort und Wirklichkeit, zwiſchen einer Ausſage und der Thatſächlichkeit ihres Inhaltes, während der hebräiſche Ausdruck das, was in Rede ſteht, nicht bloß als wirklich, ſondern als währende und ſich bewährend bezeichnet. Was auszudrücken beabſichtigt wird, iſt im Endreſultat das gleiche; die Vermittelung bzw. die Form iſt verſchieden. Vgl. mit der oben angeführten Stelle Dan. 2, 47: *ἐπ' ἀληθείας ὁ θς ὑμῶν αὐτός ἐστι ὁ θς θεῶν* auch 2 Chron. 15, 3: יָמִים רַבִּים לְיִשְׂרָאֵל לְלֹא אֱלֹהֵי אֱמֶת, *ἡμέραι πολλαὶ τῷ Ἰσραὴλ ἐν οὐ θεῷ ἀληθινῷ*.

Von hier aus aber geht nun der Gebrauch der Ausdrücke auseinander, und wenn *ἀλήθεια* dennoch für אמת beibehalten wird, muß es etwas von dem Inhalte desſelben aufnehmen, was dadurch ermöglicht wird, daß ſein Korrelatbegriff *πιστεύειν* iſt. In den Fällen, in welchen *ἀληθής, ἀλήθεια* Eigenſchaft von Perſonen iſt, handelt es ſich um ihre Glaubwürdigkeit, in betreff ihrer Ausſagen, Zuſagen u. ſ. w. um ihre Wahrhaftigkeit, *ἀληθής* = verax, *ἀλήθεια* = Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Xen. An. 2, 6, 25. 26 (ſ. o.). Plut. Mar. 29, 3: *τὸν δὲ Μέτελλον εἰδὼς βέβαιον ἄνδρα καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀρχὴν μεγάλης ἀρετῆς κατὰ Πίνδαρον ἡγούμενος*. Hier dürfte der Anknüpfungspunkt für den weiteren Gebrauch von *ἀλήθεια* im Sinne von אמת bei den LXX liegen, alſo anſchließend an *ἀλήθεια*, d. אמת findet ſich ſehr häufig, ja zum größten Teile von Perſonen ausgeſagt, namentlich von Gott, und zwar als Eigenſchaft wie als Produkt ihres Verhaltens. Als Eigenſchaft beſagt es wie das Partic. Niph. נֶאֱמָן 1 Sam. 2, 35; 3, 20. Prov. 25, 13 (ſ. u. *πιστός*), daß es ihre Art iſt, ſich zu bewähren, ſo daß man ſich auf ſie verlaſſen kann; vgl. von Gott Deut. 7, 9: אֵל נֶאֱמָן שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד, *θεὸς ὁ πιστὸς ὁ φυλάσσων τὴν διαθήκην καὶ τὸ ἔλεος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν καὶ ἀποδιδοὺς τοῖς μισοῦσιν αὐτὸν κτλ.* vgl. 32, 4: אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל. Demgemäß wandelt, wer ſich vor Gott bewährt, vor ihm beſteht (vgl. Pſ. 1, 6: *ὁδὸ ἀσεβῶν ἀπολεῖται*), in אמת, *ἀλήθεια*, welches mehr iſt, als Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, vgl. 2 Chron. 32, 1: *μετὰ τὴν ἀλήθειαν ταύτην* von dem („rechtſchaffenen“) Wandel Hiskias vor ſeinem Fall, alſo = Bewährtheit, vgl. Ez. 18, 9: בְּחֻקּוֹתַי יְהַלֵּךְ וּמִשְׁפָּטַי שָׁמַר לַעֲשׂוֹת אֱמֶת, LXX: *τοῦ ποιῆσαι αὐτά*. 2 Kön. 20, 3: *περιεπάτησα ἐνώπιόν σου ἐν ἀληθείᾳ καὶ καρδίᾳ πληρεῖ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου ἐποίησα*. Was in אמת, *ἐν ἀλ.* geſchieht, geſchieht als etwas Beſtand habendes, was beſteht und beſtehen ſoll, ſo daß man ſich darauf verlaſſen kann, daher Richt. 9, 15: *εἰ ἐν ἀλ. χρίετέ με ὑμεῖς τοῦ βασιλεύειν κτλ.* V. 16: *ἐν ἀλ. καὶ τελειότητι ἐποιήσατε*, ebenſo V. 19: *ἐν ἀλ. καὶ τελ. ἐποι. μετὰ Ἰεροβαάλ*. Das *δουλεύειν τῷ κυρίῳ ἐν ἀλ.* (vgl. oben Xen.

Am. 2, 6, 26) ist nicht bloß ein aufrichtiges Dienen, sondern eignet dem sich bewährenden δοῦλος, daher dem Sinn nach ein treues und wahrhaftiges Dienen, 1 Sam 12, 24: φοβεῖσθε τὸν κύριον καὶ δουλεύσατε αὐτῷ ἐν ἀλ. καὶ ὅλῃ τῇ καρδίᾳ, womit zu vgl. 1 Kön. 2, 4 ohne καί: πορεύεσθαι ἐνώπιόν μου ἐν ἀλ. ὅλῃ τῇ κ. Vgl. Ps. 144, 19: ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύριον ἐν ἀλ. Jes. 10, 20: οἱ πεποιθότες ἐπὶ τὸν θν̄ τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσρ. τῇ ἀλ. Demgemäß kann אמת auch der Täuschung, der Lüge, dem Frevel gegenübergestellt werden, Gen. 47, 29. Jos. 2, 14. Prov. 11, 18. Hos. 4, 1: οὐκ ἔστιν ἀλήθεια οὐδὲ ἔλεος οὐδὲ ἐπίγνωσις θῦ ἐπὶ τῆς γῆς, ἄρα καὶ ψεῦδος καὶ φόνος κτλ. vgl. 1 Chron. 12, 17: εἰ εἰς εἰρήνην ἥκατε gegenüber οὐκ ἐν ἀλ. χειρός = חָמָס בְּכַפַּי (welches letztere freilich die LXX falsch gefaßt und verbunden haben), denn diese bewirken, daß man sich auf den Betreffenden nicht verlassen kann. Hos. 4, 1; Jes. 59, 14. 15 wird ἀλήθεια daher am besten durch Zuverlässigkeit wiedergegeben werden können. An Stellen wie Jes. 59, 14. 15: κατηναλώθη ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν ἡ ἀλήθεια καὶ δι' εὐθείας οὐκ ἠδύναντο διελθεῖν (parall. κρίσις מִשְׁפָּט, δικαιοσύνη צְדָקָה, εὐθεία נְכֹחָה) καὶ ἡ ἀλ. ἦρται, parall. οὐκ ἦν κρίσις, אֵין מִשְׁפָּט, sowie Ps. 11, 1: ἐκλέλοιπεν ὅσιος ὅτι ὠλιγώθησαν αἱ ἀλήθειαι ἀπὸ τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρ. 31, 24: ἀγαπήσατε τὸν κύριον πάντες οἱ ὅσιοι αὐτοῦ, ὅτι ἀληθείας ἐκζητεῖ κύριος καὶ ἀνταποδίδωσι τοῖς ποιοῦσιν ὑπερηφανίαν (letzteres hier = גַּאֲוָה, vgl. Ex. 18, 21: אַנְשֵׁי אֱמֶת שֹׂנְאֵי בָצַע, ἄνδρας δικαίους μισοῦντας ὑπερηφανίαν) könnte es mit Wahrhaftigkeit übersetzt werden, nur daß dieselbe nicht auf die Wahrhaftigkeit im Reden beschränkt werden darf; אנשי אמת sind Leute, auf die Verlaß ist, bewährte und sich bewährende Männer.

Wenn nun von Gott אמת ausgesagt wird, so besagt dies, daß er sich bewährt im Verhältnis zu seinem Volke, daß sein Volk sich auf ihn verlassen kann, so daß seine אמת die Zuflucht des Betenden, die Hoffnung des Bedrängten ist, daher häufig verbunden mit חֶסֶד. Der größte Teil des alttest. Sprachgebrauchs handelt von dieser אמת Gottes, für deren Übereinstimmung mit dem sonstigen Begriff von אמת vgl. Jes. 42, 3, s. o. Sie erscheint verbunden mit חֶסֶד, ἔλεος Ps. 25, 10; 26, 3; 40, 12; 61, 8; 85, 11; 89, 14; 108, 5; 115, 1; 117, 2; 138, 2. Jes. 16, 5; vgl. Ps. 31, 6: ἐλυτρώσω με ὁ θς̄ τῆς ἀλ. Ps. 69, 14: ἐν τῷ πλήθει τοῦ ἐλέους σου ἐπάκουσόν μου, ἐν ἀληθείᾳ τῆς σωτηρίας σου. 40, 11: οὐκ ἔκρυψα ἐν τῇ καρδίᾳ μου τὴν ἀλ. σου καὶ τὸ σωτήριόν σου. 30, 11: μὴ ἐξομολογήσεταί σοι χοῦς ἢ ἀναγγελεῖ τὴν ἀλ. σου. 43, 3: ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου καὶ τὴν ἀλ. σου. 91, 4: צִנָּה וְסֹחֵרָה אֲמִתּוֹ, ὅπλῳ κυκλώσει σε ἡ ἀλ. αὐτοῦ. Daß אמת aber nicht einseitig und schlechthin s. v. a. Treue, zeigt die Verbindung mit צֶדֶק, צְדָקָה resp. מִשְׁפָּט Ps. 40, 11; 45, 5; 71, 21. 22; 85, 11; 89, 14; 111, 7; 119, 43. 138. 142. 160; Jes. 16, 5. Auch die Gerechtigkeit Gottes ist die Hoffnung seines Volkes (s. δίκαιος, δικαιοσύνη), aber ebenso wenig wie diese fällt die אמת mit der חסד zusammen oder ist nur eine besondere Seite derselben. Sie erweist sich vielmehr wie die Gerechtigkeit und im Unterschiede von der חסד nicht bloß in ihrer Kehrseite im Gericht über die Feinde, Ps. 54, 7: ἐν τῇ ἀλ. σου ἐξολόθρευσον αὐτούς. Ps. 96, 13: κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ λαοὺς ἐν τῇ ἀλ. αὐτοῦ, vgl. V. 11. 12; Ps. 98, 2. 3. 9, sondern auch in dem gerechten Gerichte über das sündige Volk selbst, was beides von der חסד nicht gilt, vgl. Deut. 7, 9. Ps. 119, 75: ἔγνων κύριε ὅτι δικαιοσύνη τὰ κρίματά σου καὶ ἀληθείᾳ ἐταπείνωσάς με. Neh. 9, 33: σὺ δίκαιος ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐρχομένοις ἐφ' ἡμῖν, ὅτι ἀλήθειαν ἐποίησας καὶ ἡμᾶς ἐξημάρτομεν. Dan. 4, 34 (wo ἀληθινά = קְשֹׁט). Es ist die Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit Gottes, in welcher er sich bewährt und welche wie die Gerechtigkeit in erster Linie zu gunsten derer in Betracht kommt, die sie in ihrer Not bedürfen, zu gunsten der Unterdrückten und Elenden,

sodann aber auch ebenso wie die Gerechtigkeit sich in entgegengesetzter Weise bethätigt. Wenn darum אמת einmal durch ἐλεημοσύνη wiedergegeben wird, wo sie als solche erscheint, Jes. 38, 18: οὐδὲ ἐλπιοῦσι οἱ ἐν ᾅδου τὴν ἐλ. σου, vgl. Ps. 30, 11 (s. o.), so ist sie doch nicht dasselbe, denn sie erscheint nicht lediglich als solche, und wenn sie auch wie die Gerechtigkeit dem Bedrängten Recht schafft und in diesem Falle das gleiche wirkt wie die Barmherzigkeit, so greift sie doch auch wie die Gerechtigkeit weiter, denn daß sie dem Bedrängten Recht schafft, ist wie bei der Gerechtigkeit darin begründet, daß sie dem Rechte zum Rechte verhilft. Daß Gott das thut, ist in seiner אֱמֶת begründet, und wo er so sich bethätigt in seiner dem Rechte zum Rechte verhelfenden Gerechtigkeit, wird seine אֱמֶת offenbar, nicht etwa bloß seine Treue. Dieser Zusammenhang zwischen אמת u. צדקה mag der Grund sein, weshalb die LXX Sach. 7, 9 und namentlich Ez. 18, 8 מִשְׁפַּט אֱמֶת durch *κρίμα δίκαιον* statt *ἀληθές* übersetzt haben: *κρίμα δίκαιον ποιήσει ἀνὰ μέσον ἀνδρὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ πλησίον αὐτοῦ*. Die Gerechtigkeit nötigt an das Urteil, die אֱמֶת an das Handeln und die Selbstbewährung Gottes durch Thaten zu denken, wie denn auf seiten des Menschen צֶדֶק dasjenige ist, was das Urteil Gottes für sich hat, אֱמֶת was Bestand hat, vgl. Jes. 26, 2: גּוֹי צַדִּיק שֹׁמֵר אֱמֻנִים, *δίκαιος λαὸς φυλάσσων δικαιοσύνην καὶ φυλάσσων ἀλήθειαν*. *Ἔλεος, ἀλήθεια, δικαιοσύνη* werden ebenso wie von Gott auch von dem Könige, dem Richter erwartet Prov. 20, 28; 29, 14. Ps. 45, 5, ja von jedem Guten und Gottesfürchtigen, Prov. 14, 22: *πλανώμενοι τεκταίνουσι κακά, σπέρμα δὲ δικαίων μισθὸς ἀληθείας*. Ps. 15, 2. Jes. 26, 2; 48, 1: *οἱ ὀμνύοντες τῷ ὀνόματι κυρίου θ͞υ Ἰσρ. μιμνησκόμενοι οὐ μετὰ ἀληθείας οὐδὲ μετὰ δικαιοσύνης*, und daß auch hier der Begriff der Wahrhaftigkeit nicht zurücktritt, erhellt Prov. 28, 6: *κρείσσων πτωχὸς πορευόμενος ἐν ἀλ.* (תֹּם) *πλουσίου ψεύδους* (עִקֵּשׁ דְּרָכַיִם). Wie wenig die LXX daran gedacht haben, *ἀλήθεια* im Sinne von Treue zu gebrauchen, dürfte daraus erhellen, daß sie אֱמוּנָה, wo dieselbe Gott beigelegt wird, nur dreimal durch *πίστις* (Ps. 33, 4. Thren. 3, 23. Ez. 2, 22) sonst stets durch *ἀλήθεια* wiedergegeben haben (Ps. 36, 4; 40, 11; 88, 12; 89, 2. 3. 6. 9. 25. 34. 50; 92, 13; 98, 3 vgl. V. 2; 100, 5; 119, 30. 75. 86. 90; 143, 1. Jes. 11, 5), wogegen, wenn es von Menschen steht, die Übersetzung durch *πίστις* die Regel ist, — ein Zeichen, daß sie *ἀλήθεια* nicht = *πίστις* genommen haben und dies wird verstärkt durch 2 Chron. 19, 9. Ps. 12, 1; 31, 24, wo sie אֱמוּנָה — ebenfalls von Menschen — durch *ἀλήθεια* wiedergeben, und dies sind gerade Stellen, an denen der Begriff der Treue dem Worte nicht Genüge thut; 2 Chron. 19, 9: *οὕτω ποιήσετε ἐν φόβῳ κυρίου, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐν πλήρει καρδίᾳ* (vgl. oben 2 Kön. 20, 3. 1 Sam. 12, 24 u. a.). Ps. 12, 1: *ὠλιγώθησαν αἱ ἀλήθειαι* (parall. *ἐκλέλοιπεν ὅσιος*) 31, 24: *ἀληθείας ἐκζητεῖ κύριος*. Aus allem ergiebt sich, daß die Bedeutung Wahrheit resp. Wahrhaftigkeit in dem Begriff von *ἀλήθεια* durchaus nicht absorbiert wird durch den Einfluß des hebr. אמת zu gunsten der Bedeutung Treue; אמת ist unter Umständen = Treue, erscheint als solche, aber sie ist mehr als das. Der Begriff von *ἀλ.* erhält im Anschluß an die Bedeutung Wahrhaftigkeit unter dem Einfluß des hebr. Wortes eine neue Wendung und wird nicht bloß auf die Wahrhaftigkeit im Reden bezogen wie in der Prof.-Gräc., sondern auf das gesamte Handeln dessen, auf den Verlaß ist und der sich in allem bewährt. Wenn in der Prof.-Gräc. *ἀλήθειαν ἀσκεῖν* von demjenigen gesagt wird, der sich nie auf einer Unwahrheit betreffen läßt (Xen. An. 2, 6, 25 s. o.), so ist das alttest. *ἀλήθειαν ποιεῖν* nur viel umfassender und gilt sowohl von dem, der jemandem Treue hält und beweist, der sich so verhält, daß andere sich darauf verlassen können, also sich in allen Beziehungen als zuverlässig darstellt, sich bewährt, als von dem, der da thut, was Bestand

hat u. s. w., vgl. Gen. 47, 29. Jos. 2, 14. 2 Sam. 15, 20. Neh. 9, 33. *Ἀλήθεια* behält die Bedeutungen Wahrheit und Wahrhaftigkeit, nur daß von beiden in weit größerem Umfange geredet wird, als man es im Griechischen und teilweise auch im Deutschen gewohnt ist.

C. Apokryphen.

In den Apokr. trägt der Gebrauch von *ἀλ.* nur zum Teil alttestamentliches Gepräge, zum Teil profanes, indem ein dem A. T. fremdes, wenn auch nicht befremdendes Moment hinzutritt. Alttestamentliches Gepräge trägt der Begriff beim Siraciden, im Buche Tob. und 1 Esr. und gerade die gerichtliche Seite der göttlichen *ἀλ.* tritt dort hervor. So wird von der *ἀλ.* Gottes, die sich in der heilsmäßigen wie gerichtlichen Führung seines Volkes erweist, geredet Tob. 3, 2: *δίκαιος εἶ κύριε, καὶ πάντα τὰ ἔργα σου ἐλεημοσύναι καὶ ἀλήθεια καὶ κρίσιν ἀληθινὴν καὶ δικαίαν σὺ κρίνεις εἰς τὸν αἰῶνα*, vgl. V. 5. Cant. tr. puer. 3. 4: *δίκαιος εἶ ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίησας ἡμῖν καὶ πάντα τὰ ἔργα σου ἀληθινὰ καὶ αἱ ὁδοί σου εὐθεῖαι καὶ πᾶσαι αἱ κρίσεις σου ἀληθιναὶ καὶ κρίματα ἀληθείας ἐποίησας κατὰ πάντα ἃ ἐπήγαγες ἡμῖν .... ὅτι ἐν ἀληθείᾳ καὶ κρίσει ἐποίησας πάντα ταῦτα διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*. Ebenso V. 7: *ἀληθινὴ κρίσις*. Vgl. 1 Esr. 8, 87—89. Als Grund der Hoffnung erscheint Gottes *ἀλήθεια* 3 Mcc. 2, 11; 6, 18. Sir. 37, 15. Vom lauteren in Gottesfurcht sich bewährenden Wandel steht *ποιεῖν τὴν ἀλ., τὴν δικαιοσύνην* Tob. 4, 6, vgl. 13, 6: *ἐπιστρέφετε καὶ ποιεῖν ἀλ.* 3, 5: *πορεύεσθαι ἐν ἀλ. ἐνώπιον θεοῦ*. Wie diese *ἀλ.* und die *ἀλ.* Gottes korrespondieren, erhellt gerade an dieser Stelle: *πολλαὶ αἱ κρίσεις σου ἀληθιναὶ ... ὅτι οὐκ ἐποιήσαμεν τὰς ἐντολάς σου, οὐ γὰρ ἐπορεύθημεν ἐν ἀλ. ἐνώπιόν σου*. Sir. 27, 9: *ἀλήθειαν πρὸς τοὺς ἐργαζομένους αὐτὴν ἐπανήξει*. Zu der alttest. Verbindung von שָׁלוֹם u. אֱמֶת vgl. Tob. 14, 7: *οἱ σωζόμενοι ἐν ἀλ. ἐπισυναχθήσονται καὶ οἰκήσουσι τὸν αἰῶνα μετὰ ἀσφαλείας*. Wie בֶּאֱמֶת von dem, der sich bewährt, steht Sir. 7, 20: *οἰκέτης ἐργαζόμενος ἐν ἀλ.* Tob. 14, 7; 8, 7 verneint *ἐπ' ἀληθείας* nicht bloß die Unwahrheit resp. Unwahrhaftigkeit, sondern das Unrecht. Daß die Zuverlässigkeit im Vordergrunde der Vorstellung steht, erhellt 1 Esr. 3, 13 ff. V. 33. 37: *ἄδικα πάντα τὰ ἔργα αὐτῶν ... καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἀλήθεια καὶ ἐν ἀδικίᾳ αὐτῶν ἀπολοῦνται*, denen gegenüber Gott *ὁ θ̅ς̅ τῆς ἀλ.* ist V. 40. Im Buch der Weish. berührt sich mit dem A. T. nur 15, 1: *σὺ δὲ ὁ θ̅ς̅ ἡμῶν χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα*.

Wie in der Prof.-Gräc. = Wirklichkeit steht es Tob. 7. 10. Jud. 5, 5; 10, 13; vgl. 4 Mcc. 5, 17; vgl. *ἀληθής* Sap. 2, 17. Jud. 11, 10. 3 Mcc. 7, 12. Sap. 1, 6; 6, 18; 12, 27: *ὃν πάλαι ἠρνοῦντο εἰδέναι θ̅ν̅ ἐπέγνωσαν ἀληθῆ*, s. unter *ἀληθής*. Vgl. *ἀληθῶς* 2 Mcc. 3, 38. Dagegen findet sich *ἀλ.* im philosophisch-religiösen Sinne (vgl. 4 Mcc. 5, 10: *φιλοσοφήσεις τὴν τοῦ συμφέροντος ἀλ.*) Sap. 6, 23 parall. *μυστήρια, γνῶσις*, woran wohl auch 5, 6. Sir. 4, 25. 28. 3 Mcc. 4, 16 sich anschließen.

Im Ganzen tritt der Begriff bei weitem nicht so häufig auf, wie im A. T., nimmt aber von dort den spezifisch-religiösen Sinn noch teilweise mit hinüber, indem *ἀλ.* sowohl Bezeichnung der göttlichen Zuverlässigkeit in ihrer heilvollen wie gerichtlichen Bethätigung ist, als auch Bezeichnung der sittlich-religiösen Bewährung. Dagegen tritt ein neues Moment hinzu im Anschluß an den späteren philosophischen Sprachgebrauch, in welchem *ἀλ.* als Erkenntnisobjekt dasjenige bezeichnet, was sich in letzter Instanz als das Wesen alles Seins, als die hinter der Erscheinungswelt liegende Wirklichkeit erschließt, nur daß dieses religiös gefaßt wird, nicht bloß als Objekt der Erkenntnis, sondern zugleich religiösen

Verhaltens. Vgl. Phil. de creat. princ. 726, D vom Proselyten: *μεταναστὰς εἰς ἀλ.* De vit. Mos. 694, C: *εὐαγέστατον κρίνων τὸ ἔργον ὑπὲρ ἀληθείας καὶ θεοῦ τιμῆς.*

D. Der neutest. Begriff und Sprachgebrauch.

Im N. T. erscheint das Wort namentlich im johann. u. paulin. Sprachgebrauch, bei den Synopt. nur Mtth. 22, 16. Marc. 5, 33; 12, 14. 32. Luc. 4, 25; 20, 21; 22, 59. Act. 4, 27; 10, 34; 26, 25; im Hebräerbrief nur 10, 26; außerdem Jak. 1, 18; 3, 14; 5, 19. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 2; 2, 2; gar nicht 1 Thess., Philem. und Apok. **1)** An allen nichtpaulin. und nichtjohann. Stellen entfernt es sich nicht vom profanen Sprachgebrauch. So dient **a)** *ἐπ' ἀληθείας* zur Bezeichnung der offenbaren Wirklichkeit Luc. 22, 59: *ἐπ' ἀλ. καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν.* Act. 4, 27: *συνήχθησαν ἐπ' ἀλ. ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰν,* dagegen **b)** zur Bezeichnung der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit Marc. 5, 33: *εἶπε αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλ.* Act. 10, 34: *ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θς.* Vgl. *ἐν ἀλ., ἐπ' ἀληθείας* als Ausdruck der Anerkennung, Bestätigung, Versicherung Mtth. 22, 16: *τὴν ὁδὸν τοῦ θυ ἐν ἀλ. διδάσκεις,* wo Marc. 12, 14 u. Luc. 20, 21: *ἐπ' ἀληθείας.* Marc. 12, 32: *ἐπ' ἀλ. εἶπας.* Luc. 4, 25: *ἐπ' ἀλ. λέγω.* An anderes als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, Darstellung des wirklichen Sachverhalts und also glaubwürdige, Glauben fordernde Worte ist auch Act. 26, 25 wohl nicht zu denken: *ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι.* Dagegen **c)** im Hebräerbrief, 1 u. 2 Petr. sowie bei Jakobus ist *ἀλ.* in jenem an den späteren philosophischen Sprachgebrauch anknüpfenden Sinne gebraucht, den wir schon in einigen Stellen der Apokr. und bei Philo fanden, nur daß es wie dort im Unterschiede vom profan. Sprachgebrauch im religiösen Sinne steht, speziell im N. T. von dem, was durch die neutestamentliche Heilsoffenbarung als Bestand und Geltung habend, als einzige ewige Realität offenbar geworden ist. Jak. 1, 18: *ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας.* 3, 14: *κατακαυχᾶσθε τῆς ἀλ. καὶ ψεύδεσθε.* 5, 19: *ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀλ.,* vgl. V. 20: *ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ,* wo das *πλανᾶσθαι* erkennen läßt, daß *ἀλ.* nicht wie im A. T. von der religiös-sittlichen Gesamthaltung steht, sondern von der objekt. christl. Wahrheit, welche Ausdruck dessen ist, was allein Bestand und Geltung hat und darum wie Lebensbedingung (1, 18), so auch Lebensnorm ist, Anerkennung und Gehorsam fordert, vgl. 1 Petr. 1, 22: *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀλ.* Hebr. 10, 26: *ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀλ.* Die beiden Aussagen Jak. 5, 19 u. Hebr. 10, 26 verhalten sich zu einander wie Eph. 4, 30 zu Hebr. 10, 29. In beiden handelt es sich um dieselbe Sünde, wenn auch verschiedenen Grades und bei verschiedener psychologischer Bedingtheit und Gestaltung; Hebr. 10, 26 ist die Vollendung, Jak. 5, 19 der Anfang des Abfalls gemeint. — Auch 2 Petr. 1, 12 steht *ἀλ.* von der christlichen Wahrheit *μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν περὶ τούτων, καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ.* Der Ausdruck 2 Petr. 2, 2: *δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀλ. βλασφημηθήσεται* ist allerdings alttestamentlich geartet, vgl. Ps. 119, 30: *ὁδὸν ἀληθείας ᾑρετισάμην* (דֶּרֶךְ־אֱמוּנָה), jedoch ist letzteres auch die einzige Stelle, die in Betracht kommen könnte, denn Ps. 25, 10: *πᾶσαι αἱ ὁδοὶ κυρίου ἔλεος καὶ ἀλ. τοῖς ἐκζητοῦσι τὴν διαθήκην αὐτοῦ,* sowie Ps. 119, 151: *ἐγγὺς εἶ κύριε καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοί σου ἀλ.* ergeben jene andere Vorstellung, aus welcher die Worte Ps. 86, 11 entspringen: *ὁδήγησόν με κύριε ἐν τῇ ὁδῷ σου καὶ πορεύσομαι ἐν τῇ ἀλ. σου.* In den Apokr. findet sich der Ausdruck Sap. 5, 6: *ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἔλαμψεν ἡμῖν,* wo er sich auf das religiös-sittliche Verhalten bezieht, s. *ὁδός.* Dagegen

Tob. 3, 2 auf das Verhalten Gottes: *πάντα τὰ ἔργα σου δίκαια καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοί σου ἐλεημοσύνη καὶ ἀλ.* Alle diese Stellen vergleichen sich offenbar nicht mit 2 Petr. 2, 2. Daß hier nicht der rechtschaffene Wandel der Christen es ist, welcher verlästert wird, liegt auf der Hand; vielmehr ist Act. 24, 14 zu vergleichen und *ἡ ὁδὸς τῆς ἀλ.* ist die Lebensgestaltung, welche die christliche Wahrheit zeigt und schafft, vgl. *ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης* V. 21 parallel *ἡ παραδοθεῖσα αὐτοῖς ἁγία ἐντολή.* So steht also schließlich *ἡ ὁδὸς τῆς ἀλ.* der Ausdrucksweise Ps. 86, 11 und dadurch Ps. 25, 10 u. 119, 51 noch näher als Ps. 119, 30. *Ὁδός* zwar ist alttest. gedacht, *ἀλήθεια* aber nicht.

Nachdem sich so ergeben, daß in den nichtjohann. und nichtpaulin. Schriften s. z. s. nicht einmal Spuren des alttest. Begriffes sich finden, wird sich nun fragen, ob im johann. resp. paulin. Sprachgebrauch eine größere Verwandtschaft mit demselben vorliegt.

2. Der johann. Sprachgebrauch.

Sehen wir ab von den wenigen Stellen, in denen *ἀλ.* **a)** = Wirklichkeit, in dem der Prof.-Gräc. entstammenden Gegensatze 1 Joh. 3, 18: *μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀλ.* vgl. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1, und **b)** = Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, in der Verbindung *ἀλήθειαν, τὴν ἀλ. λέγειν, λαλεῖν* Joh. 8, 46; 16, 7; 8, 45. 40, so findet es sich **c)** meist im spezifisch-religiösen Sinne, und hier erinnert zwar Joh. 1, 14: *δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* unzweifelhaft an das alttest. חֶסֶד וֶאֱמֶת, nur daß das *ἔλεος* der LXX dem neutest. *χάρις* hat weichen müssen, und ebenso läßt *ποιεῖν τὴν ἀλ.* Joh. 3, 21. 1 Joh. 1, 6 an das alttest. עשׂה אמת Ez. 18, 9. Neh. 9, 33 u. a. denken (s. o.). Auf der anderen Seite aber erinnert wieder *ἀλ.* in der Verhandlung Christi mit Pilatus Joh. 18, 37: *εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀλ.· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀλ. ἀκούει μου τῆς φωνῆς* unter Vergleichung mit der Antwort des Pilatus V. 38: *τί ἐστιν ἀλ.;* ganz entschieden an *ἀλ.* = Wahrheit als Bezeichnung dessen, was in letzter Instanz allein Realität, Bestand und Geltung hat, wie dieser Gebrauch schon in den alttest. Apokr. im Anschluß an philosophischen Sprachgebrauch angebahnt ist, s. D 1, c. Es ist gar nicht denkbar, daß Christus vor Pilatus in einem anderen Sinne sich des Wortes bedient habe. An und für sich liegen zwar die *ἀλήθεια* Gottes, von welcher das A. T. handelt, und diese *ἀλ.* nicht so weit auseinander, daß der Übergang schwierig wäre, denn Gottes *ἀλ.*, welche sich in der Heilsoffenbarung bethätigt, ist schließlich auch *ἡ ἀλ.*; vgl. auch den talmud. Gebrauch von אמת, welcher diesem griech. Begriffe von *ἀλ.* entspricht, cf. Buxtorf, lex. chald. rabb. talm. s. v. אמת. Auf der anderen Seite aber ist der Unterschied zwischen der אמת Gottes und dieser *ἀλ.* doch noch zu groß, als daß das Wort im Munde des HErrn in jenem Sinne, in der Antwort des Pilatus in diesem gefaßt werden könnte, abgesehen davon, daß dazu das *μαρτυρεῖν τῇ ἀλ.* und das *εἶναι ἐκ τῆς ἀλ.* nicht passen würde. Es fragt sich nur noch, ob die alttest. Beziehung in dem sonstigen johanneischen Gebrauche des Wortes genügend durchklingt, um den Begriff von dieser Anknüpfung her erklären zu müssen. Nun ist aber Joh. 8, 32: *ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ... γνώσεσθε τὴν ἀλ. καὶ ἡ ἀλ. ἐλευθερώσει ὑμᾶς*, sowie im V. 44 vom Teufel: *ἐν τῇ ἀλ. οὐχ ἕστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλ. ἐν αὐτῷ· ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ* der Begriff von *ἀλ.* kein anderer als V. 40. 45. 46 und die der Prof.-Gräc. entstammende intellektuelle Fassung des Begriffes bestimmt seinen Gebrauch. Dasselbe ist der Fall Joh. 16, 13: *ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀλ., ὁδηγήσει ὑμας ἐν τῇ ἀλ. πάσῃ*, wo die Vergleichung von Ps. 86, 11 (s. o.), wie das folgende *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ*,

ἀλλ' ὅσα ἀκούει λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν zeigt, nichts zum Verständnis beiträgt. Demgemäß ist dann auch τὸ πνεῦμα τῆς ἀλ. 14, 17; 15, 26. 1 Joh. 4, 6 zu erklären und auf den mehr frappanten als richtigen neuen Sinn zu verzichten, der sich zu ergeben scheint, wenn ἀλ. hier nicht anders als die alttest. göttliche אמת gemeint wäre, vgl. 1 Joh. 4, 6: ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πν. τῆς ἀλ. καὶ τὸ πν. τῆς πλάνης. 5, 6: τὸ πν. ἐστι τὸ μαρτυροῦν ὅτι τὸ πν. ἐστιν ἡ ἀλ. Bei diesem Sachverhalt müßten nun schon schwerwiegende Gründe vorliegen, wenn an den noch übrigen Stellen der Begriff nach alttest. Analogie anstatt im Anschluß an jenen Gebrauch der Prof.-Gräc. sollte gefaßt werden müssen. Joh. 5, 33: ὑμεῖς ἀπεστάλκατε πρὸς Ἰωάννην καὶ μεμαρτύρηκε τῇ ἀλ. κτλ. ist dies nicht der Fall; ebenso wenig Joh. 17, 19: ἵνα ὦσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀλ. und deshalb auch nicht V. 17: ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀλ. (Rec. add. σοῦ), ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλ. ἐστιν. So erübrigen aus dem Ev. nur noch 1, 17; 4, 23. 24; 14, 6. Das προσκυνεῖν ἐν πνεύματι κ. ἀλ. 4, 23. 24 steht zwar dem alttest. περιπατεῖν ἐνώπιον τοῦ κυρίου, δουλεύειν τῷ κυρίῳ ἐν ἀλ. nahe, veranlaßt aber nicht zu einer von der Prof.-Gräc. abweichenden Fassung des Begriffes, vgl. οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί. Der Gegensatz von νόμος und χάρις καὶ ἀλ. 1, 17 ist kein alttestamentlicher; vielmehr nötigt die Verweisung V. 13 auf Christi Verkündigung auch hier, den Einfluß der griech. Herkunft des Begriffes als vorwiegend anzuerkennen, so daß zwar die Reminiscenz an חֶסֶד וֶאֱמֶת die Zusammenstellung von χάρις καὶ ἀλ. veranlaßt, der Inhalt des Begriffes aber, wie er sich in Christo dargeboten, unter dem Einflusse des griech. Ausdruckes gedacht ist, welcher einen solchen Gegensatz zu νόμος allein ermöglichte, vgl. προσκυνεῖν ἐν πν. καὶ ἀλ. 4, 53. 24. Für diesen von der alttest. göttlichen אמת unterschiedenen Sinn von ἀλ. spricht dann auch die Verwandlung des alttest. ἔλεος in das neutest. χάρις. Wenn nun Christus 14, 6 sagt: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή, so legt die Zusammenstellung mit ὁδός unter Vergleichung mit V. 5 im Zusammenhang der johann. Diction nichts weniger als den Gedanken an das alttest. אמת nahe; vielmehr wird es sich mit dem ἐγώ εἰμι ἡ ἀλ. verhalten wie 1 Joh. 5, 6: τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλ., vgl. Ev. 14, 9: ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα. Die Wahrheit, d. i. das was ewig Wirklichkeit und alleinige Geltung hat (und worauf man sich deshalb verlassen kann), ist in Christo gegenwärtig geworden und bietet sich als solche der Erkenntnis dar. — Wie χάρις καὶ ἀλ. unter dem Einfluß alttest. Ausdrucksweise steht, ohne seinen Inhalt von dort zu entnehmen, so auch ποιεῖν τὴν ἀλ. Joh. 3, 21. 1 Joh. 1, 6. Dasselbe steht an der letzten Stelle gegenüber ψεύδεσθαι und will übersetzt werden: „die Wahrheit ausüben" (vgl. 1 Joh. 3, 7. 8: ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, τὴν ἁμαρτίαν); an erster Stelle ersetzt er das πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Es entspricht weder dem xenophontischen ἀσκεῖν ἀλ. (= Wahrhaftigkeit), noch dem hebr. עשׂה אמת. Die in Christo offenbar und gegenwärtig gewordene Wahrheit will im Glauben erkannt und aufgenommen werden, vgl. 2 Joh. 1: οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλ. 1 Joh. 2, 25: οἴδατε τὴν ἀλ. καὶ πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀλ. οὐκ ἔστιν, vgl. V. 22: ὁ ψεύστης — ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰς οὐκ ἔστιν ὁ Χς. Dadurch wird sie ein dem Gläubigen innerlicher Besitz und eine seinen Wandel bestimmende Macht, welche keine Täuschung und Unlauterkeit zuläßt, 1 Joh. 1, 8; ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλ. οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. 2, 4: ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτὸν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν ψεύστης ἐστὶ καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλ. οὐκ ἔστιν, vgl. V. 5. 2 Joh. 3: διὰ τὴν ἀλ. τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν. Daher περιπατεῖν ἐν τῇ ἀλ. 3 Joh. 4. ἐν ἀλ. 2 Joh. 4. 3 Joh. 3. (Vielleicht gehört hierher auch ἀγαπᾶν ἐν ἀλ. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1: Wer die Wahrheit übt und in ihr wandelt, sie die ihn bestimmende Macht sein läßt

stammt von ihr her, d. h. er ist, was er ist, von ihr her, ἐκ τῆς ἀλ. ἐστίν 1 Joh. 3, 19 vgl. mit V. 18. Joh. 18, 37: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀλ. ἀκούει μου τῆς φωνῆς. Diese beiden Stellen zeigen deutlich, daß der Begriff griechisch gedacht ist; das ἐκ τῆς ἀλ. εἶναι ist zwar nicht in beiden das gleiche, denn 1 Joh. 3, 19, sind solche gemeint, welche die in Christo erschienene Wahrheit an- und aufgenommen haben und von ihr bestimmt werden, während Joh. 18, 37 der Allgemeinbegriff der Wahrheit gemeint ist, welcher verständnisvoll macht für seine Wirklichkeit und Gegenwart in Christo. Dies aber ist nur ein Unterschied zwischen mehr oder minder, nicht der Unterschied zwischen dem alttestamentlichen und griechischen Begriff. Nach all diesem ist es vielleicht nicht zu gewagt, 3 Joh. 3: ἐχάρην λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀλ., καθὼς σὺ ἐν ἀλ. περιπατεῖς das σοῦ τῇ ἀλ. von der dem Cajus zum persönlichen Besitz und Leben gewordenen Wahrheit zu verstehen, welche dieselbe ist mit der Wahrheit, die ihrerseits Zeugnis für ihn ablegt V. 12, welche zu fördern aller Christen Aufgabe ist, ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀλ. Andernfalls wäre ἀλ. in der Verbindung σοῦ τῇ ἀλ. = Wahrhaftigkeit zu erklären.

3. Der paulin. Sprachgebrauch.

Auch der paulin. Gebrauch des Wortes steht in keinem engeren Verhältnis zum A. T. als der johanneische. Sieht man ab von den Verbindungen ἀλήθειαν λέγειν, λαλεῖν, εἰπεῖν Röm. 9, 1. 2 Cor. 12, 6. Eph. 4, 25. 1 Tim. 2, 7. ἐν ἀλ. 2 Cor. 7, 14. Col. 1, 6. Röm. 2, 2: κατὰ ἀλήθειαν, vgl. Phil. 1, 18: εἴτε προφάσει, εἴτε ἀληθείᾳ. 2 Cor. 7, 14: ὡς πάντα ἐν ἀλ. ἐλαλήσαμεν ὑμῖν, οὕτως καὶ ἡ καύχησις ἡμῶν ἐπὶ Τίτου ἀλήθεια ἐγενήθη, in welchen ἀλ. wie in den übrigen neutest. Schriften teils **a)** Wirklichkeit, teils **b)** Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bedeutet, so verhält es sich mit dem übrigen Teile des paulin. Sprachgebrauchs so, daß ebenfalls wie bei Joh. allerdings ein Teil der Ausdrücke zunächst an alttest. Vorgang erinnert; auf der anderen Seite trägt aber ein anderer Teil und zwar der vorwiegende so durchaus griech. Färbung, daß von vornherein die Frage entsteht, ob nicht auch hier der ganze Umfang des Begriffs unter griechischem Einflusse steht. An das alttest. אמת erinnert Röm. 3, 7: εἰ δὲ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν, wo ἡ ἀλ. τοῦ θεοῦ das ebenfalls dem hebr. אמת entsprechende πίστις τοῦ θεοῦ V. 3 in Rücksicht auf ψεῦσμα aufnimmt und diesem Gegensatze entsprechend den Begriff der Treue zu dem der Wahrhaftigkeit wendet, — ein Zeichen dafür, daß ἀλ. mehr ist als Treue; denn während πίστις V. 3 nur eine Seite des Begriffs von אמת zum Ausdruck bringt, umspannt ἀλ. V. 7 den ganzen Begriff, — überdies aber auch gut griechisch = Wahrhaftigkeit. Wie hier, so bezeichnet auch 15, 8 ἀλ. θεοῦ die Wahrhaftigkeit Gottes: ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων. An אמת vom rechtschaffenen Wandel könnte erinnern Eph. 5, 9: ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀλ. vgl. 1 Cor. 5, 8: ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας. Eph. 6, 14: περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης. Allein dieser Gebrauch enthält durchaus keine Abweichung von der Prof.-Gräc. und es bedarf zum Verständnis keiner Rückbeziehung auf das A. T., vielmehr ist hier ἀλήθεια **c)** = Wahrhaftigkeit, nur daß dieselbe, wo sie von den Menschen erfordert wird, religiös geartet ist. Es sind dies aber auch die einzigen Stellen, in welchen eine Berührung mit dem alttest. אמת vorliegt. Denn ἡ ἀλ. τ. θεοῦ Röm. 1, 25 bezeichnet das wirkliche Wesen Gottes, das was und wie Gott wirklich ist: μετήλλαξαν τὴν ἀλ. τ. θ. ἐν τῷ ψεύδει, vgl. V. 23.

Der größte Teil des paulin. Sprachgebrauchs knüpft **d)** an den Gebrauch von ἀλ. nach Analogie des philosophischen Begriffes an, wie es sich in den Apokr., bei Joh. und in den übrigen neutest. Schriften findet, nur daß es eben wie bei Joh. und in den übrigen Schriften die Wahrheit bezeichnet, welche sich in der gesamten Gottesoffenbarung erschließt, Röm. 2, 20: *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀλ. ἐν τῷ νόμῳ,* speziell aber in Christo bzw. im Evangelium gegenwärtig geworden und im Glauben anzuerkennen ist und in welcher dasjenige vorhanden ist, was allein und ewig Realität hat und ist, was darum allein gilt und ewige Norm ist (daher der Gegensatz zu *ἀδικία*). und von dessen Anerkennung und Aufnahme deshalb das ewige Geschick abhängt. So 2 Theſſ. 2, 10: *ἐν πάσῃ ἀπάτῃ τῆς ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς.* V. 12: *οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλ' εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ.* 2 Tim. 2, 25: *ἐπίγνωσις ἀληθείας.* 1 Tim. 3, 15: *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀλ.* 4, 3: *τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλ.* 6, 6: *διαπαρατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν καὶ ἀπεστηρημένων τῆς ἀλ.* Tit. 1, 14: *ἰουδαϊκοὶ μῦθοι καὶ ἐντολαὶ ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλ.* V. 1: *κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θυ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν.* Vgl. *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν* 2 Tim. 2, 25; 3, 7. Daher heißt das Evangelium 2 Tim. 2, 15. Eph. 1, 13: *ὁ λόγος τῆς ἀλ., τὸ εὐ. τῆς σωτηρίας ὑμῶν,* vgl. Gal. 2, 5. 14. Col. 1, 5: *ἡ ἀλ. τοῦ εὐ.* Ferner *τῇ ἀλ. πείθεσθαι* Gal. 5, 7. *ἀπειθεῖν τῇ ἀλ.* Röm. 2, 8. 2 Tim. 2, 18: *περὶ τὴν ἀλ. ἠστόχησαν.* 3, 8: *ἀνθίστανται τῇ ἀλ.* 4, 4: *ἀπὸ μὲν τῆς ἀλ. τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται.* 2 Cor. 4, 2: *μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θυ, ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀλ. συνιστάντες ἑαυτοὺς κτλ.,* vgl. V. 6. 2 Cor. 13, 8: *οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀλ. ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς ἀλ.* Die *ἀλ. Χυ,* auf welche der Apostel 2 Cor. 11, 10 sich beruft: *ἔστιν ἀλ. Χυ ἐν ἐμοί, ὅτι κτλ.* besagt, daß Christus wirklich in ihm ist, und daß dies die genannte Wirkung hat; es dient also zur Beteuerung, wenn es auch nicht wie *πιστὸς ὁ θς* 1, 18 eine Berufung auf Christi Wahrhaftigkeit ist. Wie sehr der Gebrauch von *ἀλ.* von der Prof.=Gräc. her bestimmt ist, zeigt auch Eph. 4, 21: *ἐδιδάχθητε καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ιυ, ἀποθέσθαι ὑμᾶς,* d. h. es verhält sich wirklich so und gilt allein. V. 23 stehen die *δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης ἀλ.* den *ἐπιθυμίαις τῆς ἀπάτης* V. 22 gegenüber, so daß *δικ. κ. ὁσ.* Wirkungen der *ἀλ.* sind, wie die *ἐπιθ.* Wirkungen der *ἀπάτη*. Damit ergiebt sich, daß hier *ἀλ.* nicht von dem Wandel steht nach Analogie von אמת, auch nicht = Wahrhaftigkeit, sondern daß es als die den Wandel bestimmende Macht die offenbar gewordene und erkannte christliche Wahrheit bezeichnet. Der in den paulin. Schriften mehrfach sich findende Gegensatz zwischen *ἀλ.* und *ἀδικία* ist nicht gleichzustellen mit dem in der Prof.=Gräc. vorkommenden gleichen Gegensatze, in welchem *ἀλ.* = Wahrhaftigkeit entsprechend dem sozialrechtlichen Sinne von *ἄδικος*, sondern wie *ἀδικία* hier das was Gottes Urteil wider sich hat, so ist die *ἀλ.*, der die *ἀδικία* widerstrebt, zwar nicht die *δικαιοσύνη*, das was Gottes Urteil für sich hat, was vor Gott gilt, sondern vielmehr, wie dies in ihrem Wesen liegt (s. o.), die Norm selbst, deren Anerkennung in gläubiger Annahme und Unterwerfung die *δικαιοσύνη* bewirkt, denn das was in der göttlichen Heilsoffenbarung als allein Bestand und Geltung habend, als alleinige, höchste und ewige Realität kund geworden ist, ist sofort auch ewige und alleinige Norm. So Röm. 1, 18: *ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλ. ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.* 2, 8: *τοῖς ἀπειθοῦσι τῇ ἀλ., πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ.* 1 Cor. 13, 6: *ἡ ἀγάπη οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀλ.* ist nicht zu erklären, als wenn es hieße *χαίρει ἐπὶ τῇ ἀλ.* 2 Theſſ. 2, 10. 12.

So schließt denn der eigentümliche alttest. Begriff an *ἀλήθεια* = Wahrhaftigkeit an, während der neutest. Begriff in allen neutest. Schriften an *ἀλ.* im philosophischen Sprachgebrauch anschließt, ein Gebrauch, der seinen Vorgang hat in den Apokr. des A. T., und eine Thatsache, die nur noch verständlicher wird dadurch, daß אמת auch in den Schriften der Synagoge in diesem Sinne sich findet.

Monographische Untersuchungen s. Hoelemann, Die bibl. Grundbegriffe der Wahrheit, in dessen Bibelstudien I, 1—53; Wendt, Der Gebrauch der Wörter *ἀλήθεια*, *ἀληθής* und *ἀληθινός* im N. T. auf Grund des alttest. Sprachgebr., in Stud. u. Krit. 1883, 3, 511—547; Rüling, Der Begriff *ἀλήθεια* in dem Evangelium und den Briefen Johannis, in Neue kirchl. Zeitschrift 1895, 8, S. 625 ff.

Ἀληθινός, *ή*, *όν*, voller Wahrheit, vgl. Krüger § 41, 11, 19: „Die Endungen *ινός*, *εινός* bezeichnen, daß die Eigenschaft als Grundbegriff reichlich vorhanden ist: *πεδινός*, *ὀρεινός*." Danach verhält sich *ἀληθινός* zu *ἀληθής* so, daß dieses die Wirklichkeit, die Thatsächlichkeit ausspricht bzw. das Verhältnis zwischen Wort und Wirklichkeit als das der Übereinstimmung kennzeichnet, wogegen *ἀληθινός* diese Übereinstimmung selbst charakterisiert und dann gebraucht wird, wenn es gilt, das Verhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit zu bezeichnen. *Ἀληθής* besagt, daß etwas thatsächlich ist oder mit den Thatsachen stimmt, *ἀληθινός*, daß etwas thatsächlich das ist, als was es auftritt, was es zu sein beansprucht, was es sein soll oder will, daß es seinen Begriff thatsächlich repräsentiert; was *ἀληθής* ist, entspricht der Wirklichkeit, bei *ἀληθινός* entspricht die Wirklichkeit dem in Rede stehenden Anspruch. Daher **a)** = wahrhaftig, echt; Kahnis, Abendmahl, S. 119: „Das Maß des *ἀληθής* ist die Wirklichkeit, das des *ἀληθινός* die Idee." Cf. Trench, s. v.; Tittmann, N. T. syn. 155: *ἀληθινός* est qui non tantum nomen habet et speciem sed veram naturam et indolem quae nomini conveniat. So Xen. Oec. 10, 3 von echtem Gelde, echtem Purpur. Plat. Legg. 9, 878, E: *οἷς ἂν παῖδες μὴ ποιητοί, ἀληθινοὶ δὲ ὦσιν*, quibus liberi non adoptati sed veri sint. Rep. 6, 499, C: *ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως*. Theaet. 176, C: *σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή*. Dem. 9, 12; 53, 8. 12: *φίλος ἀληθινός*. S. u. *ἀληθής*. So bei den LXX = אֱמֶת Jer. 2, 21: *ἐφύτευσά σε ἄμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν· πῶς ἐστράφης εἰς πικρίαν ἡ ἄμπελος ἡ ἀλλοτρία;* 2 Chron. 15, 3: *ἡμέραι πολλαὶ τῷ Ἰσραὴλ ἐν οὐ θεῷ ἀληθινῷ*, der nicht der rechte Gott, nicht wahrhaft Gott ist; so im N. T. Joh. 17, 3: *τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*, wo *μόνος* zu dieser Fassung nötigt, welche auch 1 Thess. 1, 9: *ἐπεστρέψατε πρὸς θν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ*, sowie 1 Joh. 5, 20 (s. u.) unabweislich ist, während es an den übrigen Stellen, an denen *ἀληθινός* Prädikat Gottes ist, in anderem Sinne steht. — Joh. 15, 1: *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή*, wo V. 2: *πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρων καρπόν* zeigt, daß *ἀλ.* hier ganz wie Jer. 2, 21 steht: was und wie Israel sein sollte und nicht ist, ist Christus; an etwas weiteres, etwa an ein Verhältnis zwischen Urbild und Abbild, sei es zwischen Christus und Israel oder gar zwischen Christus und dem natürlichen Weinstock ist nicht zu denken. 4, 23: *οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί*, cf. Plat. Rep. 6, 489, A: *ἀλ. φιλόσοφοι*. Num. 24, 3. 15: *ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινὸς ὁρῶν* (Alex., wogegen der Vat. *ἀληθινῶς*) = שְׁתֻם עָיִן, der echte Seher. Auch Luc. 16, 11: *τὸ ἀληθινόν* = das wahre, echte Gut, welches nicht täuscht und betrügt, gegenüber dem das Prädikat *ἄδικος* tragenden Mammon (s. u. *ἄδικος*) gehört hierher, vgl. oben Xen. Oecon. 10, 3: *ἀργύριον ἀλ.* von echtem Gelde; ebenso das *ὁδὸς ἀληθινή* des Cod. Alex. Jes. 65, 2, wo Vat. *καλή* = טוֹב, um den rechten Weg zu bezeichnen. Vgl. auch Aristot. Sophist. elench. 5, 6, wo *οἱ*

φαινόμενοι συλλογισμοὶ καὶ ἔλεγχοι und *ἔλεγχος ἀληθινός* unterschieden werden. — Daran schließt sich dann der Gebrauch von *ἀληθινός* als Epitheton desjenigen, was von seinem Abbilde oder Sinnbilde u. s. w. unterschieden werden soll, wie z. B. Xen. Mem. 3, 10, 7, wo es von Bildsäulen heißt: *τά τε ὑπὸ τῶν σχημάτων κατασπώμενα καὶ τὰ ἀνασπώμενα ἐν τοῖς σώμασι ἀπεικάζων ὁμοιότερά τε τοῖς ἀληθινοῖς καὶ πιθανώτερα ποιεῖς φαίνεσθαι.* Plat. Legg. 1, 643, C vom Knabenspielzeug: *ὄργανα σμικρά, τῶν ἀληθινῶν μιμήματα.* Plat. Sophist. 240, A. B: *εἴδωλον ... τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον.* Ibid. B: *οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' ἐοικὸς μέν. ΞΕ. ἆρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὂν λέγων; ΘΕΑΙΤ. οὕτως.* Dem entspricht *ἀληθινός* im Brief an die Hebr. als Epitheton der dem alttest. Typus entsprechenden himmlischen bzw. neutestamentlichen Wirklichkeit, 9, 24: *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν.* 8, 2: *τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς.* Hierher gehört auch Joh. 6, 32: *ὁ ἄρτος ὁ ἀληθινός.* Joh. 1, 9: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀλ.*, vgl. V. 8: *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός*, sowie 5, 35.

Dann **b)** wahrheitsvoll, wahrhaftig in dem Sinne, daß nicht sowohl die Idee des betreffenden Subjektes, dem dies Prädikat beigelegt wird, als vorhanden oder verwirklicht anerkannt wird, sondern daß dasselbe sich der Wahrheit gemäß verhält, daß es die Wahrheit zum Ausdruck bringt, also zuverlässig, vertrauenswürdig ist, z. B. Plat. Rep. 7, 522, A: *ὅσοι μυθώδεις τῶν λόγων καὶ ὅσοι ἀληθινώτεροι ἦσαν.* So LXX = אֱמֶת Prov. 12, 19: *χείλη ἀληθινὰ κατορθοῖ μαρτυρίαν, μάρτυς δὲ ταχὺς γλῶσσαν ἔχει ἄδικον.* 1 Kön. 10, 6: *ἀληθινὸς ὁ λόγος ὃν ἤκουσα*, stärker als *ἀληθής*, etwa = es ist durch und durch Wahrheit, nichts als Wahrheit. 17, 24. 2 Chron. 9, 5. Dan. 10, 1. Vgl. das Adv. *ἀληθινῶς* Sir. 41, 28; 42, 8. Tob. 14, 6. So im N. T. Joh. 4, 37: *ὁ λόγος ὁ ἀληθινός.* Apok. 19, 9; 22, 6. Joh. 19, 35: *ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει.* Vgl. Dan. 2, 45: *ἀληθινὸν τὸ ἐνύπνιον.* 6, 12: *ἀλ. λόγος καὶ τὸ δόγμα Μήδων καὶ Περσῶν οὐ περιελεύσεται*, beide Male = יַצִּיב. Verbunden mit *δίκαιος* Apok. 15, 3: *δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου*, s. u. *ἀλήθεια*, B, S. 124 ff. Diese eigenschaftliche Bezeichnung der Wege Gottes entspricht den alttest. Aussagen von denselben, daß sie *ἀλήθεια* seien, Ps. 119, 151. Sie bringen die Wahrheit, nicht die Wirklichkeit wie sie ist, sondern welche sein soll und allein Geltung hat, zur Erscheinung. Ebenso *ἀληθιναὶ αἱ κρίσεις σου* Apok. 16, 7; 19, 2; vgl. die Verbindung von *ἀλήθεια, δικαιοσύνη, κρίσις, κρίμα.* Die Gerichte Gottes werden als wahrheitsvoll bezeichnet, nicht bloß als die Treue Gottes offenbarend, und gerade diese Stellen bestätigen das unter *ἀλήθεια* Gesagte, daß das Substantiv nicht bloß die Treue Gottes bezeichnet, vgl. Geb. Asarj. 7: *πάντα ὅσα ἐποίησας ἡμῖν, ἐν ἀληθινῇ κρίσει ἐποίησας καὶ παρέδωκας εἰς χεῖρας ἐχθρῶν ἡμῶν κτλ.* Tob. 3, 2: *κρίσιν ἀληθινὴν καὶ δικαίαν σὺ κρίνεις εἰς τὸν αἰῶνα.* Vgl. auch 1 Esr. 8, 88: *ἀληθινὸς εἶ* in Beziehung auf Gottes Strafgerichte. Jes. 59, 4: *οὐδεὶς λαλεῖ δίκαια, οὐδέ ἐστι κρίσις ἀληθινή.* Dan. 4, 34 (Theodot.): *πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ ἀληθινὰ* (קְשׁוֹט) *καὶ οἱ τρίβοι αὐτοῦ κρίσις καὶ πάντας τοὺς πορευομένους ἐν ὑπερηφανίᾳ δύναται ταπεινῶσαι.* Die Treue Gottes gegen sein Volk ist nur ein Moment dieser Bethätigung seiner *ἀλήθεια* und kann als solches vorwiegend in Betracht kommen, wie Deut. 32, 4: *ἀληθινὰ* (תָּמִים) *τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κρίσεις· θεὸς πιστὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία, δίκαιος καὶ ὅσιος* s. *δίκαιος, κρίσις.* Ps. 19, 10: *τὰ κρίματα κυρίου ἀληθινὰ δεδικαιωμένα ἐπὶ τὸ αὐτό* = מִשְׁפְּטֵי יהוה אֱמֶת צָדְקוּ יַחְדָּו, parallel V. 9: *τὰ δικαιώματα κυρίου εὐθεῖα* יְשָׁרִים. Jes. 25, 1: *ἐποίησας θαυμαστὰ πράγματα, βουλὴν ἀρχαίαν ἀληθινήν*, עֵצוֹת מֵרָחוֹק אֱמוּנָה אֹמֶן. Am richtigsten und der zweiseitigen Bedeutung des betreffenden

Handelns am entsprechendsten würde es durch wahrheitsvoll resp. zuverlässig zu übersetzen sein, vgl. Deut. 25, 15: *στάθμιον ἀληθινὸν καὶ δίκαιον ἔσται σοι, καὶ μέτρον ἀληθινὸν καὶ δίκαιον ἔσται σοι* = שָׁלֵם, was an die Bedeutung echt anküpft, *ἀργύριον ἀλ.* u. a., s. oben.

Hieran schließt sich dann **c)** die in der Prof.-Gräc. fast ganz ungebräuchliche Verwendung des Wortes als Epitheton von Personen, deren Zuverlässigkeit bezeichnet werden soll (nicht zu verwechseln mit den unter a gehörigen Fällen, in welchen eine prädikative Bezeichnung von Personen gewertet werden soll, wie *ἀλ. φίλος* u. a.), wofür nur Xen. An. 1, 9, 17 angeführt werden kann: *στρατεύματι ἀληθινῷ ἐχρήσατο, καὶ γὰρ στρατηγοὶ καὶ λοχαγοὶ οὐ χρημάτων ἕνεκα πρὸς ἐκεῖνον ἔπλευσαν, ἀλλ' ἐπεὶ ἔγνωσαν κερδαλεώτερον εἶναι Κύρῳ καλῶς πειθαρχεῖν ἢ τὸ κατὰ μῆνα κέρδος.* So bei den LXX Sach. 8, 3: *κληθήσεται ἡ Ἱερουσαλὴμ πόλις ἀληθινή,* עִיר הָאֱמֶת, Stadt der Treue, wie Hitzig, Ewald, Bredenkamp den hebr. Ausdruck erklären, während Köhler = sichere Stadt, wie es jedoch die LXX, ihrem sonstigen Gebrauch von *ἀληθινός* nach zu rechnen, nicht gefaßt haben. Jes. 38, 3: *ἐπορεύθην ἐνώπιόν σου μετὰ ἀληθείας ἐν καρδίᾳ ἀληθινῇ,* בֶּאֱמֶת וּבְלֵב שָׁלֵם, mit ganzem, ungeteiltem, aufrichtigem Herzen. So entspricht es im Buch Hiob mehrfach יָשָׁר, 2, 3: *ἄνθρωπος ἄκακος, ἀληθινός, ἄμεμπτος, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς κακοῦ.* 4, 7 u. 8, 6 parallel *καθαρός.* 17, 8 parallel *δίκαιος* und gegenüber *παράνομος.* Vgl. 6, 25: *φαῦλα ἀληθινοῦ ῥήματα* = יֹשֶׁר. 27, 17: *ταῦτα πάντα δίκαιοι περιποιήσονται, τὰ δὲ χρήματα αὐτοῦ ἀληθινοὶ καθέξουσιν* = נָקִי. Da *ἀληθινός* nicht an *ἀληθής,* sondern an *ἀλήθεια* anzuschließen ist, so wird dieser Gebrauch an *ἀλήθεια* = Wahrhaftigkeit anzuknüpfen sein. Insbesondere ist es Epitheton Gottes in demselben Sinne, in welchem von seiner *ἀλήθεια* geredet wird sowohl in seinen Gnadenerweisungen wie in seinen Gerichten, also = voller Wahrhaftigkeit und daher zuverlässig; bei den LXX nur selten; Ex. 34, 6: *κύριος ὁ θ̅ς̅ οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινὸς καὶ δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ἔλεος,* vgl. Ps. 86, 15 = אמת. Jes. 65, 16: *εὐλογήσουσι τὸν θ̅ν̅ ἀληθινὸν καὶ οἱ ὀμνύντες … ὀμοῦνται τὸν θ̅ν̅ τὸν ἀλ.* = אָמֵן. Daß die an diesen Stellen ins Auge gefaßte Treue nur eine Seite des Begriffes ist, erhellt aus dem gleichen Gebrauch in den Apokr., wo 3 Mcc. 2, 11: *πιστὸς εἶ καὶ ἀλ.* an die Treue Gottes gegen sein Volk gedacht ist, welche 6, 18: *ὁ μεγαλόδοξος παντοκράτωρ καὶ ἀλ.* (vgl. V. 17) sich zugleich im Gerichte über dessen Feinde erweist, während 1 Esr. 8, 88: *κύριε τοῦ Ἰσραήλ, ἀληθινὸς εἶ* vgl. mit V. 89 an das Strafgericht über Israel gedacht ist, vgl. Gebet Asarj. 7 (s. o.). Im N. T. ist Apok. 3, 7: *τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαυείδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει* offenbar an beides zu denken, an die wahrheitsvolle und zuverlässige Bewährung Gottes in Gericht und Gnade, und ebenso 3, 14: *ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός,* vgl. mit V. 15. An den beiden übrigen Stellen der Apok. verhält es sich nicht anders; 6, 10: *ἕως πότε ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀλ. οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν κτλ.* 19, 11: *πιστὸς καὶ ἀλ. καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ.* Im Ev. Joh. 7, 28: *ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε* bezeichnet Christus den Vater als den, der für ihn eintritt und Glauben fordert, so daß hier wie 1 Joh. 5, 20: *οἴδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινὸν καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ι̅υ̅ Χ̅ῳ̅* die heilsmäßige Seite in den Vordergrund tritt, ohne daß es jedoch durch treu zu übersetzen wäre; es ist der Gott, der sich in Wahrhaftigkeit bewährt durch die Sendung Christi. Wenn der Satz nun schließt: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θ̅ς̅ καὶ ζωὴ αἰώνιος*

und dies nicht als eine bloße Wiederholung aufzufassen ist, sondern, wie der Zusatz *καὶ ζ. α.* zeigt, als ein abschließendes Ergebnis des Gesagten, so dürfte hier in naheliegendem Übergang *ὁ ἀ. θς* gemeint sein wie Joh. 17, 3, = der Gott, der wahrhaftig Gott ist, der allein dem Begriffe Gottes wirklich entspricht. (Hebr. 9, 14 ist die von Lchm. aufgenommene Lesart: *λατρεύειν τῷ θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ* von Tdf. Tr. W. aufgegeben.)

Außer Luc. 16, 11. 1 Thess. 1, 9. Hebr. 8, 2; 9, 24; 10, 22 findet sich *ἀληθινός* nur in den johann. Schriften.

Ἀληθεύω, ein *ἀληθής* sein und als solcher handeln, vgl. *δουλεύω*, *θεραπεύω*, *βασιλεύω*, also = Wahrhaftigkeit üben, wahrhaftig sein, der Wahrheit entsprechen: Plut. Them. 18: *ἀληθεύων λέγεις*. Meist gegenüber *ψεύδεσθαι*, = die Wahrheit reden. Selten in der bibl. Gräc., in welcher es einmal (s. u. 2) trans. gebraucht wird = wahr machen (vgl. *βασιλεύειν τινά*).

1) intrans. **a)** die Wahrheit reden, Gen. 42, 16: *ἕως τοῦ φανερὰ γενέσθαι τὰ ῥήματα ὑμῶν εἰ ἀληθεύετε ἢ οὔ* = יִבָּחֲנוּ דִּבְרֵיכֶם הַאֱמֶת אִתְּכֶם. Prov. 21, 3: *ποιεῖν δίκαια καὶ ἀληθεύειν ἀρεστὰ παρὰ θεῷ*, wo das hebr. umfassender ist: עֲשֹׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט; die Übersetzung dürfte nicht nach der sonstigen biblischen Verbindung von *ἀλήθεια* und *δικαιοσύνη* zu erklären sein, sondern nach Analogie des prof. Sprachgebrauchs, wenn *ἀλήθεια* = Wahrhaftigkeit, s. *ἀλήθεια* A, d. Gen. 20, 16: *πάντα ἀλήθευσον* = rede in allem die Wahrheit, erklärende Wiedergabe des nicht verstandenen וְאֵת־כֹּל וְנֹכָחַת. Im N. T. Gal. 4, 16: *ἀληθεύων ὑμῖν*. Eph. 4, 15: *ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ*, vgl. V. 14: *πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης*. **b)** = wahr sein, Sir. 31, 4: *ἀπὸ ἀκαθάρτου τί καθαρισθήσεται καὶ ἀπὸ ψεύδους τί ἀληθεύσει;* = was kann reines vom unreinen kommen, und vom falschen, was kann wahr sein? So vielleicht, jedoch nicht notwendig Xen. An. 7, 7, 25: *πιστευθεὶς ἀληθεύσειν ἃ ἔλεγες*, sowie (s. Wahl, Clavis apocr. s. v.) Aristot. Metaphys. 3, 4. 5: *λόγοι ἀληθεύουσι*. **2)** trans. = wahr machen, nur Jes. 44, 26: *ἱστῶν ῥῆμα παιδὸς αὐτοῦ καὶ τὴν βουλὴν τῶν ἀγγέλων ἀληθεύων* = שׁלם Hiph. Auch Gen. 20, 16 (s. o.) könnte so gefaßt werden.

Ἄλλος, *η*, *ο*, der andere; bezeichnet numerische Verschiedenheit, wogegen *ἕτερος* qualitativ Anderes bezeichnet. Vgl. Gal. 1, 6. 7: *εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο*, ein anderes Evangelium, welches doch kein anderes Evangelium ist, vgl. S. 34.

Ἀλλάσσω, Aor. 1 *ἤλλαξα*, Fut. 2 Pass. *ἀλλαγήσομαι*, von dem in Prosa gewöhnlichen Aor. 2 *ἠλλάγην*. = ändern, Act. 6, 14: *ἀλλάξει τὰ ἔθη*. Vgl. Jes. 24, 5: *παρέβησαν τὸν νόμον καὶ ἤλλαξαν τὰ προστάγματα κυρίου*. = חלף. Gen. 31, 7; 35, 2; 41, 14. 2 Sam. 12, 20. Dan. 4, 13. Gal. 4, 20: *τὴν φωνήν*, von Meyer auf V. 16 bezogen, die Sprache, die Paulus bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien (Act. 18, 23) geführt. Allein obwohl diese Erklärung möglich ist, scheint doch der Sprachgebrauch wie der Zusammenhang für eine andere zu sprechen. Nämlich aus *ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν* geht hervor, daß Paulus nicht weiß, wie er zu ihnen reden soll, und welcher Ton den Umständen angemessen. Wetstein verweist auf 1 Cor. 4, 21. 2 Cor. 10, 1. 10 und führt als Parallelen des prof. Sprachgebrauchs an Artemid. II, 20: *κόραξ δὲ μοιχῷ καὶ κλέπτῃ προσεικάζοιτ' ἂν — διὰ τὸ πολλάκις*

ἀλλάσσειν τὴν φωνήν. IV, 59: τὰ πολλαῖς χρώμενα φωναῖς — ὡς κόραξ κτλ. Aus diesen Stellen erhellt, daß der für solche Erklärung geforderte Zusatz πρὸς τὴν χρείαν, der mit Act. 28, 10 nicht belegt werden kann, überflüssig ist, ebenso πρὸς τὸ συμφέρον 1 Cor. 12, 7. — Verwandeln 1 Cor. 15, 51. 52. Hebr. 1, 12. Vgl. Ps. 102, 27. Jes. 40, 31; 41, 1 = חָלַף. — Vertauschen Röm. 1, 23: τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου κτλ., vgl. das Med. = etwas gegen etwas für sich austauschen, Thuc., Plat. u. Spät., LXX Jer. 2, 11: εἰ ἀλλάξωνται ἔθνη θεοὺς αὐτῶν, καὶ οὗτοι οὐκ εἰσὶ θεοί· ὁ δὲ λαός μου ἠλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ, ἐξ ἧς οὐκ ὠφεληθήσονται. Ps. 106, 20: ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου = הֵמִיר בְּ. Jer. 13, 23: εἰ ἀλλάξεται Αἰθίοψ τὸ δέρμα αὐτοῦ; = הָפַךְ. Mit ἐν noch Soph. Antig. 944. 45: ἔτλα καὶ Δανάας οὐράνιον φῶς ἀλλάξαι δέμας ἐν χαλκοδέτοις αὐλαῖς· sonst Dat. vgl. Ex. 13, 13. Lev. 27, 10. 33 u. ö. in der Prof.-Gräc. Häufig der Genet., auch τί ἀντί τινος bei Plato und Eurip. Bleibt das Obj. dasselbe und ändert nur seine Erscheinung, so wird meist εἰς gesetzt, cf. Plat. Rep. 2, 380 D.

Ἀντάλλαγμα, von ἀνταλλάσσω, umtauschen, dagegen tauschen, häufiger Med. = für sich eintauschen, τί τινος, Eur., Dem.,; Prov. 6, 35: οὐκ ἀνταλλάξεται οὐδενὸς λύτρου τὴν ἔχθραν, οὐδὲ μὴ διαλυθῇ πολλῶν δώρων = נשׂא כֹפֶר; 3 Mcc. 2, 32. Sir. 46, 12: ἀντικαταλλάσσομαι. Dieses letztere Wort heißt sowohl kaufen, für sich eintauschen, als verkaufen, je nach dem Zusammenhange, z. B. Plut. Mor. 1064, A: τῆς φρονήσεως ἀντικαταλλάττονται τὴν ὑγείαν = kaufen; dagegen Hrdn. 2, 6, 9: μεγάλων μισθῶν τὴν εἰρήνην ἀντικαταλλάσσονται = verkaufen; die Grundbedeutung ist also das eine mit dem andern vertauschen. Ἄλλαγμα dagegen ist in der Regel a) das gegen etwas Getauschte als der Preis, gegen den etwas eingetauscht oder getauscht wird; 1 Kön. 21, 2: δώσω σοι ἀργύριον ἀντάλλαγμα ἀμπελῶνός σου τούτου (Vatic. ἄλλαγμα). Jer. 15, 13. Hiob 28, 15 = מְחִיר, welches sonst = ἄλλαγμα. Sir. 6, 15: φίλου πιστοῦ οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα. 26, 14: οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα πεπαιδευμένης ψυχῆς. Ebenso Mtth. 16, 26: τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; also hier der Preis, um den eingetauscht wird, Ersatz, Lösegeld. Marc. 8, 37. Dagegen ist b) Sir. 44, 17: Νῶε εὑρέθη τέλειος, δίκαιος, ἐν καιρῷ ὀργῆς ἐγένετο ἀντάλλαγμα· διὰ τοῦτο ἐγενήθη κατάλειμμα τῇ γῇ, διὰ τοῦτο ἐγένετο κατακλυσμός die Vorstellung die, daß Noah es war, um dessentwillen die übrige Welt hingegeben wurde; also = das, was eingetauscht wurde um den Preis der übrigen Welt. Nur der Zusammenhang entscheidet über die Vorstellung. An den beiden neutest. Stellen, in denen es sich wie λύτρον mit dem Begriff der Sühne berührt, steht es in der ersteren Bedeutung; vgl. Ps. 49, 8: οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίλασμα ἑαυτοῦ = כֹּפֶר, welches Jes. 43, 4. Am. 5, 12 = ἄλλαγμα (jedoch Am. 5, 12 Vatic. ἀντάλλαγ.). Jes. 43, 3: ἐποίησα ἄλλαγμά σου Αἴγυπτον καὶ Αἰθιοπίαν, καὶ Σοήνην ὑπὲρ σοῦ, vgl. V. 4. Es wird hierdurch bestätigt, daß Genugthuung und Stellvertretung wesentlich zum biblischen Begriff der Sühne gehören, womit freilich über Sinn und Inhalt dieser Begriffe noch nichts gesagt ist. Vgl. λύτρον, ὑπόδικος. Ferner vgl. ἀνταλλαγή, Tausch, Ep. ad Diogn. 9, 5: ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς ... ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν δικαίῳ ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολλοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ.

Ἀπαλλάσσω, Aor. ἀπήλλαξα, Perf. Pass. ἀπήλλαγμαι, ursprünglich entweder: aus einem Zustande hinweg in einen anderen versetzen, also zunächst nur eine Verstär-

kung von *ἀλλάσσω*, oder es verhält sich zu diesem, wie wegwenden, abwenden zu wenden. Eigentlich durch Trennung ändern, also eine bestehende Verbindung trennen und die Teile in einen anderen Zustand, ein anderes Verhältnis setzen. LXX = סיר Hiph. hinwegthun, Hiob 9, 34. Jer. 32, 31; aufgeben, aufheben Hiob 27, 5; 34, 5; = סר Hiph., abwenden, Hiob 3, 10. Außerdem noch Hiob 9, 12 = חתף. 1 Sam. 14, 29 = עכר. Ex. 19, 22 = פרץ. Hiob 10, 19; 7, 15. Jes. 10, 7, wo die Übersetzung dem Grundtexte nicht entspricht. Sehr häufig in der Prof.-Gräc., je nach dem Kontext = ablegen, weglegen, losmachen, fortschaffen, befreien. Im N. T. das Aktiv nur Hebr. 2, 15: *ἵνα ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου ἔνοχοι ἦσαν δουλείας* = befreien, erlösen. So häufig in der Prof.-Gräc. in den Verbindungen *ἀπαλλάττειν φόβου, δέους κτλ.* Hebr. 2, 15 ist der Genet. *δουλείας* selbstverständlich nicht mit *ἀπαλλ.* zu verbinden, sondern mit *ἔνοχοι*. Das Passiv = befreit werden, loskommen, Luc. 12, 58: *ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ*, sc. *τοῦ ἀντιδίκου*. Hier steht *ἀπαλλάττειν* als term. techn., als welcher es gebraucht wird, um die Befriedigung des Klägers von seiten des Verklagten, namentlich des Kreditors durch den Debitor, zu bezeichnen, das Pass. auch von dem Schuldigen, sofern er durch eine zwischen ihm und dem Kläger stattfindende Übereinkunft von demselben vor Eingehung des Rechtsspruches loskommt, vgl. Kypke z. d. St. S. Mtth. 5, 25: *ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ*. V. 24: *διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου*. Namentlich vgl. Xen. Mem. 2, 9, 6, wo es in beiden Beziehungen angewandt wird: *Ὁ δὲ συνειδὼς αὑτῷ πολλὰ καὶ πονηρὰ παντ' ἐποίει, ὥστε ἀπαλλαγῆναι τοῦ Ἀρχεδήμου. ὁ δὲ Ἀρχέδημος οὐκ ἀπηλλάττετο, ἕως τόν τε Κρίτωνα ἀφῆκε. Ἀφιέναι* bezeichnet der Verhaftung entlassen, lossprechen; Zeun. z. d. St.: „*ἀπαλλάττειν*, velut h. l. *ἀπαλλάττεσθαι*, dicitur accusator qui actionem deponit et accusationem non persequitur; *ἀφιέναι* idem dicitur accusator, cum reum criminibus objectis liberat et absolvit; quod majus est.“ So unter Berufung auf Harpokration bei Suidas: *ἀφεὶς καὶ ἀπαλλάξας· τὸ μὲν ἀφείς, ὅταν ἀπολύσῃ τίς τινα τῶν ἐγκλημάτων, ὧν ἐνεκάλει αὐτῷ· τὸ δὲ ἀπαλλάξας, ὅταν πείσῃ τὸν ἐγκαλοῦντα ἀποστῆναι καὶ μηκέτι ἐγκαλεῖν*. — Das Med. = sich abwenden, entweichen, Act. 19, 12: *ὥστε — ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους* (bei Hippokr. öfter *ἀπαλλάσσω τὴν νόσον* oder *τῆς νόσου* von der Thätigkeit des Arztes.) Die pass. Fassung, wie nach Plat. Eryx. 401, C: *εἰ αἱ νόσοι ἀπαλλαγείησαν ἐκ τῶν σωμάτων καὶ μὴ γίγνοντο παντάπασιν ἢ γιγνόμεναι παραχρῆμα ἀπαλλάττοιντο* Grimm vorschlägt, ist durch das im Kontext folgende Med. *ἐκπορεύεσθαι* ausgeschlossen. Auch das Activum wird intrans. gebraucht = sich entfernen, davonkommen, zunächst ohne Angabe eines Verhältnisses, z. B. *κακῶς* u. ähnl. sodann mit dem Genet., z. B. *βίου* = abscheiden, oder *ἀπό τινος* Hrdt. 1, 16; si Ex. 19, 22: *μήποτε ἀπαλλάξῃ ἀπ' αὐτῶν κύριος*.

Διαλλάσσω, Aor. 2 Pass. *διηλλάγην*, **a)** zwischen mehreren Objekten eine Än derung vollziehen, umtauschen, mit einander vertauschen, Weish. 19, 18, in den selben Verbindungen wie *ἀλλάσσειν* z. B. *χώραν, ἐσθῆτα κτλ.*, vollständig *τινί τι ἀν τινος*. **b)** Übertragen *τινά τινι, πρός τινα*, versöhnen; z. B. Thuc. 8, 89: *ἐλ πίδας ὅτι πολλὰς ἔχει κἀκείνοις τὸ στράτευμα διαλλάξειν*. Plut. Them. 6: *διαλλάξε τὰς πόλεις ἀλλήλαις*. Xen. de vect. 5, 8: *ἔστι μὲν γὰρ πειρᾶσθαι διαλλάττειν τὰ πολεμούσας πρὸς ἀλλήλας πόλεις, ἔστι δὲ συναλλάττειν, εἴ τινες ἐν αὐταῖς στασιάζουσιν*. Der Accus. bezeichnet denjenigen, der gewonnen oder umgestimmt werden sol der Dat. den, zu dessen Gunsten die Versöhnung geschieht. Auch *τινὰ καί τινα* Xe Hell. 1, 6, 7: *διαλλάξειν Ἀθηναίους καὶ Λακεδαιμονίους*. Sowohl bei wechse

seitigem als bei einseitigem Hader, vgl. die oben angeführten Stellen, sowie Eur. Hel. 1235: *διαλλάχθητί μοι·* 1236: *μεθίημι νεῖκος τὸ σόν.* Isocr. Nicocl. 33, D: *διαλλάττομαι πρός σε περὶ τούτου.* Vgl. Tholuck zu Mtth. 5, 24: *διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου* (mediales Passiv, s. Krüger 52, 6), vgl. V. 23: *ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατά σου*, sowie Luc. 12, 58 unter *ἀπαλλάσσω.* Richt. 19, 3 nach dem Alex.: *τοῦ λαλῆσαι ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῆς διαλλάξαι αὐτὴν ἑαυτῷ καὶ ἀπαγαγεῖν αὐτὴν πάλιν πρὸς αὐτόν*, was der Vatic. entsprechend dem hebr. הָשִׁיב zusammenfaßt *ἐπιστρέψαι αὐτὴν αὐτῷ*, vgl. 1 Esr. 4, 31: *κολακεύει αὐτὴν ὅπως διαλλαγῇ αὐτῷ.* 1 Sam. 29, 4: *ἐν τίνι διαλλαγήσεται οὗτος τῷ κυρίῳ αὐτοῦ;* = יִתְרַצֶּה, sich gefällig zeigen. Ferner vgl. Fritzsche zu Röm. 5, 10 gegen die Behauptung Tittmanns (De synon. N. T. p. 102), *διαλλ.* stehe bei wechselseitiger, *καταλλ.* bei einseitiger Feindschaft. Beide Verba stehen in beiden Fällen, nur ist *καταλλ.* in der spät. Gräc. häufiger und unterscheidet sich von *διαλλ.* lediglich darin, daß bei gleicher Konstruktion das Verhältnis des Accus. auch das umgekehrte sein kann. (In dem Sinne wie Hiob 12, 20. 24 = סור Hiph. u. Hiob 5, 12 = פרר Hiph., wie sonst *ἀπαλλάσσειν* gebraucht wird, scheint es in der Prof.-Gräc. nicht vorzukommen.)

Μεταλλάσσω, Aor. 1 *μετήλλαξα*, umtauschen, umwandeln. Röm. 1, 25: *τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει.* 26: *τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν.*

Καταλλάσσω, **a)** vertauschen, austauschen, Jer. 48, 39: *πῶς κατήλλαξε; πῶς ἔστρεψε νῶτον Μωάβ; ᾐσχύνθη καὶ ἐγένετο Μωὰβ εἰς γελῶτα.* So selten in der Prof.-Gräc., in welcher diese Bedeutung sich fast nur im Med. erhalten hat = sich etwas eintauschen, austauschen, Plat., Hrdt. u. a. **b)** mit persönlichem Obj. = ausgleichen, versöhnen, z. B. Hrdt. 5, 29: *κατήλλαξαν δὲ σφέας ὧδε οἱ Πάριοι.* So Hrdt. 6, 108, 3; 7, 154, 2. Aristot. Oec. 2, 15: *κατήλλαξεν αὐτοὺς πρὸς ἀλλήλους.* Das Verhältnis der Parteien (nicht bloß einer Partei) ist je nach dem Zusammenhang zu bestimmen. — So in der bibl. Gräc. nur 2 Cor. 5, 18: *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χυ.* V. 19: *θεὸς ἦν ἐν Χῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.* Daß es hier eine Umstimmung der Menschen in ihrer Gesinnung gegen Gott besage, wird man nicht mit dem V. 20 folgenden Pass. *καταλλάγητε τῷ θεῷ* beweisen können (s. unten). Das *ἦν ἐν Χῷ καταλλάσσων κ. τ.* weist auf das geschichtliche Faktum V. 21 hin, und statt *ἦν* müßte es *ἐστίν* heißen, wenn *καταλλάσσειν κόσμον* die Umstimmung, Bekehrung der Welt bezeichnen sollte; daß aber Gott die Welt mit sich versöhnen d. i. bekehren wollte, als er Christum hingab, wie Hofm. annimmt, kann *ἦν καταλλάσσων* nimmermehr heißen. Vielmehr zeigt das *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα* deutlich, wer als *ἀντίδικος* (s. u. *ἀπαλλάσσω*) gedacht ist, und diese Frage muß zuerst entschieden werden; dann erst ergiebt sich, was *καταλλάσσων* hier bezeichnet resp. ob es von einer Umstimmung der Menschen gegen Gott stehe oder nicht. Gott ist es, der einen Ausgleich, ein Friedensverhältnis herstellt dadurch, daß er aufgiebt, was er wider die Welt hat; nicht auf das, was die Menschen wider Gott haben, sondern was Gott wider die Menschen hat, kommt es an, und die Versöhnung geschieht durch Aufhebung dieser Rechtsforderung, welche dem Friedensverhältnis im Wege steht. In Christo ist Gott nicht mehr wider uns, sondern für uns. Die Sachlage ist genau wie Mtth. 5, 23. 24: *ἐὰν μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ … διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου.* Weder ist an eine Umstimmung beider, sowohl Gottes wie der Menschen, noch an eine

Umstimmung der Menschen allein zu denken, sondern nur an eine Änderung des zwischen beiden bestehenden Verhältnisses durch Aufhebung der Ansprüche dessen, auf dessen Schädigung bzw. Ansprüche es allein ankommt. Dagegen spricht ebenso wenig hier das Pass. in V. 20, wie das Pass. *διαλλάγηθι* Mtth. 5, 24, welches ebenfalls nicht auf eine Umstimmung der Gesinnung geht, sondern auf eine Aufhebung des durch Versündigung gesetzten Schuldverhältnisses. Eben diese Sachlage ist entscheidend. Anderwärts kann es sich um eine Gesinnungsänderung handeln, hier ergiebt der Kontext, daß ein durch Versündigung gesetztes Schuld- und also Rechtsverhältnis, weil gestörtes Gemeinschaftsverhältnis vorliegt. Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß das Verhältnis zwischen Gott und Menschen kein Rechtsverhältnis sei. Bei dieser dogmatischen Instanz wird übersehen, daß die Störung durch die Sünde das Gemeinschaftsverhältnis zu einem Rechtsverhältnis degradiert, welche Degradation durch das Verhalten oder die That Gottes wieder aufgehoben wird. Aus dem Pass. V. 20 ist an und für sich keine Entscheidung zu erholen. Dasselbe wird in der Prof.-Gräc. häufiger gebraucht als das Act. = sich versöhnen. Welcher Art aber die Versöhnung ist, ob ein Ausgleich gegenseitiger Verstimmung, oder gegenseitiger Forderung, oder ein Aufgeben der eigenen Verstimmung oder eine Befriedigung des Widerparts u. s. w. kann unter allen Umständen nicht aus dem Worte selbst, sondern nur aus dem Zusammenhang erschlossen werden, und man muß sich vor der Beeinflußung der Vorstellung durch den deutschen Sprachgebrauch hüten. So ist Xen. An. 1, 6, 1: *Ὀρόντης — ἐπιβουλεύει Κύρῳ καὶ πρόσθεν πολεμήσας, καταλλαγεὶς δὲ* die Feindschaft des Orontes gegen Cyrus gemeint, welche eine Zeit lang geruht hat. Ebenso 2 Mcc. 1, 5: *ἐπακούσαι ὑμῶν τῶν δεήσεων καὶ καταλλαγείη ὑμῖν καὶ μὴ ὑμᾶς ἐγκαταλίποι ἐν καιρῷ πονηρῷ* die Gesinnung Gottes (eine Ausdrucksweise, die dem biblischen Sprachgeiste wie dem biblischen Vorstellungskreise durchaus entgegengesetzt ist, s. u. *ἱλάσκομαι*). Desgl. 2 Mcc. 7, 33: *πάλιν καταλλαγήσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις.* 8, 29: *κοινὴν ἱκετείαν ποιησάμενοι τὸν ἐλεήμονα κύριον ἠξίουν εἰς τέλος καταλλαγῆναι τοῖς αὐτοῦ δούλοις.* Jos. Ant. 6, 7, 1: *ὁ Σαμούηλος ... δ' ὅλης νυκτὸς παρακαλεῖν ἤρξατο τὸν θεὸν καταλλάττεσθαι τῷ Σαούλῳ καὶ μὴ χαλεπαίνειν. ὁ δὲ τὴν συγγνώμην οὐκ ἐπένευσεν εἰς τὸν Σάουλον αἰτουμένῳ τῷ προφήτῃ, λογισάμενος οὐκ εἶναι δίκαιον ἁμαρτήμασι χαρίζεσθαι παραίτησιν.* Cf. Hrdt. 1, 61, 2: *καταλλάσσετο τὴν ἔχθρην τοῖσι στρατιώτῃσι.* Eurip. Iph. Aul. 1151. Dagegen wechselseitige Versöhnung ist gemeint Hrdt. 7, 145, 1: *καταλλάσσεσθαι τάς τε ἔχθρὰς καὶ τοὺς κατ' ἀλλήλους ἐόντας πολέμους.* Thuc. 4, 59, 3: *τὰ γὰρ ἴδια ἕκαστοι εὖ βουλευόμενοι δὴ τό τε πρῶτον ἐπολεμήσαμεν καὶ νῦν πρὸς ἀλλήλους δι' ἀντιλογιῶν πειρώμεθα καταλλαγῆναι,* wir versuchen, unsere Ansprüche aneinander bestreitend, uns zu versöhnen, vertragen. Ibid. 61, 2: *ἃ χρὴ γνόντας καὶ ἰδιώτην ἰδιώτῃ καταλλαγῆναι καὶ πόλιν πόλει καὶ πειρᾶσθαι κοινῇ σώζειν τὴν πᾶσαν Σικελίαν.* 6, 89, 2: *ὑμεῖς πρὸς Ἀθηναίους καταλλασσόμενοι.* Wiederum einseitig, aber in entgegengesetztem Sinne wie oben ist es gemeint Plat. Rep. 8, 566, E: *ὅταν δέ γε πρὸς τοὺς ἔξω ἐχθροὺς τοῖς μὲν καταλλαγῇ, τοὺς δὲ καὶ διαφθείρῃ,* d. h. er verträgt sich mit den einen seiner Widersacher, daß sie Frieden halten. Ebenso Plat. Ep. 7, 350, E: *εἰ Διονύσιος ἀπέδωκε τὰ χρήματα Δίωνι ἢ καὶ παντάπασι κατηλλάγη.* Jos. Ant. 5, 2, 8: *χαλεπῶς δὲ φέρων ὁ ἀνὴρ ἐπὶ τῷ ἔρωτι ἧκε πρὸς τοὺς πενθεροὺς καὶ διαλυσάμενος τὰς μέμψεις καταλλάττεται πρὸς αὐτήν,* d. h. nicht er wendet seine Gunst ihr, sondern ihre Gunst sich zu. Es erhellt, daß nur der Zusammenhang ergeben kann, welcher Art die Versöhnung ist, ob das Subj. von *καταλλάσσεσθαι* sein eigenes Verhalten oder das des Obj. ändert oder ob ein beiderseitiges Mißverhältnis zu ändern ist.

ob der Vertrag erforderlich ist, weil der Zwiespalt beiderseitig ist oder ob er einseitig von seiten des Subj. selbst oder von seiten des Obj. gestört oder gefährdet ist. 1 Cor. 7, 11 wird dem Weibe geboten: *γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι. ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω.* Da sofort folgt *καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι*, so handeln die Worte *ἢ τῷ ἀ. καταλλ.* von dem Verhalten der Frau, die sich getrennt hat, und fordern, daß sie ihrerseits die Trennung aufhebe und Abstand nehme von dem, was sie, wenn auch wahrscheinlich mit Recht, wider den Mann hat. Vgl. Harleß, Ehescheidungsfrage, S. 78. 2 Cor. 5, 20 liegt das Verhältnis entgegengesetzt. V. 19: *θεὸς ἦν ἐν Χῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς κτλ.* kann, wie der Zusatz *μὴ λογιζόμενος* zeigt (s. o.), unmöglich etwas anderes besagen, als daß Gott aufgab, was er wider die Welt hatte, daß er ein Friedensverhältnis der Welt zu ihm herstellte dadurch, daß er von seinen Forderungen Abstand nahm (an eine Umwandlung der Gesinnung Gottes, eine in Gott sich vollziehende Wandlung ist deshalb noch immer nicht zu denken). Dann aber ist das Pass. V. 20: *καταλλάγητε τῷ θεῷ* hiernach zu erklären nicht als eine Aufforderung an die Menschen, ihre Mißstimmung gegen Gott fahren zu lassen, sondern als eine Aufforderung in dies von Gott hergestellte Friedensverhältnis einzutreten oder sich versöhnt sein zu lassen mit Gott, vgl. Röm. 5, 11: *δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*, sowie Röm. 11, 5. Die Situation ist ganz die gleiche, das Verhältnis der Parteien ganz dasselbe, wie Mtth. 5, 24: *διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου*, vgl. 1 Sam. 29, 4: *ἐν τίνι διαλλαγήσεται οὗτος τῷ κυρίῳ αὐτοῦ*, nur mit dem Unterschiede, daß das Subj. nicht mehr für die Aufhebung der ihm entgegenstehenden, von ihm verletzten Ansprüche Gottes oder seiner Verschuldung zu sorgen hat, da dies von Gott selbst übernommen ist. Der Imperativ des pass. Aor. *καταλλάγητε* hat seines gleichen an *σώθητε* Act. 2, 40. Das Friedensverhältnis ist von dem Gott aus hergestellt, der die Sünden nicht zurechnet und zu diesem Zwecke Christum für uns zur Sünde gemacht hat. Nunmehr ist es Aufgabe der Menschen, sich auch ihrerseits in diesem Friedensverhältnis zu wollen, in Frieden sein zu wollen mit dem gnädigen Gotte, daher der Imperativ. Bestärkt wird dieses Ergebnis durch die andere Stelle, an der Paulus die durch Begnadigung resp. Rechtfertigung in ein Friedensverhältnis mit Gott gekommenen als *καταλλαγέντες* bezeichnet Röm. 5, 10: *εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*, vgl. V. 9: *πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.* V. 11: *δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.* Vgl. unter *ὀργή*. Die beiden Ausdrücke *δικαιωθέντες* und *καταλλαγέντες*, *δικαιωθῆναι* und *καταλλαγῆναι* sind nicht identisch; *δικαιωθῆναι* weist auf die Aufhebung der Schuldforderung, die Lossprechung von der Schuld hin; diese ist das Mittel, durch welches das *καταλλαγῆναι*, nicht die Herstellung des Friedensverhältnisses *(καταλλάσσειν)*, sondern das Stehen in diesem Friedensverhältnis *(καταλλαγῆναι)*, in welchem wir Gott nicht mehr wider uns haben, zu stande gekommen ist, weshalb auch der Apostel aus dem *καταλλαγῆναι* noch mehr folgert, als aus dem *δικαιωθῆναι*. *Καταλλαγέντες* sind die *δικαιωθέντες*, sofern *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ*, d. i. die Liebe, nicht die wir zu Gott haben, sondern die Gott zu uns hat, *ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*, V. 5. Wie übereinstimmend die Verhältnisse mit 2 Cor. 5, 18. 19 liegen, zeigt das voraufgehende *δικαιωθέντες*, welches ebenso wie dort *μὴ λογιζόμενος κτλ.* anzeigt, auf wessen Seite das Recht und auf welcher das Unrecht liegt, also um was für eine Versöhnung es sich handelt, wenn Gott sie durch Aufhebung der Schuld herstellt; vgl. auch das *σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς* V. 9. Daß die Menschen als *ἐχθροί*, und zwar im aktiven Sinne als Widersacher Gottes erscheinen Röm. 5, 10; 8, 7,

spricht nicht dagegen, sondern dafür, denn nun erscheint die Versöhnung als das Gegenteil dessen, was wir als Widersacher Gottes zu erwarten haben; s. u. ἐχθρός. Auch vgl. Jos. Ant. 3, 15, 2: Μωϋσῆν παρεκάλει καταλλάκτην αὐτῶν γενέσθαι πρὸς τὸν θν̄. So ergiebt sich, daß für beide Stellen gilt, was Hofmann treffend zu Röm. 5, 10 sagt: es ist Herstellung in ein Verhältnis zu Gott, wo wir ihn nicht mehr wider uns haben und nicht Herstellung in ein Verhalten zu ihm, wo wir nicht mehr wider ihn sind. Bedürfte es noch eines weiteren Beweises für diese Auffassung, so wäre derselbe Col. 1, 21 gegeben, s. unter ἀποκαταλλάσσω. — Die entgegengesetzte Auffassung hat Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung II, 230 ff.) trotz ihrer grundlegenden Bedeutung für sein System weder sprachlich noch exegetisch zu beweisen versucht. — Vgl. Fritzsche zu Röm. 5, 10.

So bezeichnet καταλλάσσειν die neutest. göttliche Heilsthat insofern, als Gott selbst durch eigene Übernahme und Dargabe der Sühne (2 Kor. 5, 21) ein Friedensverhältnis zwischen sich und der Menschheit herstellt, welches durch die Sünde zum Rechtsverhältnis geworden war, und in welchem Gottes Forderungen als Rechtsforderungen auf der Menschheit wie ein Bann lagen. Man denke nur an die Bedeutung und Wirkung des Gesetzes! Καταλλάσσειν ist das gerade Gegenteil des profanen ἱλάσκεσθαι, indem auch dieses in der Prof.-Gräc. = versöhnen ist, wie καταλλάσσειν, aber die Verhältnisse völlig umgekehrt liegen. Auf profanem Gebiete ist Gott oder die Gottheit das Objekt, der Mensch das Subjekt, dagegen bei καταλλάσσειν ist Gott das Subjekt, die Menschheit Objekt. Καταλλάσσειν schließt zwar nicht an und für sich, wohl aber faktisch nicht das profane, sondern das biblische ἱλάσκεσθαι, sühnen, ein und bezeichnet die durch Sühnung zu stande gekommene Versöhnung, vgl. 2 Cor. 5, 19: θεὸς ἦν ἐν Χω̄ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. V. 21: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν. Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον. Während ἱλάσκεσθαι Abwendung des sonst eintretenden göttlichen Zornes bezweckt, indem es demselben zuvorkommt, bezeichnet καταλλάσσειν, daß Gott das Gegenteil seines Zornes walten läßt, nicht strafend, sondern vergebend sich verhält, nicht die Gemeinschaft aufhebend, sondern neu begründend. Während ἱλάσκεσθαι nichts davon sagt, daß Gott es ist, der die Sühne übernommen hat, bringt καταλλάσσειν gerade dies Moment zum Ausdruck, und es ist für die erkenntnismäßige Erfassung der neutest. Heilsthatsache wichtig, sich den eigentümlichen Unterschied zwischen dem biblischen ἱλάσκεσθαι und καταλλάσσειν zu vergegenwärtigen, der darin besteht, daß in beiden Bezeichnungen ein verschiedenes Verhältnis Gottes zur Menschheit zur Erscheinung kommt. Bei καταλλάσσειν liegt das Gewicht darauf, daß Gott der Menschheit als ἀντίδικος gegenübersteht und sich doch nicht als solcher verhält, sondern dennoch ein Friedensverhältnis herstellt. Das Subj. von ἱλάσκεσθαι ist aber nicht Gott, als ἀντίδικος der Menschheit, sondern die durch Christum vertretene Menschheit. Die Einheit beider in ihrem Subj. verschiedenen Bezeichnungen tritt dann darin zu Tage, daß Gott bei beiden das entferntere Objekt ist: ἱλάσκεσθαι ἐναντὶ κυρίου κτλ.; vgl. Hebr. 2, 17: τὰ πρὸς τὸν θεόν, s. ἱλάσκεσθαι; dagegen καταλλάσσειν κόσμον τῷ θεῷ. Ebenso ist die Verschiedenheit des Obj. immerhin beachtenswert: καταλλάσσειν verträgt nur ein persönliches Obj., da es sich um persönliche Verhältnisse handelt; ἱλάσκεσθαι wird im biblischen Sprachgebrauch außer mit dem persönlichen Obj. des Sünders auch mit sachlichem Obj. — τὰς ἁμαρτίας — verbunden. Καταλλάσσειν bezeichnet die göttlicherseits geschehende Herstellung eines Friedensverhältnisses durch Aufhebung der Rechtsforderung Gottes, durch Wandlung des durch die Sünde geschaffenen Rechtsverhältnisses in ein Gemeinschaftsverhältnis, ἱλάσκεσθαι die Leistung der Sühne, durch welche diese Aufhebung vermittelt wird, und

indem *καταλλάσσειν* nun in seinem wirklichen Hergange die Aufhebung der Rechtsforderung Gottes durch die eigene Übernahme der Sühne seitens Gottes einschließt, — also die beiden 1 Joh. 4, 10 ausgedrückten Momente zusammenfaßt: *αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* —, eignet es sich speziell zum zusammenfassenden dogmatischen Ausdruck. *Καταλλάσσειν* ist wie *ἱλάσκεσθαι* Voraussetzung der Rechtfertigung (vgl. Röm. 3, 25 f. mit Röm. 5, 9. 10), nur daß es den Zusammenhang zwischen Sühne und Rechtfertigung zum Ausdruck bringt; *καταλλαγῆναι* dagegen ist die Konsequenz der Rechtfertigung, mit dieser gesetzt, denn zwischen dem *καταλλάσσειν* Gottes und unserem *καταλλαγῆναι* liegt der Glaube, welcher auf das hergestellte Friedensverhältnis eingeht. Auf altteft. Gebiete gilt nur *ἱλάσκεσθαι*, — daß Gott von seiner Forderung Abstand nimmt und die Welt mit sich versöhnt, *καταλλάσσει ἑαυτῷ*, ist durchaus neutest.; es ist der neutest. Ausdruck für das, was alttest. nur in der Symbolik der Sühne vorlag.

Καταλλαγή, ἡ, **a)** Tausch, Vertauschung, Verwechslung, Aristot. Dann auch von dem Gewinn, den der Wechsler macht oder berechnet. Hiernach ist es vielleicht an der einzigen Stelle zu erklären, an der es sich bei den LXX findet, Jes. 9, 4: *ἱμάτιον μετὰ καταλλαγῆς ἀποτίσουσιν*, wo nicht recht zu ersehen, wie die LXX den hebr. Text verstanden oder gelesen haben. **b)** Versöhnung, Dem. 1, 4: *πρὸς δὲ τὰς καταλλαγάς, ἃς ἂν ἐκεῖνος ποιήσαιτο ἄσμενος πρὸς Ὀλυνθίους, ἐναντίως ἔχει.* Aeschyl., Aristoph., Dio Chrys. Gewöhnlich aber *διαλλαγή* und *συναλλαγή*. 2 Mcc. 5, 20 bezeichnet es entsprechend dem Gebrauch von *καταλλάσσεσθαι* 1, 5; 7, 33; 8, 29 die wiedererlangte Huld Gottes, die gewandelte Gesinnung Gottes: *ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ δόξης ἐπανορθώθη.* Vgl. dazu unter *καταλλάσσω*. Bei Paulus bezeichnet es entsprechend seinem Gebrauche von *καταλλάσσειν* die göttliche Heilsthat, die Neugestaltung des Verhältnisses, in welchem die Welt zu Gott steht, sofern sie nicht mehr Obj. seines Gerichtes bleibt, er ihr nicht mehr als *ἀντίδικος* gegenübersteht. Röm. 5, 11: *τὴν κατ. λαβεῖν*. 2 Cor. 5, 18: *ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς*. V. 19: *ὁ λόγος τῆς κατ.* Röm. 11, 15: *καταλλαγὴ κόσμου* — wo die Neugestaltung des Verhältnisses der Heidenwelt zu Gott zurückgeführt wird auf die *ἀποβολή* Israels, weil eben Gott sich von Israel abwandte zur Welt der *ἔθνη*. Es handelt sich hier nicht um das Zustandekommen der *καταλλαγή* überhaupt, sondern um das Verhältnis des *κόσμος* an Stelle Israels zu Gott, um den Übergang der Heilsoffenbarung bzw. der erwählenden Liebe Gottes von Israel an den *κόσμος*. Vgl. V. 12: *πλοῦτος κόσμου*. — **c)** In der kirchl. Gräc. bezeichnet *καταλλαγή* die Aufnahme resp. Wiederaufnahme der Büßenden in die kirchliche resp. Abendmahls-Gemeinschaft, insgemein erklärt als *ἡ λύσις ἐπιτιμίων*, s. Suic. thes. s. v.

Ἀποκαταλλάσσω, Aor. 1 *ἀποκατήλλαξα*, Verstärkung von *καταλλάσσω*, vgl. Winer, § 16, 4, wieder aussöhnen, d. h. natürlich nicht abermals versöhnen, sondern s. v. a. zurückversöhnen, indem *ἀπό* die zu verlassende Situation, *κατά* die Richtung bezeichnet, vgl. *ἀποκαταλλάξαι — εἰς αὐτόν* Col. 1, 20, wie bei Thuc., Aristot. *καταλλάσσειν πρός τινα*, vgl. *ἀπαλλοτριοῦν εἰς* Hos. 9, 12. Jos. 1, 4. Von *καταλλ.* unterscheidet es sich wahrscheinlich so, daß bei diesem an Herstellung eines nicht vorhandenen, bei *ἀποκατ.* an Wiederherstellung eines nicht mehr vorhandenen, gestörten Friedensverhältnisses gedacht wird, vgl. *ἀποκαθίστημι, ἀποκατορθόω*. So ist es ein feingewählter oder vielleicht wohl neugebildeter Ausdruck des paulin. Gedankenkreises, vgl. Col. 1, 20 mit V. 16. Er findet sich nur Eph. und Col., sowie in der kirchl. Gräc.

Steph. thes.: „gratiam diremtam et solutam sarcire et amicitiam reducere.“ — Eph. 2, 16: *ἵνα ἀποκαταλλάξῃ ἀμφοτέρους τῷ θεῷ*, vgl. V. 17: *καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην*, eine bedeutsame Bestätigung des unter *καταλλάσσω* Gesagten. Daß nicht eine Aussöhnung zwischen „der Vorhaut und der Beschneidung“ gemeint sei, erhellt einerseits aus dem Zusatz *τῷ θεῷ*, andrerseits daraus, daß es sich für den Apostel darum handelt, aus dem, was gleicherweise für beide geschehen und vorhanden ist (V. 15—18, vgl. Gal. 3, 28) nachzuweisen, daß kein Unterschied zwischen beiden fortan bestehe. Col. 1, 20: *εὐδόκησε δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν — εἰρηνοποιήσας*. V. 21: *ὑμᾶς — ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς — ἀποκατήλλαξεν* (Lachm. nach B: *ἀποκατηλλάγητε*) — *παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους ἐνώπιον αὐτοῦ*, woraus unwiderleglich erhellt, daß es sich um die Befriedigung des *ἀντίδικος* handelt, wenn man sich nicht entschließt, die Adj. *ἁγίους κτλ.* gegen den biblischen Sprachgebrauch (vgl. Röm. 8, 33) auf das Verhalten statt auf den Zustand zu beziehen, während letzteres doch schon durch *παραστῆσαι* entschieden wird. Vgl. Chrys. zu Eph. 2, 16: *τὴν ὀφειλομένην δίκην αὐτὸς ὑποστὰς διὰ τοῦ σταυροῦ.*

Ἀλλότριος, ία, ιον, dem andern eigen, fremd; gegenüber *ἴδιος* u. *οἰκεῖος*. **a)** Gegenüber *ἴδιος*, nicht eigen, einem nicht gehörig, *τὰ ἀλλότρια* fremdes Gut; Hom. Od. 17, 452: *ἀλλοτρίων χαρίσασθαι*, von fremdem Gute schenken. Vgl. Luc. 16, 12: *εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;* — Hebr. 9, 25: *ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ*, gegenüber *προσφέρειν ἑαυτόν*. Röm. 14, 4: *ἀλλότριος οἰκέτης*. Joh. 10, 5: *ἀλλοτρίῳ δε οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν*, vgl. V. 4: *ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλῃ*. V. 8: *κλέπται καὶ λῃσταί*. V. 12: *ὁ μισθωτός, οὗ οὐκ ἔστι τὰ πρόβατα ἴδια*. Pind. Ol. 10, 107: *ἀλλότριον ποιμένα*. 2 Cor. 10, 15: *ἐν ἀλλοτρίοις κόποις*. V. 16: *οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ κανόνι*. V. 15: *κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν*. Röm. 15, 20. 1 Tim. 5, 22. — Act. 7, 6. Hebr. 11, 9: *γῆ ἀλλοτρία* s. unten. — **b)** Gegenüber *οἰκεῖος*, nicht zu einem gehörig, fremd, im Gegensatz zur Verwandtschaft, Landsmannschaft, peregrinus. In letzterem Sinne namentlich bei den LXX meist = נָכְרִי, 1 Kön. 8, 41: *τῷ ἀλλοτρίῳ ὃς οὐκ ἔστιν ἀπὸ λαοῦ σοῦ*. 2 Chron. 6, 32 syn. *ξένος*, wie 2 Sam. 15, 19 in den besseren Handschriften gelesen wird; *ἀλλογενής* Hiob 19, 15, welches sonst = זָר; *ἀλλόφυλος* Jes. 2, 6, welches gewöhnlich = פְּלִשְׁתּ; gegenüber *ἀδελφός*, der Bezeichnung des Volksgenossen Deut. 15, 3: *τὸν ἀλλότριον ἀπαιτήσεις ὅσα ἐὰν ᾖ σοι παρ' αὐτῷ, τῷ δὲ ἀδελφῷ σου ἄφεσιν ποιήσεις τοῦ χρέους σου*. 2 Esr. 10, 2: *ἐκαθίσαμεν γυναῖκας ἀλλοτρίας ἀπὸ τῶν λαῶν τῆς γῆς* u. ö. Vgl. Neh. 13, 30: *ἐκαθάρισα αὐτοὺς ἀπὸ πάσης ἀλλοτριώσεως*. Sir. 29, 18; 33, 3; 39, 4; 49, 5. Auch = זָר, welche[s] jedoch seltener in diesem speziellen Sinne durch *ἀλλότρ.* wiedergegeben wird, vgl. Ho[s]. 5, 7; 7, 9; 8, 7. 12. Lev. 10, 1. Num. 3, 4. Jes. 1, 7. Hauptsächlich entsprich[t] es diesem זָר in Jes., Ez., Hos., seltener in den Ps. und Prov. (Für אַחֵר steht es fa[st] nur in der Verbindung *θεοὶ ἀλλ.*) Nie = גּוֹיִם, so daß die Bemerkung in Bruder[s] Concordanz „*οἱ ἀλλότριοι* Hebr. גוים, זרים“ gänzlich falsch ist. — So nun nicht i[m] N. T., denn Act. 7, 6: *πάροικον ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ*, wo LXX Gen. 15, 30: *ἐν γῇ οὐ[κ] ἰδίᾳ* übersetzen, בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם, dürfte es wohl richtiger sein, diese Verbindung (vgl. Ba[r]. 3, 10. 1 Mcc. 6, 13, nicht aber 1 Mcc. 15, 33, wo *γῆ ἀλλ.* feindliches Land) unte[r] a zu stellen, indem die Fremdlingschaft durch *πάροικος* bezeichnet ist und dies verstär[kt] wird durch den Zusatz *ἐν γ. ἀλλ.*, vgl. Hebr. 11, 9, wo auch beide Momente der Frem[d]lingschaft und des mangelnden Eigentums verbunden sind: *πίστει παρῴκησεν εἰς γῆ[ν] τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν*. Vgl. Ex. 2, 22: *πάροικός εἰμι ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ*, w

ihm also das Verbleiben nur als Gunst gewährt wird. Im Gegensatz zur Verwandtschaft Mtth. 17, 25. 26: *ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων;* cf. Hrdt. 3, 119. Für den Zusammenhang beider Bedeutungen vgl. Deut. 15, 3. Im Sinne der Fremdlingschaft scheint es in der Prof.-Gräc. nicht gebraucht worden zu sein; dagegen wohl c) von Feinden, wie auch die für jene Bedeutung angeführte Stelle Hom. Od. 16, 102; 18, 219 *ἀλλότριος φώς* von vielen erklärt wird. So öfter bei Polyb. und Diod. Hom. Il. 5, 214. Xen. An. 3, 5, 5. Polyb. 27, 13, 3 = feindlich. Bei den LXX nur Ps. 19, 14: *ἀπὸ ἀλλοτρίων φεῖσαι τοῦ δούλου σου* (wo die LXX offenbar זָר statt זֵד, übermütig, stolz gelesen haben). Vgl. Jer. 17, 17: *μὴ γενηθῇς μοι εἰς ἀλλοτρίωσιν, φειδόμενός μου ἐν ἡμέρᾳ πονηρᾷ.* Thuc. 1, 35, 4: *ἀλλοτρίωσις* = Zurückweisung. Öfter in 1 Mcc., z. B. 2, 7 syn. *ἐχθρός.* 1, 38; 15, 33: *γῆ ἀλλοτρία*, feindliches Land. Vgl. Sir. 11, 34; 45, 18. Im N. T. Hebr. 11, 34: *παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων.*

Ἀλλοτριόω, entfremden; Hrdt., Plat., Demosth., Thuc. und in der späteren Gräc. Gen. 42, 7: *ἠλλοτριοῦτο ἀπ' αὐτῶν* = נכר Hithpa., er hielt sich fremd, stellte sich fremd. 1 Esr. 9, 4: *αὐτὸς ἀλλοτριωθήσεται ἀπὸ τοῦ πλήθους τῆς αἰχμαλωσίας,* vgl. 2 Esr. 10, 8: *διασταλήσεται ἀπὸ ἐκκλησίας τῆς ἀποικίας,* יִבָּדֵל מִקְּהַל הַגּוֹלָה, = ausgeschlossen werden. Vgl. Sir. 11, 32 (34): *ἀπαλλοτριώσει τῶν ἰδίων σου.* So mit dem Genet. Epict. fr. 131, 106: *μηδεὶς φρόνιμος ὢν τοῦ ἄρχειν ἀλλοτριούσθω.* — Das Pass. im medialen Sinne Gen. 42, 7 sich abwenden, feind werden; vgl. Krüger 52, 6. 1 Mcc. 6, 24: *ἀλλοτριοῦνται ἀφ' ἡμῶν.* Mit dem Dat. 1 Mcc. 11, 53: *ἠλλοτριώθη τῷ Ἰωναθαν.* 15, 27: *ἠλλοτριοῦτο αὐτῷ.* Nicht im N. T.

Ἀπαλλοτριόω, wovon entfremden, abwendig machen, *τί, τινὰ ἀπό τινος,* häufiger *τινός,* Polyb. 3, 77, 7: *ἀπαλλοτριοῦν τῆς πρὸς Ῥωμαίους εὐνοίας.* Jos. Ant. 4, 1, 1: *κἂν ἀπαλλοτριοῦν αὐτῶν Μωυσῆς ἐθελήσειε τὸν θεόν.* Sir. 11, 32 (34). Öfter bei den LXX = זור Ps. 58, 3; 69, 9. Ez. 14, 5. נזר Hos. 9, 10. נוד Jer. 50, 8. נכר Hiob 21, 29. Mit dem Dat. verbunden Ps. 69, 9: *ἀπηλλοτριωμένος ἐγενήθην τοῖς ἀδελφοῖς μου καὶ ξένος τοῖς υἱοῖς κτλ.* — Ez. 14, 5: *κατὰ τὰς καρδίας αὐτῶν τὰς ἀπηλλοτριωμένας ἀπ' ἐμοῦ ἐν τοῖς ἐνθυμήμασιν αὐτῶν.* V. 7. Jos. Ant. 4, 1, 1; 7, 9, 2. Mit dem Gen. 3 Mcc. 1, 3. *ἐκ μέσου τινὸς* Jer. 50, 8. Absolut Ps. 58, 3: *ἀπηλλοτριώθησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας,* sie sind abgewichen von Geburt an, syn. *πλανᾶσθαι.* Vgl. Jos. 22, 25: *ἀπαλλοτριώσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν τοὺς υἱοὺς ἡμῶν, ἵνα μὴ σέβωνται κύριον.* Jer. 19, 4: *ἐγκατέλιπόν με καὶ ἀπηλλοτρίωσαν τὸν τόπον τοῦτον, καὶ ἐθυμίασαν ἐν αὐτῷ θεοῖς ἀλλοτρίοις.* Hos. 9, 10: *εἰσῆλθον πρὸς τὸν Βεελφεγώρ, καὶ ἀπηλλοτριώθησαν εἰς αἰσχύνην.* Im N. T. Eph. 2, 12: *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν κτλ.*, wo auf die Bedeutung der Präposition offenbar weniger zu reflektieren ist, da es sich nicht um Entfremdung, sondern um Fremdsein handelt, ein Gebrauch, der aber anderweitig nicht zu belegen ist. Am richtigsten wird man hier *ἀπηλλ.* als Korrelat der Erwählung Israels, s. v. a. ausgeschlossen, erklären, wodurch dann die Präposition zu ihrem Rechte kommt. So findet sich das Wort Jos. Ant. 11, 5, 4: *γενομένου δὲ κηρύγματος ὥστε πάντας τοὺς ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας συνελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα, ὡς τῶν ἐν δυσὶν ἢ τρισὶν ἡμέραις οὐκ ἀπαντησάντων ἀπαλλοτριωθησομένων τοῦ πλήθους καὶ τῆς οὐσίας αὐτῶν κατὰ τὴν τῶν πρεσβυτέρων κρίσιν ἀφιερωθησομένης, συνῆλθον οἱ ἐκ τῆς Ἰούδα φυλῆς καὶ Βενιαμίτιδος ἐν τρισὶν ἡμέραις.* Hiermit ist in der Prof.-Gräc. zu vergleichen der Gebrauch bei Polyb. 1, 79, 6: *ἡ Σαρδὼ — ἀπηλλοτριώθη Καρχη-*

δονος. 1, 82, 7 (nicht 9): *ἐτύγχανεν ἀπηλλοτριωμένα*, kam unter fremde Herrschaft. Cf. Dem. pro cor. 88 (255): *τίς ὁ κωλύσας τὸν Ἑλλήσποντον ἀλλοτριωθῆναι;* Offenbar schließt der Ausdruck Eph. 2, 12 wie auch bei Jos. a. a. O. an den den LXX eigentümlichen Sprachgebrauch von *ἀλλότριος* = נָכְרִי an, s. *ἀλλότριος* b, und es bedarf nicht der Berufung darauf, daß Aristoteles denjenigen Teil der Einwohner, welcher weder Waffen trage, noch das Land baue, noch dem Handwerkerstande angehöre, *οὐδενὸς μετέχον, ἀλλ' ἀλλότριον τῆς πολιτείας* nenne im Gegensatz gegen das *κοινωνεῖν, μετέχειν τῆς πολιτείας* Jener oder gegen das *μετέχειν πασῶν τῶν τιμῶν* der Erstgenannten (Polit. 2, 8), woraus ein griechischer Sprachgebrauch in betreff derjenigen, welche des Bürgerrechts nicht teilhaftig waren oder werden konnten, nicht gefolgert werden kann. Für die angenommene Bedeutung vgl. auch Appian., De b. c. 4, p. 1009 (bei Wetstein): *ἡμεῖς δὲ ξένοι καὶ ἀλλότριοι τῶν συνθηκῶν ὄντες πολεμήσομεν ὑμῖν.* Nicht zu pressen ist die Bedeutung der Präposition Eph. 4, 18: *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ.* Absolut Col. 1, 21: *ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ κτλ.*, wo nicht auf das Verhältnis der *ἔθνη* zu Israel, sondern zu Gott zurückzugehen ist, *ἀπαλλ.* gebraucht wie Ps. 58, 3. Jos. 22, 25. So lehnt sich der Gebrauch dieses im N. T. allein den Briefen an die Eph. und Col. eigenen Wortes an den Sprachgebrauch der LXX und nicht der Prof.-Gräc. an.

Ἁμαρτάνω, Fut. *ἁμαρτήσω*, Mtth. 18, 21; Rec. auch Röm. 6, 15, wo Lchm. Tdf. Tr. W. den Konj. Aor. 1 lesen; in der Prof.-Gräc. nur bei Späteren statt des gewöhnlichen *ἁμαρτήσομαι*. Ebenso findet sich der Aor. 1 *ἡμάρτησα*, welcher Mtth. 18, 15 (Luc. 17, 4 Lchm.); Röm. 5, 14. 16; 6, 15. Hebr. 3, 17. 2 Petr. 2, 4 gebraucht ist, nicht in der klass. Gräc., sondern nur bei Späteren, „si numeres, multi, si ponderes, leves“, Lob. Phryn. 732 sqq. Aor. 2 *ἥμαρτον*, Perf. *ἡμάρτηκα*. Abzuleiten von der Wurzel *μερ*, wie sie in *μέρος*, *μείρομαι*, *μοῖρα* vorliegt, und a priv., vgl. Curtius 690; = nicht teilhaftig werden, nicht erlangen, nicht zum Ziele kommen, z. B. Xen. Cyrop. 1, 6, 13: *ὑγιεινοῦ στρατοπέδου οὐκ ἂν ἁμάρτοις.* Vom Verfehlen mit dem Geschoß, opp. *τυχεῖν*, Il. 23, 857: *ὃς δέ κε μηρίνθοιο τύχῃ, ὄρνιθος ἁμαρτών.* — Thuc. 3, 98, 2: *τῶν ὁδῶν ἁμαρτάνειν.* Verlustig gehen: Hrdt. 9, 7, 3: *ἡμάρτομεν τῆς Βοιωτίης.* Thuc. 3, 69, 2: *τῆς Λέσβου ἡμαρτήκεσαν.* Plat., Soph., Eurip. und Spät. Überhaupt = das Rechte verfehlen, Thuc. 1, 33, 3; 6, 92: *γνώμης ἁμ.*, den rechten Sinn nicht treffen. Hrdt. 7, 139, 3: wenn einer behauptete, die Athener hätten Hellas gerettet, *οὐκ ἂν ἁμαρτάνοι τἀληθέος.* Plat. Legg. 12, 967, B: *ἁμ. ψυχῆς φύσεως*, die Natur der Seele nicht richtig auffassen, vgl. Legg. 10, 891 E. Cf. *ἁμαρτίνοος* wahnsinnig, irrsinnig. Übertragen auf das sittliche Gebiet, von Homer an allgemein = das Rechte verfehlen, sich vergehen, sündigen, gegenüber *κατορθοῦν*. Isocr. 5, 35: *ἅπαντες πλείω πεφύκαμεν ἐξαμαρτάνειν ἢ κατορθοῦν*, wie Plat. Legg. 1, 627, D: *ὀρθότητός τε καὶ ἁμαρτίας πέρι νόμων.* Plut. Mor. 25, C: *ἐν πᾶσιν ἁμαρτωλὸν εἶναι τὸν ἀμαθῆ, περὶ πάντα δ' αὖ κατορθοῦν τὸν ἀστεῖον.* Verbunden mit Acc., Dat., *περί τινος* in etwas fehlen, sündigen; *εἴς τινα*, an, gegen jemand sich vergehen, z. B. Xen. Hell. 2, 4, 21: *αἰδούμενοι καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους παύσασθε ἁμαρτάνοντες εἰς τὴν πατρίδα.* Es wird aber mit diesem Worte weniger die Sünde nach ihrem sittlichen Werte bezeichnet, wofür andere Bezeichnungen eintreten, vgl. Xen. Cyrop. 8, 8, 7: *ἡ περὶ μὲν θεοὺς ἀσέβεια, περὶ δὲ ἀνθρώπους ἀδικία*, wenngleich das *ἁμαρτάνειν* sittlich gewertet werden kann, vgl. Plat. de legg. 318, E: *οὐ γὰρ ἔσθ' ὅ τι τούτου ἀσεβέστερόν ἐστιν, οὐδ' ὅ τι χρὴ μᾶλλον εὐλαβεῖσθαι, πλὴν εἰς θεοὺς*

καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἐξαμαρτάνειν, sondern sie erscheint, ihrem natürlichen Verlauf nach betrachtet als verfehltes Handeln, daher das entferntere Obj. in der Regel beigesetzt wird; ebenso wird *ἁμαρτάνειν* gleichmäßig von Handlungen gebraucht, welche sittlich gewertet werden (z. B. Plat. Phaed. 113, E: *μεγάλα ἡμαρτηκέναι ἁμαρτήματα*, wo es sich um Sünden in unserem Sinne handelt), wie von solchen, bei denen dies nicht geschieht, bis in die spätere Gräc.; s. z. B. bei Plat. Legg. 12, 967, B (s. o.) u. a. St.; Polyb. 34, 3, 11: *ἁμάρτημα γραφικόν* ein Schreibfehler. Zunächst in diesem Sinne, das Sündigen als verfehltes Handeln betrachtet, heißt es Xen. Cyrop. 5, 4, 19: *τὸ γὰρ ἁμαρτάνειν ἀνθρώπους ὄντας οὐδὲν θαυμαστόν* — wie errare humanum est. — Von dem syn. *ὑπερβαίνειν*, z. B. Hom. Il. 9, 501: *ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ*. Plat. Rep. 2, 366, A: *ἄδικοι — ὑπερβαίνοντες καὶ ἁμαρτάνοντες*, unterscheidet es sich wie die Verfehlung des Zieles von der Nichtachtung oder dem Verlassen des Weges.

LXX geben regelmäßig חטא durch *ἁμαρτάνειν* wieder, seltener durch *ἀδικεῖν*. Das Part. = *ἁμαρτωλός*, auch *ἀσεβής*; konstant חַטָּאָה = *ἁμαρτία*; חֵטְא = *ἁμαρτία, ἀνομία*, חֲטָאָה, חַטָּאת in der Regel = *ἁμαρτία, ἁμάρτημα*, aber auch *ἀσέβεια, πλημμέλεια*. פשׁע wird auf die mannigfachste Weise wiedergegeben, nur nicht durch *ἁμαρτάνειν* außer Prov. 28, 24; 29, 6. Thren. 3, 42. Hiob 33, 9; das Part. stets durch *ἄνομος, παράνομος, ἀσεβής*, das Subst. פֶּשַׁע hauptsächlich durch *ἀσέβεια* u. *ἀδικία*, durch *ἁμαρτία, ἁμάρτημα* nur Num. 14, 18. Hiob 13, 23. Ps. 19, 14. Prov. 28, 2; 29, 16. 22. Jes. 53, 5 und einigemale im Buche Daniel. עוה = *ἀδικεῖν, ἀνομεῖν*, עָוֹן = *ἀδικία, ἀνομία, παρανομία, ἀνόμημα, κακία* u. s. w., aber auch selten durch *ἁμαρτία, ἁμάρτημα*, Ex. 20, 5; 28, 34. 39; 34, 7. 9. Lev. 5, 1. 17; 7, 8; 10, 17; 19, 8. Num. 14, 18. 34. Jos. 22, 20. Hiob 13, 26; 31, 33. Ps. 32, 2 und namentlich öfter bei Jes. 1, 4; 5, 18; 13, 11; 14, 21; 22, 14; 30, 13; 33, 24; 40, 2; 50, 1; 53, 6. 11; 57, 17; 59, 3; 64, 7. 9; 65, 7. Daneben erscheint *ἁμαρτάνειν, ἁμαρτία* vereinzelt für אשׁם, אָשָׁם Lev. 4, 3. 22; 5, 4. 7. Num. 8, 1. 2 Kön. 12, 17. 2 Chron. 19, 10, ganz vereinzelt = רשׁע Hiph., רֶשַׁע, רֶשַׁע, עֲלִילָה, תּוֹעֵבָה, טֻמְאָה (Lev. 14, 19) u. a. Es ist dabei zu beachten, daß, wie Umbreit, die Sünde, S. 49, bemerkt „die gewöhnliche Strömung des Lebensverkehrs die ursprüngliche Bestimmtheit der in den Wortbezeichnungen niedergelegten Unterscheidungen überall leicht abstumpft und verwischt“, vgl. Hupfeld zu Ps. 32, 1. Daher das Schwanken der Übertragung. Einige Bedeutung dürfte es haben, zu beachten, daß חטא regulär durch *ἁμαρτάνειν*, פֶּשַׁע durch *ἀσέβεια, ἀδικία*, עוה (freilich selten vorkommend) durch *ἀδικεῖν* u. *ἀνομεῖν* übersetzt wird. Nach Delitzsch zu Ps. 32, 1 „heißt die Sünde פֶּשַׁע als Losreißung von Gott, Treubruch, Fall aus dem Gnadenstande; חַטָּאָה als Verfehlung des gottgewollten Zieles, Abirrung vom Gottgefälligen, Vollbringung des Gottwidrigen; עָוֹן als Verkehrung des Geraden, Missethat, Verschuldung“, s. die Lexika. Bei חטא findet sich dieselbe Grundanschauung, wie bei *ἁμαρτάνειν*: Verfehlen des Zieles, gegenüber מצא Prov. 8, 36, vgl. Richt. 20, 16. Prov. 19, 2. So bezeichnet denn חטא das Sündigen ebenfalls als verfehltes Handeln, jedoch offenbar so, daß dabei wesentlich an die Verfehlung des Gott gemäßen, von ihm bestimmten Zieles gedacht wird, indem das menschliche Handeln seine Bestimmung und damit den Willen Gottes verfehlt. Daß dieser religiöse Gesichtspunkt vorwiegt, erhellt aus dem überwiegenden Gebrauch des Wortes im Pentateuch, namentlich im Lev., wo עָוֹן nur 18 mal, פֶּשַׁע nur 2 mal sich findet, die Verba gar nicht, חטא und seine Derivata dagegen über 100 mal (פשׁע Lev. 16, 16. 21; — עון 5, 1. 17; 7, 18; 10, 17; 16, 21. 22; 17, 16; 18, 25; 19, 8; 20, 17. 19; 22, 16; 26, 21. 39. 40. 41. 43.) Die drei Bezeichnungen verbunden „zur Erschöpfung des Begriffs der

Sünde" (Hupfeld zu Ps. 32) Ex. 34, 7. Lev. 16, 21. Ps. 32, 1; vgl. Jer. 33, 8, wo LXX an den beiden ersteren Stellen = עון *ἀνομία*, פשע = *ἀδικία*, חטאה = *ἁμαρτία*. חטא ist im Unterschiede von *ἁμαρτάνειν* ein durchaus religiöser Begriff und drückt die religiöse Wertung des sittlichen Verhaltens aus, während *ἁμαρτάνειν* im profanen Sprachgebrauch noch nicht einmal ein entschieden sittlicher Begriff ist. Auf profanem Gebiete findet diese religiöse Wertung sittlichen Verhaltens in viel beschränkterem Umfange statt, indem das Urteil, welchem auf biblischem Boden das gesamte Verhalten untersteht, dort nur gefällt wird in den Fällen, wo der Mensch das Maß überschreitet und mit frevelnder Hand und frevelndem Sinne sich überhebt und event. sich vermißt, den Göttern zu trotzen, s. *ὕβρις*. Wie entschieden diese religiöse Wertung des sittlichen Verhaltens im A. T. den Begriff bestimmt, erhellt im N. T. namentlich bei Paulus, welcher als Repräsentant dieser Fundamentalanschauung des A. T. bzw. des Resultates der alttest. Pädagogie dasteht. Die Sünde, *ἁμαρτία*, ist das Gegenteil der *δικαιοσύνη* und damit dessen, was das Urteil Gottes für sich hat, vgl. Röm. 6, 18: *ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*. 2 Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*. Vgl. auch das johann. *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*. Der *δίκαιος* aber ist der, welcher den in einem bestehenden Verhältnis gestellten Ansprüchen entspricht. S. unter *δίκαιος*.

Daß nun in der bibl. Gräc. und speziell im N. T. gerade dies auf profanem Gebiete schwächste Wort gewählt ist, — scheinbar im Gegensatze zu anderen Vorgängen, in denen entgegengesetzt verfahren ist, vgl. *ἅγιος, μακάριος* u. a., — liegt wohl nicht sowohl in der Verwandtschaft der in חטא und *ἁμαρτάνειν* enthaltenen Grundvorstellung, sondern in der Energie, mit der die Offenbarungsreligion ihr sittlich-religiöses Urteil geltend macht. Indem gerade dieses Wort gewählt wird, welches an und für sich das laxeste Urteil enthält, wird dadurch der Hörer genötigt, alles das und gerade das dem von der Offenbarungsreligion bzw. der christlichen Verkündigung vertretenen Urteil zu unterstellen oder unterstellt zu sehen, was er bis dahin nicht gewohnt war unter solchem Gesichtspunkte zu betrachten, und welche Frucht dies getragen, erhellt daraus, daß alle diejenigen Ausdrücke, welche ursprünglich schärfer sind als *ἁμαρτάνειν*, wie z. B. Unrecht, Böses, bei den christlichen Völkern schwächer sind und zurücktreten hinter dem Begriff der Sünde. Man redet jetzt viel eher von Unrecht u. s. w., ehe man dasjenige Urteil über sich oder andere fällt, welches in dem Worte Sünde liegt.

Im N. T. *ἁμαρτ. τὶ εἴς τινα*, sich in etwas an jemandem versündigen, Act. 25, 8 *οὔτε εἰς τὸν νόμον — οὔτε εἰς τὸ ἱερὸν οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἥμαρτον*, vgl. 1 Joh. 5, 18: *ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν*. Ohne *τὶ* Mtth. 18, 15. 21. Luc. 17, 4. 1 Cor. 6, 18 *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα*. 8, 12: *εἰς τοὺς ἀδελφούς, ... εἰς Xν*. Luc. 15, 18. 21: *εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου*. Für *εἰς τὸν οὐρ.* vgl. Mtth. 21, 25. 2 Esr. 9, 6. Beng verweist auf V. 7: *χαρὰ ἐν τῷ οὐρ. ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι*. Richtiger dürf es sein, an Gen. 4, 10; 18, 20. Röm. 1, 19 zu erinnern, s. auch unter *οὐρανός*. — Absolut Mtth. 27, 4. Luc. 17, 3. Joh. 5, 14; 8, 11; 9, 2. 3. Röm. 2, 12: *ἀνόμω ἥμαρτον*, gegenüber *ἐν νόμῳ*, innerhalb des Gesetzes d. i. eingehegt von dem Gesetze, nic = im Besitze eines Gesetzes, denn es ist nicht nähere Bestimmung des Subj., sonde des Prädikates und bezeichnet die Sphäre, innerhalb deren das betreffende Handeln s bewegt (gegen Meyer). Röm. 3, 23; 5, 16; 6, 15. 1 Cor. 7, 28, 36; 15, 34: *ἐ νήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*. Eph. 4, 26. 1 Tim. 5, 20. Tit. 3, 11. Heb 3, 17. 1 Petr. 2, 20. 2 Petr. 2, 4: *ἀγγέλλων ἁμαρτησάντων*, vgl. Joh. 8, 44: *τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν*. — 1 Joh. 1, 10; 2, 1; 3, 6. 8; 3, 9: *ὁ γεγεννημέν*

ἐκ τοῦ θεοῦ — — οὐ δύναται ἁμαρτάνειν. 5, 18: *οὐχ ἁμαρτάνει.* Was diesen Gedanken betrifft, so ist zunächst festzuhalten, daß derselbe nach 1 Joh. 2, 1 nicht besagen kann, bei den aus Gott Geborenen könne überhaupt nicht mehr von Sündigen die Rede sein oder komme überhaupt Sünde nicht vor. Der Gegensatz ist: *ποιεῖν δικαιοσύνην*, vgl. V. 6. 7. 10, = Gerechtigkeit üben, s. *δικαιοσύνη*, cf. Ign. Eph. 14, 2 s. v. *ἐπαγγέλλομαι.* Der aus Gott Geborene ist nicht mehr ein חוֹטֵא; das *οὐ δύναται* ist nicht physisch gemeint; er kann nicht sündigen — vgl. Röm. 6, 1. 11. 15. 16, — sondern, wenn er sündigt, muß er es bekennen; vgl. 5, 18: *οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ τηρεῖ ἑαυτόν*, sowie 3, 6: *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει.* Das *ἁμαρτ.* hat seine Ursache in der Abkehr von Christo, in dem nicht bleiben in ihm. Demgemäß handelt es sich hier um den Grundcharakter ihres Handelns, welcher durch einzelne Fälle von Sünden nicht aufgehoben wird; vgl. 5, 16: *ἁμαρτάνειν μὴ πρὸς θάνατον*, vgl. V. 18. Bengel vergleicht nach Gataker den Wiedergeborenen mit der Magnetnadel, „quae polum petit; facile dimovetur, sed semper polum repetit". Vgl. Schlatter zu 1 Joh. 3, 4—10. In 1 Joh. 5, 16 ist nun *ἁμαρτάνειν πρὸς θάνατον* nach diesen Voraussetzungen eine Rückkehr in den vorherigen Zustand. Vgl. Hebr. 10, 26: *ἑκουσίως ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*, mit V. 29; *ἑκουσίως* = mit Wissen und Willen, absichtlich, cf. Plat. Rep. 1, 336, E: *ἄκοντες ἁμαρτάνομεν* (sc. *ἐν τῇ τῶν λόγων σκέψει*). 340, E: *ἐπιλιπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἁμαρτάνων ἁμαρτάνει.* Hipp. min. 376, B: *ἀγαθοῦ μὲν ἄρ' ἀνδρός ἐστιν ἑκόντα ἀδικεῖν, κακοῦ δὲ ἄκοντα;* Ibid.: *ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων.* 375, A. B: *ἑκουσίως, ἀκουσίως ἁμαρτάνειν.* Röm. 5, 14: *τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως 'Αδάμ* = die nicht so gesündigt haben, daß ihre Sünde ein *ὁμοίωμα* der Sünde Adams war, vgl. unter *ὁμοίωμα*; *ἐπὶ* c. dat. von jeder näheren Bestimmung oder Bestimmtheit, unter der etwas geschieht; s. Pape s. v. *ἐπὶ*, II in fin.

***'Αμάρτημα**, τὸ*, das gebräuchliche Wort der Prof.-Gräc., um das Resultat des *ἁμαρτάνειν* zu bezeichnen = Fehler, Vergehen, sündige Handlung, s ü n d i g e That. LXX = חַטָּאת, עָוֺן, פֶּשַׁע, einmal רֶשַׁע, überhaupt aber selten, Gen. 31, 6. Ex. 28, 34. Lev. 4, 29. Num. 1, 53; 18, 23. Jes. 40, 2; 58, 1. Jer. 14, 20. Thren. 1, 22. Häufiger in den Apokr., namentlich in Sap., während bei Sir. *ἁμαρτία* vorwiegt. Im N. T. Marc. 3, 28. 29 (4, 12 Rec.; fehlt bei Tdf.); Röm. 3, 25 (5, 16 D E u. a.). 1 Cor. 6, 18. 2 Petr. 1, 9. Von *ἁμαρτία* unterscheidet es sich so, daß es die That, dieses die Beschaffenheit der That betont.

***'Αμαρτία**, ἡ*, bezeichnet im Sprachgebrauch zunächst n i c h t d i e S ü n d e a l s H a n d l u n g , s o n d e r n d i e S ü n d e a l s B e s c h a f f e n h e i t d e r H a n d l u n g , also Gattungsbegriff. Cf. Plat. Legg. 1, 627, D: *ὀρθότης τε καὶ ἁμαρτία νόμων.* 2, 668, C: *τήν γε ὀρθότητα τῆς βουλήσεως ἢ καὶ ἁμαρτίαν αὐτοῦ διαγνώσεται.* Rep. 1, 442, B: *οὔτε πονηρία, οὔτε ἁμαρτία.* Selten in der Prof.-Gräc. und namentlich, wenn damit einzelne Handlungen charakterisiert werden sollen, minder gebräuchlich als *ἁμάρτημα.* Desto häufiger in der bibl. Gräc. LXX = חַטָּאָה u. חַטָּאת, auch חֵטְא, חֲטָאָה, עָוֺן zuweilen פֶּשַׁע, אָשָׁם, s. o. S. 147.

Im N. T. **1)** als Gattungsbegriff, im S i n g u l a r. Beachtenswert, daß in den synopt. Evangelien, wo es sich in dieser Bedeutung nicht findet, auch der Singular nicht vorkommt, außer Mtth. 12, 31: *πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία*, wo parall. Marc. 3, 38: *ἁμάρτημα.* Dagegen namentlich häufig in den paulin. Schriften. Röm. 5, 13: *ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, — ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου.* V. 12 dagegen

ἁμαρτία mit dem Artikel, weil es sich nicht um Repräsentation des Begriffs, sondern um den ganzen Inhalt desselben handelt, das, was Sünde ist bzw. alles was Sünde ist; vgl. Kühner § 461, 1. Krüger § 50, 3, 3. Vgl. Röm. 7, 13: *ἡ ἁμαρτ. ἵνα φανῇ ἁμ. — ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία.* Daher V. 12: *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος.* In diesem Sinne *ἡ ἁμαρτία* 5, 20: *ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία.* V. 21: *ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία,* vgl. 6, 12. 14; 6, 1: *ἐπιμένειν τῇ ἁμ.* V. 2. 10: *ἀποθανεῖν τῇ ἁμ.* V. 11: *νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ.* V. 6: *δουλεύειν τῇ ἁμ.* Vgl. V. 18: *ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμ. ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ.* V. 17. 20. 22; 7, 7: *τὴν ἁμ. οὐκ ἔγνων.* V. 8. 11: *ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία.* V. 9: *ἡ ἁμ. ἀνέζησεν.* 8, 3: *κατέκρινε τὴν ἁμ. ἐν τῇ σαρκί.* 1 Cor. 15, 56: *τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία — ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμ. ὁ νόμος.* Hebr. 12, 1: *ἀποθέμενοι τὴν εὐπερίστατον ἁμ.* V. 4: *πρὸς τὴν ἁμ. ἀνταγωνιζόμενοι.* 1 Joh. 3, 4. 8: *ὁ ποιῶν τὴν ἁμ.* die Sünde üben, von dem Gesamtverhalten; vgl. V. 4: *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* (vgl. Röm. 6, 18), s. o. unter *ἁμαρτάνω,* sowie unter *δικαιοσύνη* 1, a. V. 4: *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.* Andere Verbindungen Röm. 6, 6: *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας,* der von der Sünde bestimmte Leib; vgl. V. 12, s. unter *σάρξ.* — 7, 17. 20: *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμ.,* vgl. Hebr. 12, 1. Hiernach ist die Sünde nicht bloß Eigenschaft einer Handlung, sondern ein im Handeln des Subjektes sich bethätigendes Prinzip; 7, 14: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.* V. 23: 8, 2: *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας,* s. unter *νόμος.* Röm. 6, 7: *δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας,* s. unter *δικαιοῦν.* 2 Thess. 2, 3: *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμ.,* der Mensch der Sünde, als die persönliche Repräsentation der Sünde, wo Person und Sünde sich decken. Röm. 6, 23. Hebr. 3, 13. Ebenso *ἡ ἁμ.* im Ev. Joh. 8, 34: *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτ. δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας.* 1, 29: *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* — die gesamte Sünde (s. o.). 8, 21: *ἐν τῇ ἁμ. ὑμῶν ἀποθανεῖσθε.* Ohne den Artikel steht *ἁμ.* wie *δικαιοσύνη, κακία, πονηρία* nach einem häufigeren Gebrauch der Prof.-Gräc., wo es sich um den (in den einzelnen Erscheinungen sich darstellenden) Begriff selbst, nicht um die Gesamtheit der unter denselben fallenden Erscheinungen handelt; so 2 Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν,* den, der Sünde nicht kannte, mit Sünde nichts zu thun hatte, hat er zu Sünde gemacht, d. i. als hätte er lauter Sünde vor sich. Dagegen Röm. 7, 7: *τὴν ἁμ. οὐκ ἔγνων* = die Sünde kannte ich nicht d. h. ich wußte nicht, was Sünde ist, bzw. was es mit ihr auf sich hat. Gal. 2, 17: *Χς ἁμαρτίας διάκονος.* Röm. 7, 7: *ὁ νόμος ἁμαρτία;* 6, 16: *δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας — ἢ ὑπακοῆς.* 7, 8, wo zuerst *ἀφορμὴν λαβοῦσα ἡ ἁμ.* — dann: *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.* 7, 25; 8, 3: *σὰρξ ἁμαρτίας.* V. 10: *τὸ σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν.* 14, 23: *ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμ. ἐστίν.* 3, 9: *πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.* Gal. 3, 22. Röm. 8, 3; 3, 20. Hebr. 4, 15; 9, 26. 28; 11, 25. Jac. 2, 9; 4, 17. 1 Petr. 2, 22; 4, 1. 2 Petr. 2, 14. 1 Joh. 1, 8; 3, 5. 9; 5, 17. Hierher gehört auch der Ausdruck *περὶ ἁμαρτίας* = Sündopfer, LXX = חַטָּאת, Hebr. 10, 6. 8. 18 (13, 11 Rec.). Daß *ἁμ.* selbst — aber allerdings nur einmal — bei LXX = Sündopfer, Lev. 6, 18: זֹאת תּוֹרַת הַחַטָּאת, *οὗτος ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας,* ist wenigstens wahrscheinlich. Denn wenn dasselbe auch V. 10. 18 durch *τὸ τῆς ἁμαρτίας* bezeichnet wird, welches offenbar dem *τὸ* oder *τὰ περὶ τῆς ἁμαρτίας* V. 23 entspricht, so weist doch V. 19. 20 das Femin. *αὐτήν, αὐτῆς* auf *ἡ ἁμ.* V. 18 zurück und scheint so demselben die Bedeutung Sündopfer zu sichern. Danach ist aber nicht 2 Cor. 5, 21 zu erklären.

2) Auch kann der Singular eine einzelne sündliche Handlung bezeichnen, sofern der Gattungsname auch dem einzelnen Exemplare zukommt, der allgemeine Begriff auf

den einzelnen Fall angewendet wird. In den paulin. Schriften jedoch nur Röm. 4, 8. 2 Cor. 11, 7. Dann Jak. 1, 15. 1 Joh. 1, 7; 5, 16. 17. Act. 7, 60. Joh 19, 11; 8, 46; 9, 41; 15, 22. 24; 16, 8. 9. Auch der Plural ist bei Paulus selten: Röm. 7, 5; 11, 25; 4, 7. 1 Cor. 15, 3. 17. Gal. 1, 4. Eph. 2, 1. Col. 1, 14. 1 Theſſ. 2, 16. 1 Tim. 5, 22. 24. 2 Tim. 3, 6. (Paulus gebraucht ſtatt *ἁμαρτία* in dieſem Sinne *παράπτωμα, παράβασις.*) Dagegen gebrauchen die Synopt. nur den Plural, namentlich in der Verbindung *ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας, ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* Mtth. 9, 2. 5. 6; 26, 28. Marc. 1, 1; 2, 5. 7. 9. 10. Luc. 1, 77; 3, 3; 5, 20. 21. 23. 24; 7, 47. 48. 49; 11, 4; 24, 47. Act. 2, 38; 5, 31; 13, 38; 26, 18. Dieſelbe Verbindung Col. 1, 14. 1 Joh. 1, 9; 2, 12; 3, 5. Joh. 20, 23. Andere Verbindungen Act. 3, 19: *ἐξαλειφθῆναι τὰς ἁμαρτίας.* 22, 16: *ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας.* Hebr. 10, 4: *ἀφαιρεῖν ἁμ.* 10, 11: *περιελεῖν ἁμ.* 1 Petr. 2, 24: *ταῖς ἁμ. ἀπογενόμενοι.* Die Verbindung *τὰς* oder *τὴν ἁμ. αἴρειν* Joh. 1, 29. 1 Joh. 3, 5 entſpricht dem hebr. נָשָׂא עָוֹן, vgl. Jeſ. 53, 11 סבל und den Zuſammenhang daſelbſt. Näheres unter *αἴρω.* — *Αἱ ἁμαρτίαι* noch Mtth. 1, 21; 3, 6. Marc. 1, 5. Joh. 8, 24; 9, 34. (Eph. 2, 11 Rec.) Hebr. 1, 3; 2, 17; 5, 1. 3; 7, 27; 8, 12; 9, 28; 10, 2. 3. 12. 17. 28. Jak. 5, 16. 20. 1 Petr. 4, 8. 2 Petr. 1, 9. 1 Joh. 1, 9; 2, 2; 4, 10. Apok. 1, 5; 18, 4. 5. Vgl. *δικαιοσύναι* 1 Sam. 26, 23. Vgl. Bernhardy, Synt., S. 62 f.

῾Αμαρτωλός, *ὁ, ἡ*, Arist. Eth. Nikom. 2, 9: *τὸ μὲν ἐστιν ἁμαρτωλότερον τὸ δ' ἧττον.* Plut. Mor. 25, C: *πάντως μὲν ἐν πᾶσιν ἁμαρτωλὸν εἶναι τὸν ἀμαθῆ, περὶ πάντα δ' αὖ κατορθεῖν τὸν ἀστεῖον.* Außer dieſen Stellen, wie es ſcheint, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc., ſündig, ſündhaft. LXX gewöhnlich = רָשָׁע, zuweilen = חַטָּא, חֹטֶא Gen. 13, 13. Num. 16, 38. 1 Kön. 1, 21. Pſ. 1, 1. 5; 104, 35. Prov. 23, 17. Jeſ. 65, 20, alſo = der die Sünde übt, in Sünde lebt. Als Adjektiv Marc. 8, 38. Luc. 5, 8; 19, 7; 24, 7. Joh. 9, 16. 24. Röm. 7, 13. Als Subſtantiv: Sünder, gegenüber *δίκαιος* Mtth. 9, 13. Marc. 2, 17. Luc. 5, 32; ſyn. *ἀσεβής* 1 Tim. 1, 9. Jud. 15; *ἄπιστος* Apok. 21, 8. Verbunden mit *τελώνης* Mtth. 9, 10. 11; 11, 19. Marc. 2, 15. 16. Luc. 5, 30; 7, 34; 15, 1. Die *τελῶναι* waren bei den Juden und Griechen anrüchig, cf. Luc. Menipp. 11: *πορνοβοσκοὶ καὶ τελῶναι.* Plut. *περὶ πολυπραγμ.* 518, E: *τοὺς τελώνας βαρυνόμεθα καὶ δυσχεραίνομεν κτλ.* — Sonſt Luc. 6, 32. 33. 34; 7, 37. 39; 13, 2; 15, 2. 7. 10; 18, 13. Joh. 9, 25. 31 (gegenüber *παρὰ θεοῦ εἶναι* V. 16). Röm. 3, 7; 5, 8. 19. Gal. 2, 15. 17. 1 Tim. 1, 15. Hebr. 7, 26; 12, 3. Jak. 4, 8; 5, 20. 1 Petr. 4, 18. Daß *ἁμαρτωλοί* bei den Juden Bezeichnung der *ἔθνη* ſei, wonach Mtth. 26, 45 u. Parall., ſowie Gal. 2, 15 zu erklären wäre, kann mit 1 Mcc. 1, 34; 2, 48. 62. Tob. 13, 6 nicht bewieſen werden (gegen Grimm); daß dagegen die Heiden Sünder und nicht Kinder Gottes waren, iſt ſelbſtverſtändlich. Gal. 2, 15 iſt *ἐξ ἐθνῶν*, wie Hofmann bemerkt, Herkunftsbezeichnung, nicht aber iſt die Herkunft als das bezeichnet, was zum Sünder macht, ſondern ein beſonderes Moment neben *ἁμαρτωλοί.*

᾿Αναμάρτητος, *ὁ*, nicht ungewöhnlich in der Prof.-Gräc. in der Bedeutung: der nicht geſündigt, gefehlt hat, ſich nichts hat zu ſchulden kommen laſſen, jedoch nicht abſolut, ſondern in beſtimmter Beziehung, vgl. Hrdt. 5, 39, 2: *ἔχει γυναῖκα ἐοῦσαν ἀναμάρτητον ἑαυτῷ.* Xen. Ages. 10, 4: *ἀφικόμενος ἐπὶ τὸ μήκιστον ἀνθρωπίνου αἰῶνος ἀναμάρτητος ἐτελεύτησε καὶ περὶ τούτους ὧν ἡγεῖτο καὶ πρὸς ἐκείνους οἷς ἐπολέμει.* So wohl Joh. 8, 7: *ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν.* Ohne ſolche beſtimmte Beziehung

vgl. Deut. 29, 19: *ἵνα μὴ συναπολέσῃ ὁ ἁμάρτωλος τὸν ἀναμάρτητον* (anstatt des im Grundtext verwendeten Bildes vom Trunkenen und Durstigen). 2 Mcc. 8, 4: *ἀναμάρτητοι νήπιοι.* 12, 42. So in der Prof.=Gräc., jedoch nicht auf das sittliche Gebiet beschränkt, = der sich nicht verfehlt hat, Xen. Hell. 8, 3, 10: *ὁρῶ τῶν ἀνθρώπων οὐδένα ἀναμάρτητον διατελοῦντα.* Seltener = irrtumslos, unfehlbar (bei Plat.). Dagegen im spezifisch sittlichen Sinne Diog. Laert. 7, 122: *ἔτι καὶ ἀναμαρτήτους (εἶναι τοὺς σοφούς) τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι ἁμαρτήματι.* So öfter bei Epikt. Jedoch erst in der kirchl. Gräc. von Sündlosigkeit im christlichen Sinne, d. h. von vollkommener sittlicher Fehllosigkeit. Vgl. Ullmann, Sündlosigkeit Jesu, 7. Aufl., S. 81.

Ἀμήν, das hebr. אָמֵן, gewöhnlich als Verbaladj. von אמן bezeichnet (s. u. *ἀλήθεια*), findet sich jedoch nur als Adv. und als Subst. oder wahrscheinlich substantiviertes Adv. = fest, giltig. Nur im religiösen Sinne gebraucht — vgl. 1 Kön. 1, 36: אָמֵן כֵּן יֹאמַר יהוה אֱלֹהֵי אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ, LXX: *γένοιτο οὕτως· πιστώσαι κύριος ὁ θς τοὺς λόγους τοῦ κυρίου μου τοῦ βασιλέως* — dient es wie hier eine Zustimmung zu einer vorhergegangenen Aufforderung auszudrücken, deren volle Verwirklichung von Gott abhängig ist bzw. vor Gott gelobt wird; vgl. 1 Kön. 8, 26: אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל יֵאָמֶן נָא דְּבָרְךָ אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ, sowie Jer. 28, 6: אָמֵן כֵּן יַעֲשֶׂה יהוה. Sodann als zustimmende Übernahme der Fluchandrohung Neh. 5, 13. Jer. 11, 5. Deut. 27, 15—26, und endlich als respondierender Schluß einer Doxologie 1 Chron. 16, 36, verdoppelt Neh. 8, 6 (wie Num. 5, 22), in welcher Verdoppelung es auch am Schlusse der Doxologie zu Ende der drei ersten Bücher des Psalters in der Form אָמֵן וְאָמֵן erscheint Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 52, während Ps. 106, 48 als Responsorium אָמֵן הַלְלוּ־יָהּ steht, wo LXX *γένοιτο! γένοιτο!* setzen. Als der Erhörung gewisser, lobpreisender Gebetsschluß wie Tob. 8, 8, wo Sara das Gebet ihres Mannes damit auch ihrerseits aufnimmt und vor Gottes Angesicht auf die Erhörung vertraut, findet es sich im A. T. nirgend und ist auch als solcher in der Synagoge nicht üblich, vgl. Ligthfoot, Hor. hebr. zu Mtth. 6, 13. Otho, Lex. rabb. s. v. amen: in precibus privatis *τὸ* amen rarius usurparunt. Ex tractatu Berachot vero patet, precibus fusis a ministro in synagoga et a patre familias super cibum ut plurimum a populo et familiaribus amen fuisse additum. So ist es richtig, was Dalman, Worte Jesu 1, 185 sagt, daß אָמֵן niemals Bekräftigung eigener Rede, sondern stets von Rede, Gebet, Benediktion, Schwur, Fluch eines andern sei. Wenn nun dennoch etliche Gebete im synagogalen Schrifttum mit Amen schließen, so ist daraus doch nicht mit Dalman zu folgen, daß dieser Gebetsschluß gebräuchlich gewesen sei. Denn von der biblischen Verwendung des Wortes weicht dieser Gebrauch als Gebetsschluß unbedingt ab.

Sehr selten nehmen die LXX das Wort einfach in der Form *ἀμήν* hinüber, nur 1 Chron. 16, 36. Neh. 5, 13; 6, 8; gewöhnlich = *γένοιτο*, einmal = *ἀληθῶς*. Auch in den Apokr. ist es noch sehr selten, 1 Esr. 9, 47. Tob. 14, 15. 3 Mcc. 7, 23. 4 Mcc. 18, 24, überall mit Ausnahme von Tob. 8, 8 als Schluß einer Doxologie. Symmachus dagegen macht so häufig davon Gebrauch, Num. 5, 22. Deut. 27, 15. Ps. 41, 13; 72, 19; 89, 52. Jer. 11, 5. Jes. 65, 16, daß man annehmen darf, dies sei bei ihm die regelmäßige Übertragung, während Aquila *πεπιστωμένως* setzt, Jer. 28, 6: *πιστωθήτω*. Demnach scheint es allmählich in das hellenistische Idiom übergegangen zu sein, wie dies auch durch den Gebrauch bei den Responsorien einer Doxologie nahe lag. Denn daß von hier aus das Wort sich auch in der christlichen Gemeinde eingebürgert hat, ergiebt der Gebrauch im N. T.

Wenn das Wort im religiösen Leben Israels eine so bedeutsame Stelle hat, wie der oben angegebene Sprachgebrauch zeigt, so dürfte es auch angezeigt sein, es Jes. 65, 16: יִתְבָּרֵךְ בֵּאלֹהֵי אָמֵן — יִשָּׁבַע בֵּאלֹהֵי אָמֵן als substantiviertes Adv. — nicht Adj. — zu erklären nach dem Gebrauch bei den Benediktionen und beim Schwur: der Gott des Amen, „eine eigentümliche, dem bekräftigenden אָמֵן entnommene Benennung Jhvhs“, Delitzsch z. d. St., also etwa = der Gott, der sein Wort wahr macht, LXX: *ὁ θεὸς ὁ ἀληθινός*, vgl. die erkärende Übertragung des Symm.: *ὁ εὐλογημένος ἐπὶ τῆς γῆς εὐλογηθήσεται ἐν τῷ θεῷ ἀμήν*, wogegen Aq.: *εὐλογηθήσεται πεπιστωμένως*.

Die Bedeutung des Wortes ergiebt sich aus der Beobachtung, daß es stets als Antwort erscheint. Denn die Bemerkung in Gesenius thes. s. v. „ponitur ab initio orationis, etsi raro in V. T. Jer. 28, 6“ trifft nicht zu; Jer. 28, 6 ist ebenfalls Antwort und die Stelle ist genau geartet wie 1 Kön. 1, 36. Unter Vergleichung von 1 Chron. 16, 36. Nehem. 8, 6. Ps. 106, 48, sowie dessen, was wir über den Gottesdienst der Synagoge wissen, wird es als naheliegend bezeichnet werden müssen, auch Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 52 das אָמֵן וְאָמֵן als Responsorium zu fassen, und ebenso dann auch an der betreffenden Stelle der Apokr. Ist es aber Antwort, so ist sie es, wie 1 Kön. 1, 36 zeigt, in dem Sinne, daß es die Zuversicht oder die Gewißheit, die Anerkennung oder die Hoffnung ausdrückt, daß Gott das Gesagte wahr halten und verwirklichen werde oder möge, vgl. das Amen Deut. 27, 15—26. Num. 5, 22. So auch in den Responsorien der Doxologieen oder Benediktionen, vgl. für den Sinn in diesem Falle die erste Bitte: *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου*, s. u. *ἁγιάζω*. Dem entspricht, was Buxtorf, Ligthfoot, Glassius, Delitzsch mitteilen, vgl. des letzteren Talmud. Studien in der Zeitschr. f. luth. Theol. 1856, S. 422 ff. Buxtorf, Lex. talm. s. v. אִסְפְּלִיוֹת *(ἀσφάλεια)*. Das Gesagte wird anerkannt als fest, giltig; der Amen sagende bekennt sich vor Gott dazu in der Gewißheit, daß Gott selbst sich dazu bekennt oder bekennen wird, indem er es wahr hält oder wahr macht; cf. Jalkut in Ps. 31, 24: אמונים illi sunt שאומרים אמן באמונה, qui dicunt amen cum vera fide.

Von hier aus wird der gesamte neutestamentliche Gebrauch des Wortes klar. Zunächst **a)** ergiebt sich aus 1 Cor. 14, 16: *ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ, ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν*; daß der Gebrauch des Amen als Responsorium bei Benediktionen von der Synagoge in die christliche Gemeinde übergegangen ist, sowie daß hieran die Einbürgerung des Wortes in den christlichen Sprachschatz anschließt. Es bezeichnet nicht bloß die Aneignung, sondern die bekennende Bekräftigung und Bestätigung der vorausgegangenen, von einem anderen ausgesprochenen *εὐλογία*. Daran schließt sich leicht der eigene Beschluß einer Doxologie seitens dessen, der sie ausspricht, aber nie ohne Absicht und besonderen Nachdruck, indem der Zusammenhang stets den Grund erkennen läßt, aus dem dieser Nachdruck auf die Zuversicht und Gewißheit des lobpreisenden Glaubens gelegt wird. So gilt es Röm. 1, 25: *ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*, den Gegensatz gegen die Kreaturvergötterung zum stärksten Ausdruck zu bringen. Röm. 11, 36 beschließt es den anbetenden Rückblick auf die Wege und Gerichte Gottes in der Glaubensgewißheit und Zuversicht, der das *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* unverrückbar fest steht. Überall ergiebt sich, daß es ein besonderes Moment des Zusammenhanges ist, welches einen energisch abschließenden Ausdruck des Glaubens an das, was unumstößlich fest steht, veranlaßt. Denn daß *ἀμήν* stets einen besonderen Nachdruck hat, ist unverkennbar. Es versiegelt, was gesagt ist, und betont, daß es dabei verbleibt. So auch Röm. 9, 5; 16, 27. Gal. 1, 5 vgl. sowohl mit V. 3. 4 als mit dem Zweck und Inhalt des ganzen Briefes, dessen eigentümlicher Schluß 6, 18:

ἡ χάρις τοῦ κ. ἡμ. μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί, ἀμήν sich aus demselben Grunde wie das ἀμήν 1, 5 erklärt. Trotz allem, was der Apostel zu strafen hat, und was sich gegen sein Evangelium aufgelehnt hat, bleibt es doch dabei. Das giebt ihm die Zuversicht des Glaubens wie der Liebe, so zu schreiben, wie er es thut. Ferner vgl. die ausführliche Lobpreisung Eph. 3, 20. 21, sowie Phil. 4, 20. Wenn irgend etwas, so benimmt dieses ἀμήν der Doxologie den Anschein einer bloßen rhetorischen oder liturgischen Formel und zwingt dazu, sich die Veranlassung an jeder Stelle klar zu machen. So noch 1 Tim. 1, 17 vgl. mit V. 15. 16; 6, 16 vgl. mit V. 14. 2 Tim. 4, 18.

Geht der Gebrauch des Amen von dieser Stellung in den Doxologieen aus, und hat er diese Bedeutung, so wird es sich mit derselben auch in den wenigen Schlußvoten, in denen es bei Paulus vorkommt, nicht anders verhalten. Hier sind nur Röm. 15, 33 und Gal. 5, 18 gesichert. Das Amen wird auch an diesen Stellen der Ausdruck einer gehobenen, Gott preisenden Glaubenszuversicht sein, in der der Apostel solchen Abschied der Liebe von den Lesern nimmt. Es ist charakteristisch für die beiden Briefe, daß nur in ihnen sich ein solches ἀμήν am Schlusse findet, während es überall sonst wie 1 Cor. 16, 24. 2 Cor. 13, 13. Eph. 6, 24. Phil. 4, 23. Col. 4, 18. 1 Theſſ. 3, 13; 5, 28. 2 Theſſ. 3, 18. 1 Tim. 6, 21. 2 Tim. 4, 22. Tit. 3, 15. Philem. 25. Hebr. 13, 25. 1 Petr. 5, 14. 2 Petr. 3, 18. 1 Joh. 5, 21. 2 Joh. 13 ebenso späterer Zusatz ist, wie am Schlusse der Evangelien Mtth. 28, 20. Marc. 16, 20. Luc. 24, 53. Joh. 21, 25.

Außer in den paulin. Briefen und abgesehen von der Apok. findet sich das eine Doxologie nachdrücklich beschließende ἀμήν noch Hebr. 13, 21. 1 Petr. 4, 11; 5, 11. Jud. 25. Eine eigentümliche Stelle scheint auf den ersten Anblick der Gebrauch in der Apokalypse einzunehmen. Während 1, 6 dem paulin. Gebrauch vollständig gleich ist, scheint es sich mit 5, 14; 7, 12; 19, 4; 22, 20 anders zu verhalten. Indes 5, 14 steht es als antwortende Zustimmung zur Doxologie vgl. V. 13 ganz wie im A. T., dessen ἀμήν, ἀλληλουΐα aus Ps. 106, 48 sich auch 19, 4 wiederfindet. Apok. 22, 20: λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· ναί, ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰυ! ist es nicht Gebetsanfang, sondern analog Jer. 28, 6 Ausdruck gläubiger, dankbarer Aufnahme der vorangehenden Verheißung, zweifelloser Zuversicht zu ihrer Erfüllung, woran sich dann das Gebet als Beweisung und Bewährung dieses Glaubens anschließt. Nur als eine Weiterbildung dieses Gebrauchs kann die Anwendung 1, 7 angesehen werden, wo dieselbe Energie des Glaubens mit zwiefachem Nachdruck (vgl. 2 Cor. 1, 20) durch ναί, ἀμήν, das Zeugnis: ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν κτλ. der Gemeinde zum Trost als unumstößlich sichere Thatsache der bevorstehenden Zukunft bekräftigt. Auch 7, 12, wo die Doxologie durch ἀμήν ebenso eingeleitet wie geschlossen wird; wenn das zweite ἀμήν echt ist, erklärt sich das erste ἀμήν dadurch, daß es Antwort auf die Doxologie V. 10 ist, die neu aufgenommen und reicher ausgeführt wird.

b) Während dieser Gebrauch des ἀμήν sich durchaus auf der Linie des alttest. Gebrauchs hält, schließt 2 Cor. 1, 20: ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν daran in ähnlicher Weise an, wie Apok. 1, 7, und es ist deutlich erkennbar, daß dieses Amen den Lobpreis der wandellosen Treue Gottes einschließt, vgl. V. 18. Während die in der apostolischen Verkündigung nicht bloß enthaltene, sondern geschehende (vgl. Röm. 1, 2: εὐαγγ. ὃ προεπηγγείλατο κτλ. Tit. 1, 3) Bejahung aller göttlichen Verheißungen in Christus vorhanden ist, bewirkt dieser Christus dadurch auch das lobpreisende und die Treue Gottes anerkennende Amen. Ähnlich unterscheidet sich ναί und ἀμήν auch Apok. 1, 7

indem dort das lobpreisende und bekennende Amen die Konsequenz des *ναί* ist und *ναί ἀμήν* eine Klimax bilden, ein Verhältnis, welches von Bengel z. d. St. nicht richtig erkannt ist. Die Benennung Jesu als *ὁ ἀμήν* Apok. 3, 14, welche an אֱלֹהֵי אָמֵן Jes. 65, 16 erinnert, dürfte mit der sofort zu besprechenden Erscheinung zusammenhängen.

c) Ganz einzigartig nämlich steht das *ἀμήν* da, mit welchem Jesus seine Worte einleitet, bei Johannes verdoppelt *ἀμήν, ἀμήν*. Was zunächst formell das letztere anbetrifft, so erscheint die Ansicht von Delitzsch a. a. O. nicht haltbar, daß die Verdoppelung vom Evangelisten selbst herrühre und aus der Erinnerung an das wie ein doppeltes Amen lautende אָמֵן אֲמֵינָא geflossen sei, = „Amen sage ich", אמינא die in der palästinensischen Landessprache übliche Verkürzung von אָמַר אֲנָא, die sich unzähligemale im Talmud findet, vgl. Buxtorf unter אמינא. Daß der HErr sich des Ausdrucks אמן אמינא bedient hat, ist nicht zu bezweifeln, denn jedesmal heißt es in den Evangelien: *ἀμήν, λέγω ὑμῖν* bzw. *λέγω σοι*. Aber auch Johannes läßt dieses אמינא so wenig wie die Synoptiker jemals unübersetzt, und nichts deutet darauf hin, daß er das hinzugefügte *λέγω ὑμῖν* eigentlich als Übersetzung des zweiten אמן ansehe, obwohl auch das einfache *λέγω ὑμῖν* z. B. an mehreren Stellen der Synoptiker statt des vollen *ἀμήν λέγω ὑμῖν* in den Parallelen steht, s. unten. Das *ἀμήν λέγω ὑμῖν* erscheint so schon wie eine verdoppelte Versicherung. Die Annahme aber, daß der Evangelist mit seiner Verdoppelung des *ἀμήν* die in אמן אמינא liegende Assonanz habe zum Ausdruck bringen wollen, die „mit Recht gleich einer durch doppeltes Amen besiegelten Aussage gelten konnte", würde ergeben, daß der Evangelist die an und für sich schon doppelte Versicherung verdreifacht habe, — eine Auffassung, die kaum dem Ernste dieses auffallenden *ἀμὴν ἀμήν* gerecht werden dürfte. Darf man aus der Übersetzung des N. T. schließen, in welcher Delitzsch stets אָמֵן אָמֵן אֲנִי אֹמֵר לָכֶם übersetzt, so hat er diese Ansicht später aufgegeben. Daß schon das einleitende Amen überhaupt einen eigentümlichen Eindruck gemacht hat und als etwas eigenartiges empfunden worden ist, geht schon daraus hervor, daß es im apostolischen Sprachgebrauch nirgend Nachahmung gefunden, vgl. Röm. 9, 1: *ἀλήθειαν λέγω ἐν Χῷ κτλ.* Je auffallender nun erst das doppelte Amen klingen mußte, als sollte damit das volle Bewußtsein um diese eigenartige und ungewöhnliche Weise zu reden zum Ausdruck gebracht und damit die Unumstößlichkeit der Worte so stark wie möglich eingeprägt werden, desto sicherer wird es mit Ewald (Die johann. Schriften I, 35) auf die Treue der Erinnerung des Evangelisten zurückzuführen sein. Im übrigen aber dürfte die Verdoppelung des einleitenden Amen die Analogie des doppelten abschließenden Amen für sich haben. Die Differenz mit der synoptischen Überlieferung erklärt sich nicht daraus, daß die johann. Aussprüche mit Ausnahme von Joh. 13, 21. 38 alle dem vierten Evangelium eigentümlich sind. Eben Joh. 13, 21. 38 weisen das doppelte Amen auf, wo in den synoptischen Parallelen das einfache steht. Dies führt vielmehr, wenn man die Treue der Erinnerung mit Ewald anerkennt, darauf, daß die johann. Überlieferung des doppelten Amen überall die wirkliche Redeweise Jesu gewesen, in der synoptischen somit eine gewisse Abschwächung vorliege. Dafür spricht dann auch, daß z. B. namentlich Luc., bei welchem sich das *ἀμήν* am seltensten findet, es nicht bloß zuweilen ersetzt durch *ἀληθῶς* Luc. 9, 27; 12, 44; 21, 3. *ἐπ' ἀληθείας* 4, 25 vgl. mit V. 24; *ναί* 11, 51; *πλήν* 10, 14; 22, 21, sondern daß namentlich Luc. mehrfach nur *λέγω ὑμῖν, λέγω σοι* hat, wo in den Parallelen *ἀμήν, λέγω ὑμῖν* steht, vgl. z. B. Luc. 7, 9 mit Mtth. 8, 10. Luc. 10, 12 mit Mtth. 10, 15. Luc. 7, 28 mit Mtth. 11, 11. Luc. 10, 24 mit Mtth. 13, 17. Luc. 15, 7 mit Mtth. 18, 13. Luc. 22, 34 mit Mtth. 26, 34. Marc. 14, 30. Dieselbe Verkürzung findet sich bei Mtth., vgl. 12, 31 mit Marc. 3, 28, sowie Mtth. 26, 29 u.

Luc. 22, 16 vgl. mit Marc. 14, 25. Ferner vgl. Luc. 18, 24; Marc. 10, 23, wo statt der Versicherung Mtth. 19, 23 die Frageform angewandt ist: *πῶς δυσκόλως κτλ.* So weist die synoptische Überlieferung, in der das *ἀμήν* am reichsten bei Mtth. erhalten ist, schon eine Neigung zur Verkürzung auf — offenbar im Zusammenhang mit der Rücksicht auf nichtjüdische Leser —, und dann liegt es nahe, auch in dem einfachen *ἀμήν* gegenüber dem doppelten bei Joh. eine verkürzte Überlieferung zu sehen.

Übereinstimmend findet sich das *ἀμήν* bei den drei Synoptikern nur Mtth. 19, 28 vgl. mit Marc. 10, 29. Luc. 18, 29; — Mtth. 24, 34 vgl. mit Marc. 13, 30. Luc. 21, 32; — Mtth. stimmt 10, 42 mit Marc. 9, 41. Mtth. 16, 28 mit Marc. 9, 1 (vgl. Luc. 9, 27). Mtth. 21, 21 mit Marc. 11, 23. Mtth. 26, 13 mit Marc. 14, 9. Mtth. 26, 34 mit Marc. 14, 30. (Mtth. 24, 47 vgl. Luc. 12, 44 *ἀληθῶς*, wie überhaupt mehrere bei Mtth. mit *ἀμήν* sich findende Aussprüche sich bei Luc. ohne *ἀμήν* finden, s. o.) — Marc. stimmt 10, 15 mit Luc. 18, 17; vgl. Marc. 12, 43, wo Luc. 21, 3 *ἀληθῶς*. — Matthäus eigentümlich sind die Aussprüche 5, 18. 26; 6, 2. 5. 16; 10, 23; 18, 3. 18; 21, 31; 24, 2; 25, 12. 40. 45. Marcus hat das Amen 3, 28; 8, 12, wo es Mtth. 12, 31; 16, 4, nicht hat, sowie 14, 25, wo es Mtth. 26, 29. Luc. 22, 16 nicht haben, sondern an allen drei Stellen bloß *λέγω ὑμῖν*. Lucas eigentümlich sind 4, 24; 12, 37; 23, 43; sonst bei ihm nur 18, 17 (Marc. 10, 15; vgl. Mtth. 18, 3); 18, 29 (Marc. 10, 29. Mtth. 19, 28); 21, 32 (Marc. 13, 30. Mtth. 24, 34).

Bei Joh. das doppelte Amen 1, 52; 3, 3. 5. 11; 5, 19. 24. 25; 6, 26. 32. 47. 53; 8, 34. 51. 58; 10, 1. 7; 12, 28; 13, 16. 20. (21. 38 s. o.); 14, 12; 16, 20. 23; 21, 18.

Die Bedeutung dieses einleitenden Amen wird naturgemäß der des abschließenden Amen in gewissem Sinne entgegengesetzt sein. Ist das letztere der Ausdruck des hinnehmenden, bejahenden und bekennenden Glaubens, so hat das die Aussprüche Christi einleitende Amen den Zweck, diesen Glauben zu wirken, zu erzeugen, nicht aber etwa durch Geltendmachung eigener Autorität, s. u. Es nimmt nicht auf, wie das Amen der Gemeinde, sondern es giebt, und zwar so sicher und gewiß, wie nur das Amen der Gemeinde das haben und halten kann, worauf es erfolgt. Die Thatsächlichkeit des Gebens und Nehmens entsprechen einander. Darin berührt es sich in etwa mit dem namentlich von Paulus am Schlusse der Doxologieen verwendeten Amen, welches s. z. s. auch den Zweck hat, ein Amen der Leser zu dem hervorzurufen, was so unumstößlich ist, wie Gott selbst, der darum gepriesen wird. Das einleitende Amen Christi unterscheidet sich aber wieder davon, indem es nirgend wie das abschließende des Apostels der Ausdruck eigener Glaubensbejahung ist, sondern, wie gerade das überall hinzugefügte *λέγω ὑμῖν, σοί* zeigt, der Ausdruck energischester Glaubensforderung, deren Versagung das Unheil derer herbeiführt, denen es gilt. Dies ist auch in den Gerichtsandrohungen wie Mtth. 6, 2. 5. 16; 10, 15. Marc. 3, 28 8, 12, in der Ankündigung des Verräters, der Verleugnung Petri Mtth. 26, 21. 34 und Parall. der Fall, deren Zweck Warnung und Vorbeugung ist. Dazu kommt noch ein anderes. Nicht bloß als Autorität stellt Christus sich hin. Seine Aussprüche betreffen auch z. B. sein eigenes Geschick, wie in der Ankündigung des Verräters und der Verleugnung Petri, sowie bezüglich der Aufnahme, die er findet Mtth. 8, 10. Luc. 4, 24 vgl. mit Joh. 4, 44; 12, 24. Mtth. 10, 23. Sie haben es überall mit seiner eigenen Person zu thun, indem es stets etwas gilt, worin der Glaube an ihn als den Messias sich finden muß, oder woran er sich halten soll trotz entgegenstehenden Anscheins, vgl. Mtth. 5, 18 vgl. mit 9, 14 ff.; 10, 42 mit V. 17 ff. E

fordert ein paradoxes Verhalten Mtth. 18, 3. 13, und auch die scheinbar selbstverständlichsten Wahrheiten wie Mtth. 5, 26; 6, 2. 5. 16 sind paradox im Verhältnis zu den Erwartungen und Hoffnungen, welche er vorfindet. Paradox sind die Verheißungen, welche er giebt Mtth. 10, 42; 17, 20; 19, 28; 25, 12. 40. 45, ebenso wie die Gerichtsankündigung über die *γενεὰ αὕτη* Mtth. 23, 36 vgl. mit 24, 2. 34; ferner vgl. Mtth. 16, 28 und Parall. Es sind durchweg Paradoxieen, in deren Mittelpunkt er, der Menschensohn, steht, der nicht danach aussieht, der Messias zu sein, und der es doch ist trotz dessen, was ihm widerfährt, trotz der Aufnahme, die er findet, Mtth. 11, 11; 13, 17; 21, 31; 26, 13. Marc. 3, 28; 8, 12. Luc. 4, 24; 12, 37; 23, 43, und der dies auch beweisen, an dem es offenbar werden wird. Ganz besonders tritt diese Paradoxie wie dieser Zusammenhang mit seiner Person in den Aussprüchen des johann. Evang. hervor Joh. 1, 12; 3, 11; 5, 19. 24. 25; 6, 32. 47. 53; 8, 34 f. 51. 58; 10, 7; 13, 20; 14, 12; 16, 20. 23. So fordert er Glauben für seine Person, die nicht bloß hinter dem Worte steht, sondern die sich in dem betreffenden Worte dargiebt, sei es, daß es an ihm wahr wird oder daß er es wahr machen und wahr halten wird. Er deckt das Wort, nicht das Wort ihn; er deckt es nicht mit einer irgendwie ihm eignenden Autorität, sondern es hat ihn zum Inhalt, und deshalb ist es etwas unumstößlich festes, etwas was erlebt wird und werden muß, indem er erlebt wird. Darum ist es das, was fest steht und fest macht, Halt giebt, und so ist dieses einleitende Amen im Munde Jesu nicht ein Amen seines eigenen Glaubens, sondern der stärkste Ausdruck für die Forderung des Glaubens an ihn, die stärkste Bezeugung seiner Messianität, die das Amen der Hörer erfordert, und der dann seine Benennung als *ὁ ἀμήν* Apok. 3, 14 entspricht. Irrig ist es daher, dieses Amen daraus zu erklären, daß Jesus nach einer anderen Bekräftigungsformel als einer eidlichen gesucht habe, weil ihm der Schwur nach Mtth. 5, 37 als Gott mißfällig gegolten habe. Dies Amen sei kein Eid, aber doch mehr als ein bloßes wahrlich, sofern es dem Hörer zu verstehen gebe, daß Jesus seine eigene Rede in derselben Weise bestätige, wie wenn es ein Eid oder eine Benediktion wäre. So habe er hier gemäß seinem Eidesverbot den Gottesnamen absichtlich vermieden. Es hat aber, was er sagt, weder mit einem Eid noch mit einer Vermeidung des Gottesnamens (vgl. Joh. 16, 23) etwas zu thun, und das Bedürfnis größeren Nachdrucks führt weder zum Eide noch zu einem Ersatz desselben. Vgl. Schlatter, Der Glaube im N. T., S. 121: „Es tritt in diesem Amen Jesu der Grundbegriff der Wurzel wieder auf, welcher an der Aussage nicht nur oder zunächst die intellektuelle Richtigkeit derselben heraushebt, sondern den festen Willen, der sie trägt und durch die That realisiert. Darin lag die Unübersetzbarkeit des Wortes für die griechische Evangelienschreibung, denn *ἀληθῶς*, mit dem es Lucas hie und da ersetzt, ist wie Luthers „wahrlich" zu eng in die intellektuelle Sphäre eingeschränkt". Vgl. Buxtorf, Lightfoot, Otho, Schlatter, Delitzsch a. a. O., sowie in Riehm, Handwörterb. zum A. T.

'Αμνός, *ὁ*, das Lamm. Nach Joh. 1, 29. 36: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* — ist es gebräuchlich geworden, Christum als agnus Dei zu bezeichnen. In der Apok. *τὸ ἀρνίον, τ. ἀ. τὸ ἐσφαγμένον*, — *ἀρνός* in der spät. Gräc. statt *ἀμνός*. Es fragt sich, in welchem Sinne Christo diese Bezeichnung im johann. Evangelium beigelegt wird. Der deiktische Gebrauch des Artikels weist darauf hin, daß wir an eine bekannte Vorstellung zu denken haben; vgl. Krüger § 50, 2, 1—3. Die Beziehung auf Jes. 53, 7. 12, vgl. Act. 8, 32, wo lediglich die Hingebung eines Lammes den Vergleichungspunkt

bildet, ist zu wenig angezeigt, die Vergleichung des Knechtes Jhvhs mit einem duldenden Lamme für das Bild der messian. Erwartung nicht durchschlagend genug, um daran die Bezeichnung Christi als des notorischen Lammes Gottes anzuknüpfen. Dagegen auf das Passahlamm — *ἀπὸ τῶν ἀρνῶν λήψεσθε* Ex. 12, 5 — nach seiner Bedeutung für Israel, Ex. 12, 14. 27, sowie als das einzige Lamm, welchem besondere Bedeutung innerhalb des göttlich geordneten, israelitischen Lebens zukommt (vgl. Lev. 14, 10 ff. Num. 6, 12. Ex. 29, 38 ff.), konnte mit diesem Ausdruck hingewiesen werden, *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*, das von Gott ersehene (Gen. 22, 8) Lamm. Daß der Evangelist das Wort so verstanden, dürfte nach 19, 36 kaum zweifelhaft sein, vgl. 1 Cor. 5, 7. Begünstigt wird dies Verständnis durch die Nähe des bevorstehenden Passahfestes 2, 13 und durch den Zusammenhang der Passahfeier mit der messian. Hoffnung, vgl. 19, 36; 6, 4. 31 ff. Ez. 20, 33 ff. Jer. 16, 14. Hab. 3. Apok. 15, 3; 14, 1, wovon Crusius, Hypomm. ad theol. proph. I, 225 mit Recht sagt: „Res quae in exitu ex Aegyptia — evenerunt — revera futurarum rerum typi fuerunt.“ Vgl. Delitzsch zu Hab. 3, 3—15, S. 139. Luthardt zu Joh. 1, 29: „Wir wissen, welche grundlegende Bedeutung für die Geschichte Israels, wie für seine Heilserkenntnis, wie für die gesamte prophetische Darstellung des zukünftigen Heils die Errettung des Volkes aus Ägypten hat. So einzig steht diese Thatsache da, daß nur der Tag des neuen Heils ihr zu vergleichen ist, und dieser wiederum hat in keiner Thatsache der alttest. Geschichte ein so entsprechendes Vorbild wie in jener. Nun wußte der Täufer die Zeit des neuen schließlichen Heils angebrochen, und in Jesu wußte er den Bringer desselben. Warum sollte er nun dieses Heil und seinen Bringer nicht vor allem mit jener ersten vorbildlichen Erlösung Israels vergleichen? Dort aber war jenes Lamm das Mittel der Verschonung des Volkes. Um dessen willen ging das Verderben an ihm vorüber. So wird jetzt Jesus das Mittel der Verschonung sein; wer sich ihn dazu dienen lassen wird, an dem wird um seinetwillen das Gericht Gottes vorübergehen. Nur hat sich jetzt alles erweitert. Denn Heil wie Gericht gehen nun die Welt an.“ Vgl. Hofmann, Schriftbew. II, 1, 295 ff. Weber S. 299, sowie die Passahfeier der Juden bis auf den heutigen Tag. Dies gilt auch noch gegen Weiß, welcher die Vorstellung von Christo als Passahlamm erst ex eventu eingetreten sein läßt, weil Christus eben am Schlachtungstage des Osterlammes gekreuzigt sei. Bei einigem Verständnis für das durch und durch vom Kultus getragene Volksleben Israels und für die Geläufigkeit der von dorther entlehnten oder daran anklingenden Ausdrucksweise dürfte diese Instanz sich als ungenügend ergeben, um die Beziehung unseres Ausspruchs auf das Osterlamm mit gewohntem Machtspruch als „ganz unpassend“ abweisen zu dürfen. Eine andere Frage ist, ob sich ein solcher Ausspruch im Munde des Täufers begreifen lasse. Dafür wird zu beachten sein der Zusammenhang zwischen *βαπτίζειν ἐν πν. ἁγ.* 1, 21 und *αἴρειν τὴν ἁμ.* Dieses ist im Munde eines Israeliten die Voraussetzung für jenes, vgl. unter *αἴρειν*. Daß der Täufer nun Jesum nicht als Person bezeichnet, welche das *αἴρειν τὴν ἁμ.* vollzieht, sondern als *ἀμνός*, giebt dem Ausdruck seinen bestimmten Sinn. Als Opfer, welches die Sünde trägt, konnte er ihn bezeichnen auf Grund der Selbstuntergebung Jesu unter die Taufe, durch die er, der Messias, der alle Sünde wegnehmen sollte, erscheint wie einer von denen, die ihre Schuld auf sich liegen haben und begehren, daß sie ihnen abgenommen wird. An den Tod Jesu braucht der Täufer darum noch nicht gedacht zu haben. Der Täufer hat sein Wort nicht etwa von irgendwoher entlehnt, es auch nicht als Produkt seiner Reflexion über alttest. Weissagung oder Typen ausgesprochen. Vielmehr schaut, wie es oft geschieht, sein Glaube zusammen, was für die Reflexion sich schwer zusammenfügt, und erst nachher löst sich das Rätsel. Er bezeugt,

er konstatiert, daß es so ist, nicht aber weshalb es so ist, und wie es sich vollzieht. Das kann erst durch die Erfüllung klar werden. Diese ergiebt dann, was der Evangelist Johannes 19, 36 sagt, was Paulus 1 Cor. 5, 7 und Petrus 1 Petr. 1, 19 ausführen. Vgl. meine Schrift über die paulin. Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen S. 181 ff. — Daß 1 Petr. 1, 19: *ἐλυτρώθητε — τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χ̅υ̅* — auch die Beziehung auf das Passahlamm vorliege, wenigstens daß es sich „um ein gottesdienstliiches in den Tod zu gebendes Lamm handle“, beweisen nach Hofmann a. a. O. die Adj. *ἄμωμος καὶ ἄσπιλος*. Auch die Bezeichnung Christi als *ἀρνίον* in der Apokalyse, soweit sie die Vorstellung des Opfers einschließt, spricht mit dafür, daß diese Vorstellung im urchristlichen Gedankenkreise gang und gäbe war. Über den Unterschied dieser Bezeichnung Christi in der Apokal. von Joh. 1, 29 s. u. *ἀρνίον*. — Vgl. auch unter *αἴρω*.

Ἄνθρωπος, *ὁ*, der Mensch, — Gattungsname gegenüber Göttern und Tieren; vgl. Luc. 2, 15. 52. Mtth. 12, 12. Marc. 10, 27. Mtth. 8, 9 u. a. St. LXX ständig für אָדָם, welches nur selten anders wiedergegeben wird; neben *ἀνήρ* für אִישׁ, אֱנוֹשׁ, auch גֶּבֶר, zweimal für בָּשָׂר bzw. בָשָׂר אִישׁ (Gen. 6, 13. Hiob 12, 10); hie und da auch für גּוֹי, עֶבֶד, עַם, חַי u. a.; בֶּן־אָדָם Prov. 15, 11. Jes. 52, 14. Der neutest. Gräc., speziell den paulin. Schriften, ist ein eigentümlicher Gebrauch des Wortes in gewissen Verbindungen eigen.

1) *κατὰ ἄνθρωπον*, z. B. *λέγειν* Röm. 3, 5. Gal. 3, 15; *λαλεῖν* 1 Cor. 9, 8; *περιπατεῖν* 1 Cor. 3, 3; *ἐθηριομάχησα* 1 Cor. 15, 32; *τὸ εὐαγγέλιον οὐκ ἔστι κ. ἄνθρ.* Gal. 1, 11. Als Gegensatz dieses *κατὰ ἄνθρ.* s. 1 Cor. 9, 8: *κατὰ τὸν νόμον, κατὰ τὸν θεόν*. Gal. 1, 12: *δι' ἀποκαλύψεως Ι̅υ̅ Χ̅υ̅*. Vgl. 1 Cor. 3, 3: *σαρκικοί ἐστε, καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε*; vgl. V. 4: *ἄνθρωποί ἐστε*. Hiernach liegt in diesem Ausdrucke eine Rücksichtnahme auf diejenige Eigentümlichkeit des Menschen, vermöge deren er sich in irgend welchem Gegensatze zu Gott und seiner Offenbarung befindet, nämlich auf seine sarkische Bestimmtheit; s. unter *σάρξ*; vgl. 1 Cor. 3, 3. 4: *σαρκικοί ἐστε — ἄνθρωποί ἐστε*. 1 Petr. 4, 2: *ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις — θελήματι θεοῦ βιῶσαι*. Der Kontext muß ergeben, nach welcher besonderen Seite hin diese sarkische Bestimmtheit ins Auge gefaßt ist, ob nach der Beschränktheit oder der Sündhaftigkeit oder einer anderen; z. B. Röm. 3, 5 sieht auf V. 4, vgl. V. 7: *ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ — τὸ ἐμὸν ψεῦσμα*. In 1 Cor. 15, 32 würde der Gegensatz vielleicht sein *κατὰ πίστιν*, V. 17. 19 *κατ' ἐλπίδα ἀναστάσεως*. — Zu Gal. 1, 11 vgl. 1 Cor. 2, 4. 5: *τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα κτλ.* Vgl. unter *ἀνθρώπινος*.

2) *ὁ ἔξω ἄνθωπος — ὁ ἔσωθεν* 2 Cor. 4, 16; *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* Eph. 3, 16. Vgl. den analogen, nur noch verschärften Gegensatz 1 Petr. 3, 3. 4: *ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν — κόσμος, — ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρ. ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ — πνεύματος*. Der Ausdruck entspricht dem Gegensatz von *σάρξ* und *καρδία, σῶμα* und *πνεῦμα*, — nicht aber, was sehr zu beachten ist, dem Gegensatz von *ψυχή* und *σῶμα*, und zwar näher dem Gegensatz von *σῶμα τῆς σαρκός* und *πνεῦμα* Röm. 2, 28. 29. Eph. 3, 17, so daß *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* nicht im allgemeinen den inneren, eigentlichen Charakter des Menschen im Gegensatze zur äußeren Erscheinung bezeichnet, wie er z. B. beim *ὑποκριτής* verborgen ist, und wie er sich herausstellt, wenn die Hüllen fallen, sondern das Göttliche in ihm, das innere, geistige und göttliche Wesen des Menschen in seinem Gegensatze zu *σάρξ*, zu der auf dem Wege des Fleisches

überkommenen und danach benannten sündigen Art, das „bessere Ich" im Gegensatze zu dem sündigen Personleben. Vgl. Röm. 7, 22: *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* Nicht aber entspricht er vollständig dem Gegensatze von *νοῦς* und *σάρξ* Röm. 7, 25, da *ὁ ἔξω ἄνθρωπος* weniger bezeichnet als *σάρξ*. Den Nebenbegriff der sündigen Bestimmtheit, wie *σάρξ*, hat *ὁ ἔξω ἄνθρωπος* nicht; „alles das", sagt Hofmann zu 2 Cor. 4, 16, „was der Mensch von sich hinwegdenken kann, indem er es als Mittel seiner selbst hat, macht seinen äußeren Menschen aus". *Ὁ ἔσω ἄνθρωπος* dagegen faßt das, was in den Ausdrücken *νοῦς, πνεῦμα, καρδία* nach verschiedenen Vorstellungen hin bezeichnet ist, zusammen, wobei naturgemäß die Rücksicht auf das *πνεῦμα* vorwiegt, wie es denn auch dem Gebrauch von *πνεῦμα* Röm. 1, 9. 1 Cor. 5, 5. 2 Cor. 7, 1 entspricht; vgl. *πνεῦμα τοῦ νοός* Eph. 4, 23. Da der *ἔσω ἄνθρωπος* es ist, welcher die Erneuerung an sich erfährt, 2 Cor. 4, 16, die Stärkung durch den Geist Eph. 3, 16, vgl. Luc. 1, 80, welchem die Bethätigung des auf Gott bezogenen Lebens eignet, Röm. 7, 22, so könnte man darin einen anderen Ausdruck finden für *πνεῦμα* im Sinne von Mtth. 5, 3. Röm. 8, 10 — vgl. das hierzu unter *πνεῦμα* Bemerkte; — jedoch ist nicht zu vergessen, daß *ὁ ἔσω ἄνθρ.* das Subjekt, *πνεῦμα* das Prinzip des Lebens bezeichnet. Der inwendige Mensch ist das Produkt der Wirksamkeit des *πνεῦμα*, verwandt mit *ψυχή*, aber von dieser so unterschieden, daß der *ἔσω ἄνθρ.* darstellt, was das göttliche Lebensprinzip wirkt, während in der *ψυχή* sich die Wirksamkeit des *πνεῦμα* und der *σάρξ* begegnen. Vgl. 2 Cor. 4, 16. 1 Cor. 5, 5. Demgemäß ist es der *ἔσω ἄνθρ.*, welcher in Kraft der Erlösung lebt und gedeiht, aber ebenso ist er es auch, der sich nach Erlösung sehnt, so daß die Frage nicht entstehen kann, ob der Ausdruck etwa nur bei dem Wiedergeborenen statthaft sei, oder auch bei dem Unwiedergeborenen. Vgl. die von Wetstein, Tholuck zu Röm. 7, 22 angeführten Stellen Jalkut Rub. f. 10, 3: „Spiritus est homo interior, cujus vestis corpus est." Plat. Rep. 9, 589, A: *τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος = τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς.* Rep. 4, 439, D; Plotin. Ennead. 1, 1, 10: *θηρίον δὴ ζωωθὲν τὸ σῶμα, ὁ δὲ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος.* 5, 1, 10: *οἷον λέγει Πλάτων τὸν εἴσω ἄνθρωπον.* Es mag diese platonische Reflexion als eine überhaupt naheliegende Ahnung der Wahrheit gefaßt werden, die sich in der Form des platonischen Denkens ausdrückt und das Denkvermögen mit dem sittlich veranlagten Subjekt verwechselt (s. u. *πνεῦμα*), ohne daß deshalb gesagt werden könnte, daß der paulin. Ausdruck auf dieser Basis erwachsen sei (Fritzsche zu Röm. 7, 22) und nicht vielmehr auf dem Grunde eigener sittlich-religiöser Lebenserfahrung in ihrem Einklange mit dem Worte der göttlichen Offenbarung 1 Sam. 16, 7. Ps. 40, 9. Joel 2, 13 u. a., wie sie sich gerade Röm. 7 in der Selbstbiographie des zweigeteilten *ἐγώ* darstellt. Die philonische Stelle (die von Lösner zu 1 Petr. 3, 4 angeführte Stelle de gig. 288, I ed. Par.; 267 ed. Mang.: *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος* gehört nicht hierher) de cong. quaer. erud. grat., p. 533 ed. Mang.: *τὸν εὐεργέτην ἐπαινεῖν διδασκόμεθα .... ἐν τῷ νῷ, ὃς κυρίως εἰπεῖν ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, κρείττων ἐν χείρονι, ἀθάνατος ἐν θνητῷ* — kann auch nicht auf eine andere Basis des paulin. u. petrin. Ausdruckes hinweisen, da sie selbst auf platonischer Grundlage ruht, wie gleich folgt: *ὁ γὰρ πρῶτον καὶ ἄριστον ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ὁ λογισμός ἐστι, καὶ ἄξιον τῆς συνέσεως καὶ ἀγχινοίας, καταλήψεώς τε καὶ φρονήσεως, καὶ τῶν ἄλλων δυνάμεων ὅσα περὶ αὐτόν εἰσιν, ἀπαρχὰς ἀνατιθέναι τῷ θεῷ τῷ τὴν εὐφορίαν τοῦ διανοεῖσθαι παρασχόντι.* Zwischen dieser und der paulin. Anschauung besteht der große Unterschied, welcher den Intellekt von dem sittlichen Wollen unterscheidet. Vgl. unter *πνεῦμα*, II, 1, b, sowie die Darstellung der philonischen Anthropologie bei Siegfried, Philo von Alexandria

als Ausleger des A. T., S. 235 ff. Wichtig aber ist es, bei Paulus eine Anschauung zu finden, in welcher die Ahnung und Verirrung profaner Erkenntnis zur Wahrheit zurückgeleitet bzw. vertieft ist. Vgl. Tholuck zu Röm. 7, 22; Harleß zu Eph. 3, 16.

3) *ὁ παλαιός, καινὸς ἄνθρωπος.* Auch dieser Ausdruck ist den paulin. Schriften eigentümlich. Röm. 6, 6: *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ.* Eph. 4, 22—24: *ἀποθέσθαι — τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ κτλ.* Col. 3, 9. 10: *ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.* Als Gattungsbegriffe bezeichnen beide eine gewisse Art oder Erscheinung des menschlichen Wesens, und zwar *ὁ καινὸς ἄνθρωπος* das nach Gottes Bild erneuerte menschliche Wesen Eph. 4, 24. Col. 3, 10, *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* das menschliche Wesen im Gegensatze gegen diese Erneuerung, also so wie es dem einzelnen von Natur eigentümlich ist, „gattungsmäßige Bezeichnung des menschlichen Wesens in seiner sündlichen Entartung" (v. Oettingen, Christl. Sittenlehre, S. 393), also ähnlich *σάρξ*, s. Röm. 6, 6: *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*; vgl. Gal. 5, 24: *οἱ δὲ τοῦ Χυ Ιυ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν* mit Röm. 6, 6; nur mit dem Unterschiede, daß, während *σάρξ* und *πνεῦμα* Lebensmächte, Prinzipien bezeichnen und zugleich die Art und Existenzweise angeben, in welcher dieselben dem Menschen eignen, *ὁ παλαιός* und *ὁ καινὸς ἄνθρωπος* die aus der Wirksamkeit derselben resultierenden Erscheinungen des menschlichen Wesens ausdrücken, *ὁ π. ἡμ. ἄ.* = was wir von früher her — im Unterschiede von dem Röm. 6, 3 bezeichneten Widerfahrnis — waren, was wir gewesen sind und gewesen sein sollen, was der Vergangenheit angehört und angehören soll; *ὁ καινὸς ἄνθρ.* das, was ein Christ in Folge der Heilszueignung, der Errettung seines Lebens vom Verderben im Unterschiede gegen das frühere *νεκρὸς τοῖς παραπτ.* ist. Vgl. Eph. 4, 23 mit V. 24. Col. 3, 9. Hiernach erklärt sich auch Eph. 2, 15: *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον.* Vgl. Chrysost. z. d. St.: *ὁρᾶς οὐχὶ τὸν Ἕλληνα γενόμενον Ἰουδαῖον, ἀλλὰ καὶ τοῦτον κἀκεῖνον εἰς ἑτέραν κατάστασιν ἥκοντας.* Vgl. Gal. 3, 28: *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χῳ Ιυ.* Indem ein und dieselbe Art menschlichen Wesens beiden gleicherweise zuteil wird, hört der Unterschied auf; einer wie der andere ist ein *καινὸς ἄνθρωπος.* Vgl. *παλαιός.*

4) Einer in der Prof.-Gräc. gebräuchlichen Anwendung von *ἄνθρωπος* mit dem Nebenbegriff des Verächtlichen oder des Mitleids, sowohl in Verbindung mit Personalbenennungen, als alleinstehend (vgl. Joh. 19, 5: *ἴδε ὁ ἄνθρωπος*), würde im N. T. der Gebrauch von *ἄνθρωπος* da entsprechen, wo der Unterschied des Menschen von Gott, Hebr. 2, 6; 8, 2. Röm. 9, 20; 2, 1. vgl. Jac. 2, 20, namentlich in seinem Verhalten gegen Gottes Offenbarung, Gottes Boten, berücksichtigt wird, = der sich widergöttlich verhaltende Mensch, der Mensch, dessen Art es ist, sich widergöttlich zu verhalten, z. B. Marc. 9, 31: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*, Mtth. 17, 22. Luc. 9, 44, vgl. Marc. 14, 41: *εἰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν.* Mtth. 26, 45. Man wird aber — namentlich unter Vergleichung von Marc. 9, 31 — nicht sagen können, *ἄνθρ.* sei an diesen Stellen synnonym *ἁμαρτωλός*, da der Ausdruck offenbar das Befremdende der in Aussicht gestellten Thatsache in besonders starker Weise hervorheben soll. Übrigens vgl. 2 Sam. 24, 14: *πλὴν ἐμπεσοῦμαι εἰς τὰς χεῖρας τοῦ κυρίου, ὅτι πολλοὶ οἰκτιρμοὶ αὐτοῦ σφόδρα, καὶ εἰς χεῖρας ἀνθρώπων οὐ μὴ ἐμπέσω.* Jes. 19, 4: *παραδώσω τὴν Αἴγυπτον εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*

κυρίων σκληρῶν. Hierher gehören auch Mtth. 10, 17: *προσέχετε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, παραδώσουσι γὰρ κτλ.* Gal. 1, 10. 11. Eph. 4, 14. Col. 2, 8. 22 u. a.

Ἀνθρώπινος, *ίνη, ον*, menschlich, wie das bei den Tragikern gebräuchliche *ἀνθρώπειος*, namentlich bei Xenoph., Plato (neben dem bei ihnen selteren *ἀνθρώπειος* in denselben Verbindungen, z. B. *φύσις, γένος, πρᾶγμα* u. a.), auch Hdt., Thucyd., Aristot. LXX אָדָם Num. 5, 6; 19, 16. Ez. 4, 12. 15. = אֱנוֹשׁ Hiob 10, 5. אֱנָשׁ Dan. 7, 4. 8. Apokr. Sap. 12, 5. 4 Mcc. 1, 16. 17; 4, 13. Während *ἀνθρώπειος* eigentlich das dem Menschen Angehörige ist, bezeichnet *ἀνθρώπινος* wohl ursprünglich eine Eigenschaft, in der sich das repräsentiert, was der Mensch ist, (-*ινος* den Stoff bezeichnende Endung), daher: was Mensch ist (vgl. *σάρκινος* = von Fleisch) oder wie es dem Menschen, der menschlichen Natur eigentümlich ist, was dieselbe ausmacht, bzw. was sie mit sich bringt, Plat. Legg. 4, 713, C: *ὡς ἀνθρωπεία φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι.* Phaed. 107, C: *ὑπὸ τοῦ μεγέθους, περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσί, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθενείαν ἀτιμάζων ἀναγκάζομαι.* Xen. u. Thucyd.: *ἀνθρώπινα, ἀνθρωπίνως ἁμαρτεῖν.* Hiob 10, 5: *ἢ ὁ βίος σου ἀνθρώπινός ἐστιν;* vgl. V. 4. Daher ist *ἀνθρώπινος* geeignet für Verbindungen wie Röm. 6, 19: *ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν.* 1 Cor. 2, 13: *λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις.* 1 Cor. 4, 3: *ἵνα ἀνακριθῶ ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας,* wo es sich um die den Menschen charakterisierende sarkische Bestimmtheit seiner Natur handelt. 1 Cor. 10, 13: *πειρασμὸς ἀνθρώπινος* eine Versuchung, wie sie den Kräften oder vielmehr der Schwachheit der menschlichen Natur entspricht; vgl. Aristot. Pol. 3, 15: *χαλεπὸν καὶ μείζονος ἀρετῆς ἢ κατ' ἀνθρωπίνην φύσιν.* Poll. 3, 131 (bei Sturz, Lex. Xen. s. v. *ἀνθρώπινος*) stellt das *ἀνθρώπινον* dem unerträglichen gegenüber: *ὃ οὐκ ἄν τις ὑπομένειεν, ὃ οὐκ ἄν τις ἐνέγκῃ — τὸ δὲ ἐναντίον κουφόν, εὔφορον, οἰστόν, ἀνθρώπινον, ἀνεκτόν ...* Soph. Oed. Col. 598: *τί γὰρ τὸ μεῖζον ἢ κατ' ἄνθρωπον νοσεῖς;* Daß es sich nicht um eine Versuchung, wie sie die menschliche Natur mit sich bringt, bzw. nicht um Bezeichnung der Versuchung nach ihrem Ursprunge handelt, erhellt aus V. 13[b]. Deshalb kann auch nicht Plut. Consol. ad Apollon. 118, C verglichen werden: *τὰ κοινὰ τοῦ βίου συμπτώματα κοινῶς φέρειν καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀνθρωπίνως.* — Etwas von dieser Rücksichtnahme liegt auch wohl in Act. 17, 25: *οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται.* — Sonst noch Jac. 3, 7: *φύσις ἀνθρωπίνη,* gegenüber *φύσις θηρίων,* vgl. Dan. 7, 4. 8. 1 Petr. 2, 13: *ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει.*

Ἀνθρωποκτόνος, *ὁ, ἡ*, Menschen mordend, Eurip. Iph. Taur. 389, dagegen Cykl. 127: *βορᾷ χαίρουσιν ἀνθρωποκτόνῳ* soll es im pass. Sinne stehen: Fraß von gemordeten Menschen, vgl. 126, was jedoch nicht notwendig erscheint. Vgl. *ἀνθρωποκτονεῖν* Eur. Hec. 260. Sonst findet sich das Adjektiv noch Plut. de fluv. et mont. nom. 1165, A: *χρησμὸς ἀνθρ.* oraculum quod de homine mactando monet. Cf. *ἀνθρωποκτονεῖν τοῖς δαίμοσιν* bei Greg. Naz. — Im N. T. 1 Joh. 3, 15: *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον κτλ.* (vgl. V. 12) und Joh. 8, 44 vom Teufel: *ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς* vgl. V. 40. Offenbar ist das Wort des besonderen Nachdrucks halber gewählt, der ihm innewohnt.

Φιλανθρωπία, *ἡ*, Menschenfreundlichkeit, bezeichnet das zuvor- und entgegenkommende Wohlwollen, welches sich im allgemeinen in freundlichem, rücksichtsvoll

Benehmen (gegenüber *σεμνότης* u. *ὠμότης*, dem würdevollen, erhabenen Stolz und der abstoßenden Herbigkeit), im besonderen in der Ausübung der Gastlichkeit, in Hilfsbereitschaft, Mildherzigkeit u. s. w. bethätigt und die Gemeinschaft pflegt und erhält. Es ist nur eine Übertragung des Begriffs, wenn dieselbe Tieren beigelegt wird, die sich leicht und gern den Menschen anschließen, wenn einschmeichelnde Melodieen als *φιλάνθρωποι* bezeichnet werden oder wenn die Klette *ἡ φιλάνθρωπος* heißt; aber diese Übertragung ist bezeichnend für die Vorstellung, welche mit diesem Worte sich verbindet. *Φιλανθρωπία* ist diejenige Gesinnung, der es Bedürfnis ist, nicht auf sich allein bedacht zu sein, sondern Rücksicht zu nehmen auf die anderen, ihre Bedürfnisse und ihr Wohl. Der *φιλάνθρωπος* macht sich verdient um die Mitbürger, beschützt den Unterdrückten, übt Nachsicht gegen den Irrenden, ist als Sieger milde gegen den Besiegten und verzichtet als solcher auf die Ausübung des ihm gegen denselben zustehenden Rechtes, vgl. Xen. Cyrop. 7, 5, 73: *νόμος γὰρ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀΐδιός ἐστιν, ὅταν πολεμούντων πόλις ἁλῷ, τῶν ἑλόντων εἶναι καὶ τὰ σώματα τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ τὰ χρήματα. οὔκουν ἀδικίᾳ γε ἕξετε ὅ,τι ἂν ἔχητε, ἀλλὰ φιλανθρωπίᾳ οὐκ ἀφαιρήσεσθε, ἤν τι ἐᾶτε ἔχειν αὐτούς.* Die Philanthropie ist namentlich ein Charakterzug Athens, nicht bloß athenischer Sitten, sondern auch athenischer Gesetze, z. B. des Gesetzes, daß während der Tage der Dionysien keine Rechtsstreitigkeiten verfolgt werden durften, Dem. 21, 12: *ὑμεῖς μὲν τοίνυν ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι πάντες εἰς τοσοῦτον ἀφῖχθε φιλανθρωπίας καὶ εὐσεβείας ὥστε καὶ τῶν πρότερον γεγενημένων ἀδικημάτων τὸ λαμβάνειν δίκην ἐπέσχετε ταύτας τὰς ἡμέρας.* Xenophon stellt den älteren Cyrus als das Ideal derselben hin Cyrop. 8, 7, 6 sqq., cf. 8, 4, 8: *ἐπιδείκνυμαι τὰ ἔργα πολὺ ἥδιον φιλανθρωπίας ἢ στρατηγίας, ὅτι τὰ μὲν κακῶς ποιοῦντα ἀνθρώπους δεῖ ἐπιδείκνυσθαι, τὰ δὲ εὖ,* vgl. 3 Mcc. 3, 15: *ἡγησάμεθα μὴ βίᾳ δόρατος, ἐπιεικείᾳ δὲ καὶ πολλῇ φιλανθρωπίᾳ τιθηνήσασθαι τὰ κατοικοῦντα .... ἔθνη εὐποιήσασθαί τε ἀσμένως.* Wie hoch sie geschätzt wird, erhellt Plat. Legg. 4, 713, D. Plato erkennt eine Wahrheit in der Sage, welche die Fürstengeschlechter göttlicher Abkunft sein läßt, denn Menschen würden mit *ὕβρις* u. *ἀδικία* regieren, *ὁ θεὸς φιλάνθρωπος ὢν τὸ γένος ἄμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥᾳστώνης, πολλῆς δ' ἡμῖν ἐπιμελούμενον ἡμῶν εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ ἐλευθερίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπειργάζετο γένη.* Conv. 189, D nennt er den Eros *θεῶν φιλανθρωπότατος.* Bringt die Erweisung der Philanthropie gegen den Schutz- und Hilfsbedürftigen, den Unterdrückten u. s. w. es mit sich, daß sie sich vorzugsweise von oben nach unten bewegt, so fehlt es doch auch nicht an der Erkenntnis, daß sie eigentlich dem Menschen als solchem gilt, wie dies Aristoteles ausspricht Eth. Nikom. 8, 1: *φύσει ἐνυπάρχειν ἔοικε πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι .... καὶ τοῖς ὁμοέθνεσι πρὸς ἄλληλα καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν. ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον.* Cf. Stob. Floril. 37, 32: *Ἀριστοτέλης ὁ φιλόσοφος αἰτηθείς ποτε ἔρανον ὑπὸ μοχθήρου καὶ παρασχόμενος, ἐπειδή ἐπελάβετό τις αὐτοῦ ὅτι τοιούτῳ ἔδωκεν, οὐ τῷ ἀνθρώπῳ ἔφη ἀλλὰ τῷ ἀνθρωπίνῳ.* Die Philanthropie umfaßt „die Bethätigungen der *δικαιοσύνη* in Wahrheit und Treue, in Freundschaft und Dankbarkeit, in Pietät und Barmherzigkeit", vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 5, 2, 39 ff. Schmidt, Ethik der alten Griechen, 2, 275 ff. Sie erscheint synonym und verbunden mit *εὔνοια, χρηστότης, πραότης.* Indes sie schließt Rache und Feindeshaß nicht aus, vgl. Soph. Ant. 641 sqq: *τούτου γὰρ οὕνεκ' ἄνδρες εὔχονται γονὰς κατηκόους φύσαντες ἐν δόμοις ἔχειν, ὡς καὶ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμύνωνται κακοῖς καὶ τὸν φίλον τιμῶσιν ἐξ ἴσου πατρί.* Eur. Fr. 927: *ἐχθρὸν κακῶς δρᾶν ἀνδρὸς ἡγοῦμαι μέρος.* Xen. Cyrop. 1, 4, 25:

ἄνδρα ἔσεσθαι ἱκανὸν καὶ φίλους ὠφελεῖν καὶ ἐχθροὺς ἀνιᾶν. Ibid. 8, 7, 28. „Im Feinde wird der Mensch und der Bürger so wenig mehr geachtet, daß man alles aufbietet, sich gegenseitig sittlich zu vernichten und hierbei die Angehörigen des Feindes so wenig schont, als ihn selbst", Nägelsbach a. a. O., S. 249. Ebenso wenig führt sie eine durchgreifende Hebung des Standes der Unfreien, der Sklaven, herbei; sie mindert nicht den durchaus aristokratischen Grundzug der antiken Weltanschauung, versittlicht auch nicht die Stellung des Weibes. Sie ist das Zeichen der Zivilisation, Diod. Sic. 17, 50: *χώρα ἐστερημένη πάσης φιλανθρωπίας*, veräußerlicht sich im gesellschaftlichen Verkehr zum guten Ton, wird unwahr bis zu dem, was das N. T. Menschengefälligkeit nennt, und schließlich wird das Wort sogar von dem unzüchtigen Verkehr der Jünglinge mit Männern gebraucht Aeschin. 1, 171.

Es könnte nun auffallend erscheinen, daß das Wort trotz seines wesentlich edlen Gehaltes doch der bibl. Gräc. fast fremd ist. Die LXX verwenden es gar nicht; das N. T. hat das Subst. nur Act. 28, 2. Tit. 3, 4, das Adv. *φιλανθρώπως* Act. 27, 3. Weder in der Reihe der israelitischen, noch der christlichen Tugenden findet sich die Philanthropie. Dies dürfte sich daraus erklären, daß im A. T. der Begriff der Gerechtigkeit schon alles einschließt und tiefer faßt, im N. T. aber an die Stelle der sozialen Gerechtigkeit die *ἀγάπη* u. *φιλαδελφία* tritt, deren tiefgreifender Unterschied von der *φιλανθρωπία* auf der Hand liegt, s. *ἀγαπάω, ἀγάπη, φιλαδελφία, δικαιοσύνη.*

In den Apokr. finden sich — freilich nur in einzelnen Schriften — das Adj. *φιλάνθρωπος* und das Subst. öfter, das Adv. *φιλανθρώπως* und das Verb. *φιλανθρωπεῖν* je einmal. Charakteristisch für das Buch der Weish. ist die Anwendung dieses Begriffes 1, 6: *φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφίας.* 7, 22: *ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ (sc. σοφίᾳ) πνεῦμα ... φιλάγαθον, ὀξύ, ἀκώλυτον, εὐεργετικόν, φιλάνθρωπον.* 12, 18: *σὺ δὲ δεσπόζων ἰσχύος ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις καὶ μετὰ πολλῆς φειδοῦς διοικεῖς ἡμᾶς*, vgl. V. 19: *ἐδίδαξας δέ σου τὸν λαὸν διὰ τῶν τοιούτων ἔργων, ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλάνθρωπον.* Es ist dies keine Vertiefung des profanen Begriffs, sondern liegt auf gleicher Linie mit der unter *πρόνοια, πατήρ* besprochenen Verflachung israelitischer Gotteserkenntnis. An den übrigen Stellen in 1 Esr. u. 2 Mcc. steht *φιλάνθρωπος, φιλανθρωπεῖν* genau wie im profanen Sprachgebrauch; 1 Esr. 8, 10: *τὰ φιλάνθρωπα ἐγὼ κρίνας* von einem Beweise königlicher Huld des Artaxerxes. 2 Mcc. 4, 11: *τὰ κείμενα τοῖς Ἰουδαίοις φιλάνθρωπα βασιλικὰ ... παρώσατο.* 13, 23: *ἐτίμησε τὸν νεὼν καὶ τὸν τόπον ἐφιλανθρώπησε.* Das Subst. 2 Mcc. 6, 22: *ἵνα ... διὰ τὴν ἀρχαίαν πρὸς αὐτοὺς φιλίαν τύχῃ φιλανθρωπίας* = Nachsicht. 14, 9: *τῆς χώρας προνοήθητι καθ' ἣν ἔχεις πρὸς ἅπαντας εὐαπάντητον φιλανθρωπίαν.* 3 Mcc. 3, 15 f. o. V. 18: *λειπόμενοι τῆς ἡμετέρας ἀλκῆς, δι' ἣν ἔχομεν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους φιλανθρωπίαν.* Das Adverb. 2 Mcc. 9, 27: *ἐπιεικῶς καὶ φιλανθρώπως.*

Während im N. T. Act. 28, 2: *οἵ τε βάρβαροι παρεῖχαν οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν* (von der gastlichen Aufnahme der Schiffbrüchigen) und 27, 3: *φιλανθρώπως τε ὁ Ἰούλιος τῷ Παύλῳ* (von der humanen Behandlung des Paulus) nichts Auffallendes bieten, tritt Tit. 3, 4 ganz aus dem Rahmen sonstiger biblischer Ausdrucksweise heraus: *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κτλ.* Dies gehört zu der Eigentümlichkeit der Pastoralbriefe, deren Sprachschatz mehr als der irgendeiner anderen neutestamentlichen Schrift mit den geläufigen Ausdrücken der Prof.-Gräc. versetzt ist, s. *καλός, σωτήρ, εὐσέβεια.* Jedoch ist nicht zu verkennen, daß die profane Philanthropie auch der Gottheit doch noch etwas anderes ist, als das hier gezeichnete Verhalten Gottes, wie es sich in der Heilszueignung durch die Taufe an den V. 1. 2 charakterisierten Personen beweist. Der Begriff bekommt dadurch einen Inhalt

den er sonst nicht hat, und es liegt hier nicht wie Sap. 12, 18. 19 eine Abschwächung sonstiger bibl. Erkenntnis und Anschauung vor, vgl. V. 5—7. Das Verhalten Gottes wird hier mit einem Namen bezeichnet, der dem V. 1. 2 von den Lesern geforderten Verhalten entspricht, um für letzteres Maß und Inhalt anzugeben. Das ist der Grund für die auch in der kirchl. Gräc. fortwährend empfundene, auffallende Wahl dieses Ausdrucks.

Ἄνω, hinauf, empor, Joh. 11, 41. Hebr. 2, 15; oben, Joh. 2, 7. Act. 2, 19: *ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω — ἐπὶ τῆς γῆς κάτω*, wie oft im A. T. = בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל, Ex. 20, 4. Deut. 4, 39; 5, 8. Jos. 2, 11. 1 Kön. 8, 23. Prov. 8, 28. Ps. 50, 4; 113, 11. Jes. 8, 23. Daher s. v. a. *ἐν τῷ οὐρανῷ*, der Himmel in seinem natürlichen wie sittlichen Gegensatz und Abstand gegen die Erde gefaßt; Col. 3, 1. 2: *τὰ ἄνω ζητεῖτε, φρονεῖτε.* Gal. 4, 26: *ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ* gegenüber *τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ* V. 25. Phil. 3, 14: *ἡ ἄνω κλῆσις*, vgl. Hebr. 3, 1: *κλῆσις ἐπουράνιος*, s. unter *κλῆσις*. Zu Joh. 8, 23: *ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί* will Stier wie schon Orig. das gegenüberstehende *κάτω* vom Hades als dem Ort des Verderbens verstehen, unter Berufung auf Mtth. 11, 23. Eph. 4, 9 und תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ Ps. 63, 10. Hes. 26, 20. Ps. 139, 15 u. a. Allerdings liegt in dieser Gegenüberstellung: *ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ κτλ.* mehr als Joh. 3, 31: *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος — ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς*, nämlich nicht wie hier zunächst ein gradueller Unterschied *(ἐπάνω πάντων ἐστίν)*, sondern die Begründung eines sittlichen Gegensatzes, vgl. das folgende *ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου κτλ.* Aber daß der Hades als Ursprungsort oder Bestimmungsgrund menschlicher Sünde erscheint, ist ohne Parallele; sonst immer als Ende und Ziel desselben. Vgl. *ἄβυσσος*.

Ἄνωθεν, räumlich: von oben her; zeitlich: von früher her, von vorne an. Der Kontext allein kann entscheiden, in welchem Sinne es steht. **1)** räumlich: von oben her, Mtth. 27, 51. Marc. 15, 38. Joh. 19, 23. So überall bei den LXX מַעַל, מִמַּעַל, לְמַעְלָה, מִלְמַעְלָה. Entsprechend der Anwendung von *ἄνω* ist es auch s. v. a. *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* unter vorwaltender Beziehung auf den Abstand zwischen Himmel und Erde, die Erhabenheit des Himmels über der Erde, vgl. Hiob 3, 4; 31, 2. 28. Ps. 103, 11. So Joh. 3, 31: *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος* gegenüber *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς*. Joh. 19, 11. Jac. 1, 17: *ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων.* Cf. Xen. conv. 6, 7: *θεοὶ ἄνωθεν φῶς παρέχουσιν.* Jac. 3, 15. 17: *ἡ ἄνωθεν σοφία.* — **2)** zeitlich **a)** im allgemeinen, von vorher, von früher her, von alters her, z. B. in der Bezeichnung der Voreltern, Aristot. hist. animal. 7, 6: *ἐοικότες τοῖς γεννήσασιν ἢ τοῖς ἄνωθεν γονεῦσιν.* Cf. Plat. Tim. 18, D. Auch bloß *οἱ ἄνωθεν*, die Vorfahren, = *οἱ πρόγονοι*, ebenfalls bei Aristoteles. App. civ. 5, 39: *ἡ ἄνωθεν ἐλευθερία τε καὶ δημοκρατία.* So Act. 26, 4. 5: *τὴν μὲν οὖν βιωσίν μου τὴν ἐκ νεότητος τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην … ἴσασι πάντες οἱ Ἰουδαῖοι προγινώσκοντές με ἄνωθεν.* Dagegen **b)** bestimmter: von vorn an, von Anfang her; so häufig in der Verbindung *ἄνωθεν ἄρχεσθαι* bei einer Erzählung, Gedankenentwickelung u. s. w., oft bei Plat., Dem., Plut., z. B. Plut. Mar. 45, 5: *ἱστορεῖ τὸν Μάριον … ἐν λόγοις γενέσθαι περὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν πραγμάτων ἄνωθεν ἀρξάμενον.* Dem. 21, 160: *ἐγὼ καὶ τοῦτο διδάξω, ἄνωθεν δέ· βραχὺς γάρ ἐστ' ὁ λόγος ὃν λέξω.* So Luc. 1, 3: *παρακολουθεῖν ἄνωθεν.* Es kann auch **c)** die Verweisung auf den Anfang die Vorstellung einer Rückkehr zum Ausgangspunkte einschließen, so daß sich wie bei dem deutschen von

vorn im Unterschiede von ἐξ ἀρχῆς der Gedanke einer Wiederholung damit verbindet, ohne daß darum ἄνωθεν schlechthin = πάλιν wäre. So z. B. Dem. 21, 77: βούλομαι δὴ καὶ περὶ ταύτης ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς εἰπεῖν καὶ διηγήσασθαι ... ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν βραχὺς ὁ λόγος κἂν ἄνωθεν ἄρχεσθαι δοκῶ. Jos. Ant. 1, 18, 3: δείσας μὴ τῆς προτέρας αὐτῷ φιλίας μηδὲν ὄφελος γένηται ... φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται πρὸς αὐτόν. So Gal. 4, 9: πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν, wo πάλιν die Wiederholung überhaupt bezeichnet, welche sich durch den Zusatz ἄνωθεν näher zu einer Wiederholung des Anfangs bestimmt, = wieder von vorn an. Vgl. z. d. St. unter στοιχεῖον. Ebenso Sap. 19, 6: ὅλη ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο. Wenn πάλιν nicht steht, liegt der Ton mehr auf der Rückkehr zum Anfange. Hierher gehört nun auch Joh. 3, 3. 7: ἄνωθεν γεννηθῆναι, vgl. δεύτερον V. 4. Stob. Florileg. 124, 41: πεττείᾳ τινὶ ἔοικεν ὁ βίος, καὶ δεῖ ὥσπερ ψῆφον τινα τίθεσθαι τὸ συμβαῖνον· οὐ γάρ ἔστιν ἄνωθεν βαλεῖν, οὐδὲ ἀναθέσθαι τὴν ψῆφον. Gegen die von Orig., Ulfil., Bengel, Meyer u. a. vertretene Erklärung „von oben her", coelitus spricht V. 12, wo mit τὰ ἐπουράνια etwas Anderes bezeichnet ist, als hier mit ἄνωθεν γεννηθῆναι, welches vielmehr unter die ἐπίγεια fällt. Dies entscheidet auch gegen das Bedenken, daß Joh. sonst die neue Geburt als eine Geburt aus Gott bezeichnet (1, 13 1 Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1), welches zwar schwerer wiegt, als daß ἄνωθεν sonst im johann. Sprachgebrauch (dreimal!) nur im örtlichen Sinne vorkomme (Lücke, Meyer u. a.) aber nicht Stand hält gegenüber der Thatsache, daß das ἀναγεννηθῆναι zwar ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι ist, aber nicht als solches bezeichnet wird. Wer neugeboren oder wiedergeboren ist, ist zwar aus Gott geboren, aber eben darum auch wiedergeboren. Vgl. sowohl das Verständnis des Nikodemus Joh. 3, 4, wie auch V. 5. Wetstein und nach ihm Tholuck, welchem Grimm folgt, vergleichen Artemidor. Oneirocrit. 1, 14: wer ein schwangeres Weib hat und träumt, daß er von einem Weibe geboren werde, dem bedeutet es: παῖδα αὐτῷ γεννήσεσθαι ὅμοιον κατὰ πάντα· οὕτω γὰρ ἄνωθεν αὐτὸς δόξει γεννᾶσθαι. Vgl. Mtth. 18, 3: ἐὰν μὴ γένησθε ὡς τὰ παιδία, sowie die Ausdrücke ἀναγεννᾶν, καινὴ κτίσις 1 Petr. 1, 3. 23. Tit. 3, 5. 2 Cor. 5, 17. Just. Mart. Apol. 1, 61: καὶ ὁ Χ̅ς̅ εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε κτλ. Ebenso die syr., kopt., arab. Übersetzung.

Ἁπλοῦς, ῆ, οῦν, **einfach**; in der Prof.-Gräc. übertragen von dem sinnlichen auf das geistige und das sittliche Gebiet: einfach, ungekünstelt; schlicht; im sittlichen Sinne verbunden mit ἀληθής, γενναῖος, σαφής = aufrichtig, treu, lauter, ohne Hintergedanken, offen. Xen. An. 2, 6, 22: συντομωτάτην ᾤετο ὁδὸν εἶναι διὰ τοῦ ἐπιορκεῖν τε καὶ ψεύδεσθαι καὶ ἐξαπατᾶν, τὸ δὲ ἁπλοῦν τε καὶ ἀληθὲς ἐνόμιζε τὸ αὐτὸ τῷ ἠλιθίῳ εἶναι. Ebenso ἁπλότης Xen. Hell. 6, 1, 6 = Aufrichtigkeit, Treue; vgl. Mem. 3, 1, 6, wo ἁπλοῦς u. ἐπίβουλος einander gegenüberstehen, wie Theophr. Char. eth. 1, 3: τὰ δὲ τῶν ἠθῶν μὴ ἁπλᾶ, ἀλλ' ἐπίβουλα φυλάττεσθαι δεῖ. Plat. Rep. 2, 382, E: κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ. Legg. 5, 738, E: ὅπως μήτε αὐτὸς κίβδηλός ποτε φανεῖται ὁτῳοῦν, ἁπλοῦς δὲ καὶ ἀληθὴς ἀεί, μήτε ἄλλος τοιοῦτος ὢν αὐτὸν διαπατήσει. Rep. 2, 361, B: ἄνδρα ἁπλοῦν καὶ γενναῖον, κατ' Αἰσχύλον, οὐ δοκεῖν, ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα. Aristoph. Plut. 1158: οὐ γὰρ δόλου νῦν ἔργον, ἀλλ' ἁπλῶν τρόπων. Man könnte es dem neutestamentlichen δίψυχος — ὑποκριτής entgegensetzen. In der spät. Gräc. findet es sich zwar auch noch in dieser Bedeutung, wie bei Diod. 5, 21; 13, 76: ἄκακος καὶ τὴν ψυχὴν ἁπλοῦς, doch gebrauchen schon Aristot. und Isokr. das Wort, um mit einer gewissen Geringschätzung ein

geistige, besonders intellektuelle Beschränktheit zu bezeichnen, mit der zwar nicht eine geringere Sittlichkeit, aber doch ein geringeres Maß von Schlechtigkeit sich verbindet, wie z. B. Plut. Mor. 63, B unter den *πονηροὶ καὶ ἀνελεύθεροι καὶ γόητες* die *ἁπλούστεροι* u. *πανουργότεροι* unterscheidet; Isocr. ad Nicocl. 24, A: *ἁπλοῦς δὲ ἡγοῦνται τοὺς νοῦν οὐκ ἔχοντας.*

Von diesem letzteren Gebrauch ist in der gesamten bibl. Gräc. sowohl der LXX und der Apokr. wie des N. T. noch keine Spur zu finden. (Trench verweist sehr passend auf Mtth. 10, 16. Röm. 16, 19.) LXX haben freilich das Adj. nur Prov. 11, 25: *ψυχὴ εὐλογημένη πᾶσα ἁπλῆ, ἀνὴρ δὲ θυμώδης οὐκ εὐσχήμων*, wo *ἁπλ.* gegenüber *οὐκ εὐσχήμων*, also gegenüber der Verunstaltung die durch nichts getrübte Erscheinung völligen Wohlbefindens bezeichnen muß (vgl. unten *ἁπλ.* gegenüber *πονηρός*), so daß es der Konjektur *ἁπαλή* oder ähnlichen ebenso wenig bedarf, wie der Verweisung Schleusners auf 2 Cor. 8, 2, die hier keinen passenden Sinn giebt. Es ist eine freie, aber durchaus nicht unangemessene Übersetzung des Grundtextes נֶפֶשׁ־בְּרָכָה תְדֻשָּׁן, in dem parall. Gliede allerdings völlig verfehlt. Dagegen *ἁπλότης* im sittlichen Sinne = יֹשֶׁר 1 Chron. 29, 17: *ἐν ἁπλότητι καρδίας προεθυμήθην ταῦτα.* = תֹּם 2 Sam. 15, 11: *πορευόμενοι τῇ ἁπλότητι αὐτῶν καὶ οὐκ ἔγνωσαν πᾶν ῥῆμα.* Prov. 19, 1: *πτωχὸς πορευόμενος ἐν ἁπλότητι αὐτοῦ.* Sap. 1, 1. 1 Mcc. 2, 37. 60. *Ἁπλοῦν* = התם Hiph. Hiob 22, 3: *ὅτι ἁπλώσῃς τὴν ὁδόν σου*, parall. *τοῖς ἔργοις ἄμεμπτον εἶναι.* Das Adv. *ἁπλῶς* Prov. 10, 10: *πορεύεσθαι ἁπλῶς* = בְּתֹם. Aqu., Symm., Theodot. geben תֹּם zuweilen durch *ἁπλότης* wieder, LXX sonst = *ἀλήθεια, ἀκακία, ὁσιότης, καθαρῶς*, Aqu. = *ἀκακία, ἀθωότης*, Symm. *ἀμωμότης*. LXX תָּם = *ἄμωμος, ἄμεμπτος, ἄκακος, ἄπλαστος*, תָּמִים *ὅλος, ὁλόκληρος, τέλειος, ἀθῷος, ἄμεμπτος*, nicht aber = *ἁπλοῦς*. יָשָׁר, יֹשֶׁר finden sich außer einmal יֹשֶׁר (s. o.) nicht durch *ἁπλοῦς* und Deriv. wiedergegeben.

Deshalb wird man sich schwerlich auf die Analogie dieser hebr. Bezeichnung berufen können, wenn man Luc. 11, 34. Mtth. 6, 22: *ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ* die Bedeutung gesund, die es dort gegenüber *πονηρός* haben muß, begründen will. Diese Bedeutung erhellt thatsächlich aus dem Gegensatze und wird auch einem griechischen Ohre nicht fremd gewesen sein, vgl. Demosth. ed. Reisk. 325, 17: *πάντα ταῦτα ὑγιῶς καὶ ἁπλῶς καὶ δικαίως πεπολίτευμαι.* Vielleicht wurde die Verwendung von *ἁπλοῦς* veranlaßt teils durch den Zusammenhang der Rede, in welcher sofort (V. 24) alles doppelherzige, unentschiedene Wesen verurteilt wird, teils durch die Rücksicht auf den Parallelismus mit *τὸ φῶς τὸ ἐν σοι*, vgl. *οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας* Eph. 1, 18. Act. 26, 18; 28, 27. Röm. 11, 8. 10. 1 Joh. 2, 11. Apok. 3, 18 und *ἁπλότης τῆς καρδίας* Eph. 6, 5. Col. 3, 22. Jedenfalls aber bezeichnet *ἁπλοῦς* u. *πονηρός* in diesem Zusammenhange nicht sittliche Leistungen (Meyer), sondern Zustände; vgl. Marc. 7, 22, wo *ὀφθαλμοὶ πονηροὶ* in anderem Sinne steht. Phil. de cond. mund. 1, 12: *ὅπερ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτο ὀφθαλμὸς ἐν σώματι.* Delitzsch u. Salkinson übersetzen תָּמִים.

Das Adv. *ἁπλῶς* im N. T. nur Jac. 1, 5: *τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος.* S. unter *ἁπλότης*. Cf. Dem. 288, 12: *ἁπλῶς ἔδωκα ὑμῖν ἐμαυτόν*, Reisk.: sine tergiversatione, aufrichtigen, treuen Herzens. LXX Prov. 10, 9: *ὃς πορεύεται ἁπλῶς, πορεύεται πεποιθώς*, הוֹלֵךְ בַּתֹּם יֵלֶךְ בֶּטַח. 2 Mcc. 6, 6. Sap. 16, 27.

Ἁπλότης, *ἡ*, im N. T. nur im sittlichen Sinne, und zwar a) allgemein = **Einfalt, Lauterkeit, Aufrichtigkeit, Treue, Völligkeit**; Eph. 5, 5: *ὑπακούετε τοῖς κυρίοις ... ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν.* Col. 3, 22. Vgl. *ἁπλότης καρδίας* 1 Chron.

29, 17. Sap. 1, 1, s. oben unter *ἁπλοῦς*. — 2 Cor. 11, 3: *μήπως ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, οὕτως φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς Χν*, cf. Plat. Legg. 5, 738, E. Plut. Mor. 63, B unter *ἁπλοῦς*. — 2 Cor. 1, 12 wird statt *ἐν ἁπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ* wohl richtiger *ἁγιότητι* gelesen, w. s. — **b)** speziell: Aufrichtigkeit, Treue gegen andere, die sich in Handreichung und Hilfleistung beweist; vgl. *ἁπλῶς*. Xen. Mem. 4, 2, 16: *διοριζώμεθα πάλιν πρὸς μὲν τοὺς πολεμίους δίκαιον εἶναι τὰ τοιαῦτα ποιεῖν* (sc. *κλέπτειν, ἁρπάζειν*), *πρὸς δὲ τοὺς φίλους ἄδικον, ἀλλὰ δεῖν πρός γε τούτους ὡς ἁπλούστατον εἶναι*, wo es offenbar s. v. a. treu und wohlwollend. Diese Bedeutung genügt vollständig an den betreffenden neutestamentlichen Stellen, ohne daß ihr die Bedeutung liberalitas substituiert zu werden braucht, und schließt sich an die erstere Bedeutung am einfachsten an. Vgl. 2 Cor. 8, 2: *ἡ πτωχεία αὐτῶν ἐπερίσσευσεν εἰς τὸ πλοῦτος τῆς ἁπλότητος αὐτῶν*, mit V. 3: *ὅτι κατὰ δύναμιν καὶ παρὰ δύναμιν αὐθαίρετοι*. Röm. 12, 8. 2 Cor. 9, 11. 13.

Ἀρά, *ἡ*, ursprünglich vox media: Wunsch, Gebet, vgl. Il. 15, 378 u. a., häufiger aber Anwünschung von etwas Bösem, Verwünschung, Fluch, den die Gottheit realisieren soll, gegenüber *εὐχή*, cf. Plat. Alc. 2, 143, B; s. unten *κατάρα*. Dann das angewünschte Böse, das Verderben, der realisierte Fluch. S. Lexika. — Dagegen ist es bei den LXX das gebräuchliche Wort für אָלָה Gen. 24, 41; 26, 28. Num. 5, 21. 23. 27. Deut. 29, 12. 13. 18 ff.; 30, 7. 1 Kön. 8, 31. 2 Chron. 6, 22. Ps. 10, 7; 14, 3; 59, 12. Jes. 24, 6; 28, 8. Ez. 17, 13. 16. Sach. 5, 3, und nur Deut. 29, 27. Prov. 26, 2. Jer. 42, 18; 44, 22 = קְלָלָה, welches seinerseits hauptsächlich durch *κατάρα*, wogegen אָלָה nur Hiob 31, 30. Dan. 9, 11 (sowie Jer. 29, 18 nach einigen Handschriften) durch *κατάρα* wiedergegeben wird. Es entspricht dies genau dem Unterschiede der beiden hebr. Wörter; אָלָה ist der allgemeinere Begriff und bezeichnet den Schwur überhaupt, das was geschworen bzw. beschworen wird oder ist, Gen. 24, 41; 26, 28. 1 Kön. 8, 31, daher auch z. B. von einem beschworenen Bunde, syn. u. parall. *διαθήκη*, Deut. 29, 12. 14 (vgl. mit V. 27). Ez. 17, 13. 16, erst in abgeleiteter Weise die im Eidschwur, namentlich in der alten Form der Beschwörung des Angeklagten — vgl. Gen. 24, 41 und namentlich Num. 5, 20. 21. 23. 27 — enthaltene Verwünschung, Schmähung, den Fluch; so Num. 5, 20: *ὅρκοι τῆς ἀρᾶς ταύτης* Ps. 10, 7. קְלָלָה dagegen bezeichnet nur die Verwünschung, Schmähung, den Fluch. — Im N. T. steht *ἀρά* nur Röm. 3, 14: *ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει* (aus Ps. 10, 7) = Fluch.

Ἐπάρατος, wie Lchm. Tdf. Tr. W. Joh. 7, 49 lesen statt *ἐπικατάρατος* (w. s.), von *ἐπαράομαι*, dem in der Prof.-Gräc. gebräuchlichen Compositum statt *ἐπικαταράομαι* der bibl. Gräc.

Κατάρα, *ἡ*, Verwünschung, Fluch, d. h. das jemanden angewünschte, angedrohte, sowie das über ihn kommende realisierte Gericht Gottes; LXX vgl. unter *ἀρά*. Polyb. 24, 8, 7: *κατάραι γίγνονται κατά τινος*. Plat. Alc. 2 143, B: *τοῦτο κατάρᾳ τινὶ ἀλλ' οὐκ εὐχῇ ὅμοιον ἂν εἴη*. Vgl. Jac. 3, 10 gegenüber *εὐλογία*: *ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα*. Derselbe Gegensatz Gen. 27, 12. Deut. 11, 26. Hebr. 6, 8. Gal. 3, 13. Nur ist es an diesen wi[e] an den noch übrigen Stellen der von Gott gedrohte bzw. verhängte Fluch, Verstoßun[g] und Hingabe an die Strafe, an das Verderben des Gerichts; *κρίσις ἀνέλεος* Jac. 2, 12

vgl. Deut. 28, 15 ff. Hebr. 6, 8: *γῆ — ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς, ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν.* 2 Petr. 2, 14: *κατάρας τέκνα*; vgl. 2 Theff. 2, 3: *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας.* Sap. 12, 10. 11: *σπέρμα ἦν κατηραμένον ἀπ' ἀρχῆς.* Gal. 3, 10: *ὑπὸ κατάραν εἶναι* gegenüber *εὐλογεῖσθαι* V. 9 entsprechend dem *ἐπικατάρατος* V. 10 (w. s.). V. 13: *ἡ κατάρα τοῦ νόμου* ist der im Gesetz verhängte Fluch, vgl. Dan. 9, 11, sowohl als ausgesprochenes Fluchurteil, wie als vollzogenes, realisiertes Unheil des göttlichen Gerichts, als zur Erscheinung gekommener Fluch. Danach erklärt sich der Ausdruck ebendaselbst: *X̅ς̅ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* = das vollzogene Fluchurteil und Christus sind nicht von einander zu trennen, vgl. Jes. 19, 24. 25: יִהְיֶה יִשְׂרָאֵל בְּרָכָה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ אֲשֶׁר בֵּרְכוֹ יהוה. Ez. 34, 26. Sach. 8, 13. Wenn Jes. 19, 24 die LXX das Abstraktum durch das Konkretum *εὐλογημένος* übersetzen (Sach. a. a. O. *ἐν εὐλογίᾳ*), wie sie Deut. 21, 23 (Gal. 3, 13) das Abstraktum קְלָלָה durch *κεκατηραμένος* wiedergeben, so bringt a. u. St. die Sachlage es mit sich, daß eine solche Ausdrucksweise hier unmöglich ist. So wenig 2 Cor. 5, 21: *ὑπὲρ ἡμῶν X̅ν̅ ἁμαρτίαν ἐποίησεν* vertauscht werden kann mit *ἁμαρτωλὸν ἐποίησεν*, so wenig hier *κατάρα* mit *κεκατηραμένος* oder *ἐπικατάρατος*. Nicht die Auslassung des der Grundstelle Deut. 21, 23 entsprechenden *θεοῦ* ist das Charakteristische, sondern die Anwendung des der Grundstelle eigenen Abstraktums; diese ermöglicht die Innehaltung einer feinen Grenzlinie, welche sich nicht aus dem Ausdruck, sondern nur aus der Sache selbst ergiebt. So würde z. B. 2 Cor. 5, 21 an zweiter Stelle: *ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ* der Gedanke durch *δίκαιοι* oder *δεδικαιωμένοι* eine Abschwächung erfahren, wie an erster Stelle durch *ἁμαρτωλόν* eine Unmögliches aussagende Verschärfung. Was die Metonymie des Abstr. für das Konkr. bezweckt, und wie weit das Abstr. durch das Konkr. ersetzt werden kann, muß in jedem einzelnen Falle besonders beurteilt werden. — Zu Gal. 3, 13 vgl. aus der Prof.-Gräc. Aeschyl. Choeph. 1025: *μητέρα, θεῶν στύγος.* Eur. Herc. fur. 458 sq.: *ἔτεκον μὲν ὑμᾶς, πολεμίους ἐθρεψάμην ὕβρισμα κἀπίχαρμα καὶ διαφθοράν.*

Καταράομαι, einem Böses von Gott anwünschen, das Gericht Gottes anwünschen, verfluchen, mit dem Subj. Gottes: das Gericht, das Verderben verhängen; gegenüber *εὐλογεῖν*. In der Prof.-Gräc. meist mit Dat., erst bei Spät. zuweilen, bei den LXX und im N. T. stets mit Accus., = jemand dem Verderben übergeben. Mtth. 5, 44. Luc. 6, 28. Röm. 12, 14. Jac. 3, 9. Marc. 11, 21. Mtth. 25, 41: *οἱ κατηραμένοι*, deren Verfluchung eine abgeschlossene Thatsache ist. Vgl. Deut. 21, 23. Bei den LXX das ständige Wort für אָרַר u. קִלֵּל, sowie neben *ἀράομαι* u. *ἐπικαταράομαι* für קבב; Hiob 3, 5 = בִּעֵת, Num. 23, 8 = זָעַם.

'Επικατάρατος, Adj. verb. von *ἐπικαταράομαι*, Fluch auf etwas legen, Fluch mit etwas verbinden, LXX statt des in der Prof.-Gräc. üblichen *ἐπαράομαι* Num. 5, 19. 23. 24. Mal. 2, 7 = ארר. Num. 22, 17 = קבב; 23, 7 = זעם. Daher *ἐπικατάρατος* einer, auf dem der Fluch lastet, resp. an dem der Fluch verwirklicht ist. Gal. 3, 10 entspricht *ὑπὸ κατάραν εἰσίν* V. 13: *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.* LXX ständig = אָרוּר Gen. 3, 14. 17; 4, 11; Deut. 27 u. 28 u. ö., vgl. Prov. 24, 24 parall. *μισητός.* Nur Jes. 65, 20. Sap. 3, 12; 14, 8. Tob. 13, 12 gegenüber *εὐλογημένος* = קלל Pu. — Joh. 7, 49 lesen Lchm. Tr. W. Tdf. *ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων νόμον ἐπάρατοί εἰσιν* statt *ἐπικατάρατοι* in derselben Bedeutung.

Ἀρέσκω, von der Wurzel *ἀρ*, wie *ἀραρίσκω, ἄρθρον, ἀρτύω, ἀριθμός, ἀρετή,* u. a., s. Curtius 339: „die Bedeutungen entwickeln sich einfach aus dem Begriff fügen, der bald transitiv gefaßt wird, und von dem die Vorstellung der engen Verbindung, aber auch der Enge (latein. artus) und Bedrängtheit (got. arms, *ἐλεεινός*) ebenso wenig abliegt, als die übertragene des Gefallens, die sich ja im Deutschen gar aus dem Begriff ‚zusammenfallen‘ (vgl. convenit) herausgebildet hat. Im Homer. *ἄρσαντες κατὰ θυμόν* Il. 1, 136; *ἐνὶ φρεσὶν ἤραρεν ἡμῖν* Od. 4, 777 sieht man deutlich den Übergang ... Die Grundbedeutung dieser Wurzel kann kaum eine andere als die der Bewegung zu etwas hin gewesen sein. In dem meisten Anwendungen ist diese als eine gelingende, ihr Ziel erreichende aufgefaßt“.

Ἀρέσκω ist eine Iterativform von der genannten Wurzel, Fut. *ἀρέσω*, Aor. *ἤρεσα* (Perf. *ἀρήρεκα*, Pass. *ἤρεσμαι*, nicht in der bibl. Gräc.), **a)** ursprünglich mit dem Acc. der Perf. jemanden geneigt machen, zufrieden stellen, namentlich Med. jemanden sich geneigt machen, begütigen, besonders bei Hom., Hes., auch noch bei Aeschin., einmal Xen. Mem. 4, 3, 16: *ὅταν τις αὐτὸν ἐπερωτᾷ πῶς ἂν τοῖς θεοῖς χαρίζοιτο, ἀποκρίνεται· Νόμῳ πόλεως. νόμῳ δὲ δήπου πανταχοῦ ἐστι κατὰ δύναμιν ἱεροῖς θεοὺς ἀρέσκεσθαι.* Davon das Pass. befriedigt werden, *τινί* durch etwas, s. v. a. Gefallen haben woran, öfter bei Hrdt., Thuc. Dann später umgekehrt **b)** das Act. mit Dat. der Perf., *ἀρέσκειν τινί*, jemandem gefallen; so in der att. Prosa gewöhnlich. Vgl. Kühner § 409, 1, 1, A. 1. Ebenso in der bibl. Gräc. LXX = יטב, טוב, ישר u. a., ohne für ein Wort bestimmt ausgeprägt zu sein. Eigentümlich ist nur die Verbindung *ἐναντίον, ἐνώπιον, ἐν ὀφθαλμοῖς τινός*, dem hebr. לִפְנֵי, בְּעֵינֵי entsprechend, fast ebenso häufig wie der Dat., vgl. Gen. 34, 18; 41, 37. Num. 36, 6. Deut. 1, 23. Richt. 10, 14. 1 Sam. 18, 5. 2 Sam. 3, 19. 36; 18, 4. 1 Kön. 3, 10 u. ö. Beide Konstruktionen auch in den Apokr., *ἐναντίον* bzw. *ἐνώπιον* Judith 7, 16; 11, 20; 8, 21. Dagegen im N. T. nur einmal Act. 6, 5, sonst stets mit Dat.: Mtth. 14, 6. Marc. 6, 22. Röm. 8, 8; 15, 1. 2. 3. 1 Cor. 7, 32. 33. 34. Gal. 1, 10. 1 Theff. 2, 4. 15; 4, 1. 2 Tim. 2, 4. **c)** Dem N. T. eigentümlich ist der Übergang der Bedeutung gefallen in die Bedeutung zu Gefallen sein, also vom Verhältnis zum Verhalten. Wie nah dieser Übergang liegt, s. 1 Theff. 2, 15: *θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων*. Diese Bedeutung, welche nicht durch die von Wetstein zu Gal. 1, 10 gesammelten Beispiele als eine auch in der Prof.-Gräc. übliche belegt wird (gegen Wieseler zu Gal. 1, 10), ist an den betreffenden Stellen Röm. 15, 1—3. 1 Cor. 10, 33. Gal. 1, 10. 1 Theff. 2, 4 nicht zu erklären aus der Anwendung des Präs. u. Imperf. von beabsichtigten, vorbereiteten und eingeleiteten Handlungen (Krüger § 50, 1, 6; 2, 2. Kühner § 382, 6; fälschlich de conatu genannt), da dies auf Verba, welche Zustände, Verhältnisse bezeichnen, keine Anwendung findet, sondern ist begründet in dem im Sprachgebrauch unvergessenen, ursprünglichen und eigentümlichen Bedeutung von *ἀρέσκω* = befriedigen, zufriedenstellen, Genüge thun, woraus sich z. B. die Verbindung mit dem Acc. erklärt. Plat. Crat. 433, E: *πρότερός σε ὁ τρόπος ἀρέσκει;* Legg. 3, 702, C: *εἰ τινες (νόμοι) ἡμᾶς ἀρέσκουσιν.* Die Grundbedeutung des Verhaltens erklärt es auch, daß *ἀρέσκειν τῷ θεῷ* Röm. 8, 8. 1 Theff. 2, 15; 4, 1, *τῷ κυρίῳ* 1 Cor. 7, 32 (sehr selten im A. T. Num. 23, 27. Pf. 69, 32. Mal. 3, 4) nicht wie das syn. *δεκτός* vom Gnadenstande resp. dem persönlichen Gemeinschaftsverhältnisse steht, sondern — vgl. *ἀρεστός* — nur das Verhältnis zu dem Urteil Gottes bezüglich des menschlichen Verhaltens bezeichnet. — Der Accus. der Sache 1 Cor. 10, 33: *πάντα πᾶσιν ἀρέσκω* ist nicht nach einem in der Prof.-Gräc. vorkommen sollenden Sprachgebrauch = jemandem etwas zu Gefallen thun zu erklären (Fritzsche zu Röm. 15, 1; Wieseler zu Gal. 1, 10)

da die Annahme eines solchen nur auf irrig gelesenen Angaben der Prof.-Lexx. beruht; vielmehr ist *πάντα* einfach Accus. der näheren Bestimmung, Kühner § 410.

Ἀρεστός, *ον*, lieb, angenehm, wohlgefällig; öfter bei Hrdt., Xen., Plut. und Spät., sonst aber der klass. Gräc. fremd. Verbunden mit Dat., bei den LXX aber weit häufiger mit *ἐναντί, ἐνώπιόν τινος* (s. *ἀρέσκω*), in den Apokr. schon seltener, Tob. 3, 6; 4, 21; einmal *παρά τινι* Prov. 21, 3, zweimal mit Genet. Jer. 16, 12; 18, 12 und ebenso Bar. 4, 4, welcher sich jedoch aus der Substantivierung erklärt. Es entspricht טוֹב Gen. 16, 6. Jes. 38, 3 vgl. Lev. 10, 19. יָשָׁר Ex. 15, 26. Deut. 6, 18; 12, 8. 25. 28; 13, 18; 21, 9. רָצוֹן 2 Esr. 10, 11. Neh. 9, 24. 37, und hie und da anderen Ausdrücken, z. B. תַּאֲוָה Gen. 3, 6. רְעוּת 2 Esr. 7, 18. שְׁרִירוּת Jer. 9, 14; 16, 12; 18, 12. Gewöhnlich steht es von dem, was Gott gefällt, was Gott verlangt bzw. anerkennt, vgl. Bar. 4, 4: *τὰ ἀρεστὰ τοῦ θεοῦ*. Sap. 9, 18; dagegen *τὸ ἀρεστὸν κυρίῳ* Sir. 48, 22. Absolut *τὸ ἀρ.* gegenüber *ἁμαρτία* Sir. 48, 16: *τινὲς μὲν αὐτῶν ἐποίησαν τὸ ἀρεστόν, τινὲς δὲ ἐπλήθυναν ἁμαρτίας*, vgl. Tob. 4, 21. Von göttlichem Thun nur Judith 8, 17. Von dem, was Menschen gefällt, nur Gen. 3, 6; 16, 6. Tob. 4, 3. Jer. 9, 14; 16, 12: *τὰ ἀρ. τῆς καρδίας*, wie 18, 12. Außer Sap. 4, 14: *ἀρεστὴ γὰρ ἦν κυρίῳ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* ist es nie Epitheton von Personen.

Im N. T. Act. 12, 3: *ἀρ. τοῖς Ἰουδ.*, sonst nur vom Willen Gottes Joh. 8, 29: *τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ*. 1 Joh. 3, 23: *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν*, sich unterscheidend wie Forderung und Befriedigung. Act. 6, 2: *οὐκ ἀρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τ. θ̅υ̅ διακονεῖν τραπέζαις* kann sich nicht beziehen auf die Apostel, sondern ist wie Sir. 48, 16 absolut von dem, was Gott gefällt, zu fassen.

Ἀρεσκεία, *ἡ* (nicht *ἀρέσκεια* zu accentuieren, nach bekannter Regel, vgl. Buttmann, Neutest. Grammatik zu § 34, II, 3), von *ἀρεσκεύω*, sich als *ἄρεσκος* verhalten (s. *ἀνθρωπάρεσκος*), also = das Streben zu gefallen; nur der spät. Gräc. angehörig, gewöhnlich im üblen Sinne = Gefallsucht (Theophr., Pol., Diod. Sic.). So wahrscheinlich an der einzigen Stelle der LXX Prov. 31, 30 = חֵן, wenn es dort nicht sensu medio = das, womit man zu gefallen sucht, was Wohlgefallen erwirbt, wie Diog. Laert. 8, 20 (lepor in sermone, urbanitas). Dagegen im guten Sinne mehrfach bei Philo und in der kirchl. Gräc. z. B. *πρὸς θεοῦ ἀρεσκείαν*, um Gott zu gefallen, Eustath. opusc. 12, 62 (in Steph. thes.). Philo de profug. p. 433, B: *ἕνεκα ἀρεσκείας θεοῦ γονεῖς καὶ τέκνα ἀπολείπειν*, bei Lösner, Observv. ad N. T. e Phil. A. 361, wo außer den gewöhnlichen angeführten Stellen de opif. m. 33, C, de victim. 837, D noch andere beigebracht werden, z. B. de vict. 853, B; quis rer. div. haer. 498, A: *δέχεσθαι τὰς ψυχῆς ἑκουσίους ἀρεσκείας καὶ γνησίους θεραπείας*. — Im N. T. nur Col. 1, 10: *περιπατῆσαι ἀξίως κυρίῳ πρὸς πᾶσαν ἀρεσκείαν*, wo Tdf. *ἀρεσκίαν* liest, die alexandrin. Form der Subst. auf *εια*. Man darf das Wort nicht als von *ἀρέσκω* abgeleitet durch „Wohlgefallen“ übersetzen, welche Bedeutung es auch bei Symm. Ps. 81, 13 nicht hat: *ἀφῆκα αὐτοὺς τῇ ἀρεσκείᾳ τῆς καρδίας αὐτῶν*, anders gedacht, als *τὸ ἀρεστὸν τῆς καρδίας* Jer. 16, 12.

Ἀνθρωπάρεσκος, *ὁ, ἡ*, ein auf hellenistischem Boden erwachsenes und, wie seine Bedeutung ergiebt, nur dort mögliches Wort, wo der Unterschied zwischen Gott und Mensch sittlich gewertet und das Leben in so durchgreifender Beziehung zu Gott gefaßt

wird, wie es die Religion der Offenbarung mit sich bringt. Es bezeichnet nämlich nicht den, der den Menschen gefällt (wie *θεάρεστος* den, der Gott gefällt), sondern der den Menschen und nicht Gott zu gefallen strebt, dem *θεῷ ἀρέσαι* entgegengesetzt, qui hominibus placere studet, vgl. *αὐτάρεσκος*. Ps. Ign. ad Eph. 9: *τὸ δὲ πλᾶνον πνεῦμα ἑαυτὸ κηρύττει, τὰ ἴδια λαλεῖ, αὐτάρεσκον γάρ ἐστιν· ἑαυτὸ δοξάζει.* Denn es ist seiner Bildung nach nicht mit *εὐάρεστος, δυσάρεστος* zu vergleichen, in welchem Falle es „den Menschen gefallend" bedeuten würde. Während *εὐάρεστος* auf den Stamm von *ἀρέσκω*, Aor. *ἀρέσαι* Verb. Adj. *ἀρεστός*, zurückgeht, ist *ἀνθρωπάρεσκος* mit *ἄρεσκος* zusammengesetzt, und dieses ist wie *ἀρέσκω* selbst eine Iterativform, denjenigen bezeichnend, der allen zu gefallen strebt, quid apud omnes gratiosus esse cupit. So findet sich *ἄρεσκος* mehrfach bei Aristot. syn. *κόλαξ*, z. B. Eth. Nik. 2, 8; 4, 12; magn. mor. 2, 3, von diesem nur dadurch unterschieden, daß der *κόλαξ* seinen Nutzen sucht (*ὅπως ὠφέλειά τις αὐτῷ γίγνηται εἰς χρήματα* Eth. Nik. 4, 12), während der *ἄρεσκος* nichts als gefallen will und im Unterschiede vom *φίλος* ein *πολύφιλος* ist, — denn *φίλων ἐστὶ πλῆθος ὡρισμένον*, dagegen *οἱ πολύφιλοι καὶ πᾶσιν οἰκείως ἐντυγχάνοντες οὐδενὶ δοκοῦσιν εἶναι φίλοι πλὴν πολιτικῶς, οὓς καὶ καλοῦσιν ἀρέσκους,* — im Unterschiede von dem *αὐθάδης*, der rücksichtslos sich selbst zur Geltung bringt und nur sich selbst gefallen will (*αὐτὸς αὑτῷ ἀρέσκειν*), ein solcher *οἷος πᾶσιν ὁμιλεῖν καὶ πάντως καὶ πανταχῇ* (magn. mor. 1, 29). Vgl. die Beschreibung Eth. Nik. 4, 12: *ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις καὶ τῷ συζῆν καὶ λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν οἱ μὲν ἄρεσκοι δοκοῦσιν εἶναι οἱ πάντα πρὸς ἡδονὴν ἐπαινοῦντες καὶ οὐθὲν ἀντιτείνοντες,* sowie Theophr. char. eth. 5. *Ἀνθρωπάρεσκος* ist demgemäß für den Griechen eine überflüssige Zusammensetzung und hat nur im Gegensatze zu *θεῷ ἀρέσαι* Bedeutung, vgl. Ignat. ep. ad Rom. II: *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀνθρωπαρεσκῆσαι ἀλλὰ θεῷ ἀρέσαι,* sowie den Gebrauch von *ἄρεστος* in der bibl. Gräc. Es findet sich zuerst bei den LXX Ps. 53, 6: *ὁ θεὸς διεσκόρπισεν ὀστᾶ ἀνθρωπαρέσκων,* hebr. חֹנָךְ, wofür die LXX wahrscheinlich חָנֵף gelesen haben (s. Hupfeld z. d. St.). Sodann Psalter. Sal. 4, 8: *ἀνακαλύψαι, ὁ θεός, τὰ ἔργα ἀνθρώπων ἀνθρωπαρέσκων.* V. 10: *ἀνθρωπάρεσκον, λαλοῦντα νόμον μετὰ δόλου* (so ist zu interpungieren, nicht *ἀνθρ. νόμ.* zu verbinden, vgl. Wellhausen, Pharis. u. Sadduc., S. 145: „die Menschendiener, die trügerisch Recht sprechen"; vgl. V. 7: *τοὺς ἐν ὑποκρίσει ζῶντας*). V. 21: *ἐσκορπίσθησαν σάρκες ἀνθρωπαρέσκων,* parallel *ὀστᾶ παρανόμων.* Im N. T. Eph. 6, 6: *μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χυ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς.* Col. 3, 22: *μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἁπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον.* Clem. Rom. 2, 13, 1: *μὴ γινώμεθα ἀνθρωπάρεσκοι μηδὲ θέλωμεν μόνον ἑαυτοῖς ἀρέσκειν.* Öfter in der kirchl. Gräc., wo auch das Subst. *ἀνθρωπαρεσκεία* sich findet. Vgl. Gal. 1, 10. Cf. C. L. Struve Opuscula selecta (Lips. 1854), II, 248. Lobeck, Phrynich. 621.

***Εὐάρεστος**, ον*, außer Xen. Mem. 3, 5, 5: *δοκεῖ μοι ἄρχοντι εὐαρεστοτέρως διακεῖσθαι ἡ πόλις* — wenn dort nicht gegen Lobeck, Phryn. p. 621, dem Sinn gemäß *εὐαρεσκοτέρως* zu lesen ist — nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. Jedenfalls wie die Derivat sonst nur der spät. Gräc. angehörig. Vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 42, welche auf eine Inschrift von Nisyros verweist: *γενόμενον εὐάρεστον πᾶσι.* Nicht bei den LXX. In den Apokr. Sap. 4, 10: *εὐάρεστος τῷ θεῷ γενόμενος.* 9, 10: *τί εὐάρεστό ἐστι παρὰ σοί.* Im N. T. in den paulin. Schriften und im Hebräerbrief und zwa außer Tit. 2, 9 nur in Bezug auf Gott, und zwar zunächst sachlich von dem, wa Gott will und anerkennt, Röm. 12, 2. Eph. 5, 10. Col. 3, 20. Hebr. 13, 21

θυσία, syn. δεκτή, Phil. 4, 18. Röm. 12, 1. Von Personen Röm. 14, 18. 2 Cor. 5, 9 (rücksichtlich ihres Verhaltens, nicht des persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses, des Gnadenstandes, und dadurch unterschieden von dem sonst synonymen δεκτός). Nur Tit. 2, 9 in Bezug auf Menschen von den Sklaven: ἐν πᾶσιν εὐαρέστους (wie Xen. Mem. l. 1.), wozu Bretschneider verweist auf Jos. Ant. 12, 6, 2: ἢ διὰ φόβον ἢ δι' εὐαρέστησιν ὑπακούει. — Gewöhnlich verbunden mit Dat., nur Hebr. 13, 21: ἐνώπιον, Col. 3, 20 steht ἐν nicht statt des Dat., sondern εὐάρεστον steht absolut von dem, was Gott gefällt, wie ἀρεστόν Sir. 48, 16. Act. 6, 2, und das Adv. Hebr. 12, 28.

Εὐαρέστως, wohlgefällig, Hebr. 12, 28, nicht lubenti animo, was εὐαρέσκως heißen müßte. Zuweilen bei Epikt. Vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 42.

Εὐαρεστέω, wohlgefällig sein; Diod. Sic., Diog. Laert. — LXX = הִתְהַלֵּךְ אֶת, לִפְנֵי, לְ vom Wandel vor Gott, nach Gottes Willen, Gen. 5, 22. 24 (Sir. 44, 16); 6, 9; 17, 1; 24, 40; 48, 50. Ps. 116, 9; 26, 3; 35, 17. Auch Gen. 39, 4 paraphrast. = שֵׁרֵת Pi. Nach Gen. 5, 22. 24. Sir. 44, 16 auch Hebr. 11, 5. 6. Das Pass. Hebr. 13, 16: τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θς, wie in der Prof.-Gräc. mehrfach bei Diod. Sic., Diog. Laert., von der Bedeutung Genüge thun, zufrieden stellen, befriedigen, wie ἀρέσκειν. Z. B. Diog. Laert. 4, 42: τινός Χίου νεανίσκου μὴ εὐαρεστουμένου τῇ διατριβῇ αὐτοῦ. 10, 137; (nicht bei Polyb., wie Delitzsch angiebt, dagegen wohl δυσαρεστεῖσθαι τινὶ Pol. 5, 94, 2; 11, 28, 3); vgl. Ex. 21, 8: ἐὰν μὴ εὐαρεστήσῃ τῷ κυρίῳ αὐτῆς = רַע. Öfter bei Clem. Alex., s. Bleek z. d. St.

Ἀρετή, ἡ, nach Curtius S. 339 vom Stamme αρ, vorliegend in ἀραρίσκω, anfügen, ἄρτιος gefüge, passend, der untrennbaren Partikel ἀρι, welche bei den Epik. und Lyr. als Präfixum der Nomina den Begriff verstärkt, wovon ἀρείων, ἄριστος; ἀρέσκω gefallen; ἀρετή, Tüchtigkeit, ἀρετάω, taugen, gedeihen, bei Hom. u. Spät. Vgl. Od. 8, 329: οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα. 19, 114: λαοὶ ἀρετῶσι, die Leute gedeihen, sind glücklich. — Verwandt mit dem latein. ars, artus, arma, dem deutschen Arm.

Es bezeichnet **a)** zunächst quaelibet rei praestantia (Sturz, Lex. Xen.), ohne besondere sittliche Bedeutung, also nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit, von leiblichen und geistigen Vorzügen gebraucht, zwar nicht speziell vom Menschen, z. B. Plat. Rep. 1, 335, B: τῶν κυνῶν, ἵππων. Crit. 117, B: τῆς γῆς. Polyb. 2, 15, 1: τῆς χώρας, aber doch vorzugsweise von menschlicher Tüchtigkeit des Leibes und Geistes. Nicht aber die Tüchtigkeit an und für sich bezeichnet es, sondern wie sie dem Subjekt Wert giebt und Anerkennung verschafft, vgl. Schmidt, Ethik der alten Griechen 1, 295: „Alles was einer Person oder einem Dinge vorzügliche Geltung verschafft, sei es praktischer, sittlicher, intellektueller oder körperlicher Art. Namentlich bei Homer bezeichnet es jede Art von Vorzügen, welche geeignet ist, die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zu lenken, Schönheit, Schnelligkeit, Klugheit, kriegerische oder agonistische Tüchtigkeit, aber auch ein von den Göttern gewährtes Gedeihen und Gelingen (Od. 13, 45; 14, 402; 18, 133).... Das Bemerkenswerte und für das nationale Empfinden charakteristische ist, daß darin die Vorstellung der Eigenschaft mit der des durch sie bewirkten Ansehens bei anderen zu einer untrenbaren Einheit zusammenfließt." Nitzsch, Erkl. Anm. zu Homers Od. 1, S. 146: „So wird durch ἀρετή (ursprünglich den Menschen ein Wohlgefallen) zugleich mit Tüchtigkeit, Tapfer-

keit auch alles preiswürdige Glück bezeichnet, 13, 45; 18, 132, vgl. *ἀρετᾶν* 19, 114; 8, 329, und ebenso der Vorzug einer Frau genannt, die von Harm und Not ungekränkt in ihrer Schönheit blühte, 19, 124." Döderlein, Homer. Glossar. 2, 82: „Dagegen bezeichnet Homer mit *ἀρετή* noch nirgend eine moralische Eigenschaft, weder den Mut, noch die Gerechtigkeit, noch den Edelsinn, wie in der nachhomer. Gräc." Daher ist es auch s. v. a. anerkannter Vorzug, Anerkennung der Tüchtigkeit, Ruhm, Ansehn, Ehre, syn. *δόξα, κῦδος, καύχημα*. Cf. Theogn. 106: *ἀρετῆς δ' ὀλίγοις ἀνδράσι μοῖρ' ἕπεται*. V. 87: *μηδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μηδ' ἀδίκοισιν τιμὰς μηδ' ἀρετὰς ἕλκεο μηδ' ἄφενος*. Hes. opp. 315: *πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπήδει*. In dieser Bedeutung findet es sich noch in der spät. Gräc. speziell in der Verbindung *δόξα καὶ ἀρετή*, cf. Plut. de aud. poet. 6 (Mor. 24, B), wo derselbe auseinandersetzt, daß *ἀρετή* nicht bloß Tugend bedeute, *ἀλλὰ καὶ δόξας ἐπιεικῶς καὶ δυνάμεις περιποιεῖ*, und daß darum die Dichter auch *τὴν εὐδοξίαν ἀρετὴν καὶ δύναμιν* nennen, wie *ἐλαία* den Ölbaum und die Olive, *φηγός* den Nußbaum und die Frucht desselben, die Nuß, bezeichnet. Dafür führt er als Beispiele an: *Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει*, sowie Hes. opp. 315. Bei den Schriftstellern der att. Gräc. wird es seltener so gebraucht, doch vgl. Soph. Philoct. 1420: *πρῶτα μέν σοι τὰς ἐμὰς δείξω τύχας, ὅσους πονήσας καὶ διεξελθὼν πόνους ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον*. Thuc. 1, 33, 2: *φέρουσα ἐς μὲν τοὺς πολλοὺς ἀρετήν*. Dagegen öfter bei Plut. Mor. 535, D: *πῶς οὐ παρίσταται δεινὸν εἶναι τὸ τῆς ἰδίας δόξης καὶ ἀρετῆς ἀφειδεῖν*. 547, A: *ἂν μὴ μόνον ἔχωσιν ἡλικίαν ἀλλὰ καὶ δόξαν καὶ ἀρετήν*. Vit. Clem. 31, 1. 2: *τὸν μὲν κάλλιστον θάνατον ἐν τῇ μάχῃ προῃκάμεθα ... ὁ δὲ δεύτερος δόξῃ καὶ ἀρετῇ νῦν ἔτι πάρεστιν ἡμῖν*. Tib. Gracch. 9, 1. C. Gracch. 18, 1. Dion. et Brut. comp. 1, 1. Galb. 3, 1. cf. Hrdn. 3, 6, 3: *μετὰ τοσαύτης δόξης τε καὶ ἀρετῆς ὑπὲρ ἡμῶν ἐκάμετε*. Es ist in diesen Fällen s. v. a. Auszeichnung und bezeichnet sowohl das, wodurch sich jemand auszeichnet, als die ihm zuteil gewordene, von ihm erworbene Auszeichnung, während *δόξα* einseitig die Anerkennung bezeichnet, in der er steht (vgl. Polyb. 2, 17, 1: *τὰ πέδια ... μεγάλην ἐπ' ἀρετῇ δόξαν εἴληφε*). So hängt diese Bedeutung zusammen mit dem Gebrauch des Wortes von der Tüchtigkeit, in der sich jemand anderen bewährt, vom Verdienst, z. B. Thuc. 3, 58, 1: *καίτοι ἀξιοῦμέν γε καὶ θεῶν ἕνεκα τῶν ξυμμαχικῶν ποτε γενομένων καὶ τῆς ἀρετῆς τῆς εἰς τοὺς Ἕλληνας καμφθῆναι ὑμᾶς κτλ*. Daher zu Thuc. 2, 51, 3: *οἱ ἀρετῆς τι μεταποιούμενοι* der Schol. erklärt: *φιλανθρωπίας καὶ ἀγάπης*. 1, 69, 2: *τὴν ἀξίωσιν τῆς ἀρετῆς ὡς ἐλευθερῶν τῆς Ἑλλάδος φέρεται*. Dieser Gebrauch hat eine zwiefache Wurzel; einmal ist *ἀρετή* „diejenige Eigenschaft einer Sache oder Person, wegen deren sie geschätzt wird, weil sie dadurch ihrem besonderen Zwecke zu genügen imstande ist; darum heißt die Fruchtbarkeit *ἀρετή* des Bodens, die Sehkraft *ἀρετή* des Auges, die Schnelligkeit *ἀρετή* des Rosses, die Schönheit *ἀρετή* der Frau, und eben darum ist oft von der *ἀρετή* des Steuermannes, des Flötenspielers, des Baumeisters die Rede" (Schmidt a. a. O.), weshalb die Frage entstehen kann: *ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή;* Plat. Men. 70, A, und die Meinung ausgesprochen wird: *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ*. Dies gilt von allen leiblichen und geistigen Vorzügen, Plat. Rep. 1, 353, B: *ὀφθαλμῶν, ὤτων*. Georg. 504, C: *ἡ ὑγίεια ... καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος*. Rep. 4, 444, D: *ἀρετὴ μὲν ἄρα ὡς ἔοικεν ὑγιειά τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια*. Aristot. Eth. Nik. 5, 7: *θηλείων ἀρετὴ σώματος μὲν κάλλος καὶ μέγεθος, ψυχῆς δὲ σωφροσύνη*. Sodann eignet demjenigen *ἀρετή*, welcher sich auszeichnet, als tüchtig bewährt; diese Bewährung seiner Tüchtigkeit geschieht in seiner Wirksamkeit vor anderen und für andere.

und so ist die *ἀρετή* eines Mannes diese seine an anderen und für andere bewiesene und bewährte Thätigkeit, durch welche er sich um sie verdient macht, sei es nun Wohlwollen, Milde, Wohlthat oder anderes. So steht *ἀρετή* Xen. An. 1, 4, 8: *τῆς πρόσθεν ἕνεκα περὶ ἐμὲ ἀρετῆς* von dem Verdienst, welches sich Xenias und Pasion um Cyrus erworben, von der Tüchtigkeit, die sie an ihm bewährt haben, dagegen § 9: *ἀκούοντες τὴν Κύρου ἀρετήν* von der Ehrenhaftigkeit des Cyrus, mit welcher er der *ἀρετή* jener gedenkt und sie vergilt. So ist denn *ἀρετή* Bezeichnung jeder Anerkennung fordernden und findenden Tüchtigkeit, Vorzüglichkeit derjenigen Qualitäten, welche man je nach dem Subjekt von ihm erwartet oder bei ihm findet.

An *ἀρετή* von solcher Bewährung für andere schließt sich dann **b)** der durch die Sophisten begründete vorzugsweise Gebrauch des Wortes im sittlichen Sinne = Tugend, welche *ἔμφρονας παρέχεται καὶ δικαίους καὶ ἀγαθοὺς ἐν πράξεσι*, Plut. de aud. poet. 6, die sittliche Tüchtigkeit, und diese Bedeutung ist so sehr die vorherrschende, daß Plutarch a. a. O. in seiner Weise den Zusammenhang mit der Bedeutung Auszeichnung, Ruhm zu vermitteln sucht. Aristot. Eth. Nik. 2, 5: *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ — ἕξις ἀφ᾽ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ᾽ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.*

Während nun der Begriff der *ἀρετή* im sittlichen Sinne in der Prof.-Gräc. eine so hervorragende Stelle inne hat, daß sie als der Inbegriff aller sittlichen Tüchtigkeit und Leistungen erscheint, tritt er in dieser Bedeutung in der bibl. Gräc. in auffallender Weise zurück. Diejenigen alttest. Apokr., welche unter besonderem Einflusse profaner Anschauungen stehen, das Buch der Weisheit, 2 u. 4 Mcc. rechnen zwar mit ihm, das A. T. aber gar nicht, das N. T. nur an einer Stelle und auch dies nicht einmal unzweifelhaft; aber auch *ἀρετή* im nicht sittlichen Sinne findet sich bei den LXX und im N. T. äußerst selten und in sehr bezeichnender Beschränkung. **a)** Die LXX setzen es für הוֹד, Pracht, Glanz, Schmuck, Hab. 3, 3: *ἐκάλυψεν οὐρανοὺς ἡ ἀρετὴ αὐτοῦ* (sc. *κυρίου*). Sach. 6, 13: *αὐτὸς* (nämlich der צֶמַח) *λήψεται ἀρετήν*, gewöhnlich *δόξα*, je einmal auch *μεγαλοπρέπεια, ἁγιωσύνη, ὡραιότης*, vgl. *ἐλαία κατάκαρπος* Hos. 14, 7. Ferner *ἀρεταί* = תְּהִלָּה (gewöhnlich *αἴνεσις*, seltener *καύχημα, δόξα, ἀγαλλίαμα*) Jes. 48, 12: *δώσουσι τῷ θεῷ δόξαν, τὰς ἀρετὰς αὐτοῦ ἐν ταῖς νήσοις ἀναγγελοῦσιν.* 43, 21: *λαόν μου ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι.* 42, 8: *τὴν δόξαν μου ἑτέρῳ οὐ δώσω, οὐδὲ τὰς ἀρετάς μου τοῖς γλυπτοῖς*, vgl. Zusatz Esth. 4, 8: *ἀνοῖξαι στόμα ἐθνῶν εἰς ἀρετὰς ματαίων.* Dem Plur. תְּהִלּוֹת entspricht es Jes. 63, 7: *τὸ ἔλεον κυρίου ἐμνήσθην, τὰς ἀρετὰς κυρίου ἐν πᾶσιν οἷς ὁ κύριος ἡμῖν ἀνταποδίδωσιν.* Es steht hier also im Sinne von Ruhm, Auszeichnung, Anerkennung, wie in der Prof.-Gräc. syn. *δόξα*, später (Plut., Hrdn.) in der Verbindung *δόξα καὶ ἀρετή*. Daß in erster Linie an die Auszeichnung, die Gotte gebührt, nicht an die ausgezeichnete Selbsterweisung Gottes in seiner Offenbarung zu denken ist, ergiebt die Parallele in Zusatz Esth. 4, 8. Daß aber diese letztere Beziehung nicht durchaus abzuweisen ist, erhellt Jes. 63, 7, wo es parallel *ἔλεος* wie in der Prof.-Gräc. von dem Verdienst um andere steht, durch welches sich jemand auszeichnet und Anspruch auf Auszeichnung erwirbt. Daran schließen sich nun die beiden neutest. Stellen 1 Petr. 2, 9 u. 2 Petr. 1, 3 unzweideutig an; 1 Petr. 2, 9: *ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος κτλ.* 2 Petr. 1, 3: *τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ.* Während es an ersterer Stelle = Ruhm, steht es an der zweiten bezüglich der Selbsterweisung Gottes, durch welche er, nach profaner Weise zu reden, sich um uns verdient gemacht hat, nämlich hier durch die Heilszueignung, und bezeichnet also syn. *δόξα* die in seiner Heilswirksamkeit hervor-

ragende Herrlichkeit Gottes, durch deren Bewährung an uns er Anspruch auf unsere Anerkennung hat. Dies ist das Richtige an der Bemerkung von Krebs, Observv. e Flav. Jos. z. d. St., wenn er zu beweisen sucht, *ἀρετή* sei hier = beneficentia, wie Jos. Ant. 17, 5, 5: *μάλιστα δὲ τὴν ἀρετὴν ἐπιπολὺ ἐξηγεῖτο τοῦ βασιλέως ἥπερ εἴς τε τροφὰς καὶ παιδεύματα χρησάμενος τῶν υἱέων.* 17, 5, 6: *τὰ πάντα γὰρ ὡς ἐν ἐρημίᾳ τοῦ θείου διεπεπραγμένος ... αὖθις ἐνεπαρῴνει τῇ ἀρετῇ τοῦ θεοῦ.* — Phil. 4, 8: *εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος* läßt die Verbindung mit *ἔπαινος* ebenfalls daran denken, daß *ἀρετή* dasjenige, was Anerkennung fordert und findet, so daß es zwar auch die sittlichen Tugenden einschließt, jedoch wie das voraufgehende *ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα* neben *ὅσα ἀληθῆ κτλ.* zeigt, nicht im spezifisch-sittlichen Sinne steht, vgl. Plat. Rep. 7, 536, A: *πρὸς σωφροσύνην — καὶ ἀνδρείαν καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τῆς ἀρετῆς μέρη.*

Weshalb es — etwa mit Ausnahme der unten zu besprechenden einzigen Stelle 2 Petr. 1, 5 — in der bibl. Gräc. **b) im sittlichen Sinne nicht gebraucht wird**, dürfte sich durch Vergleichung der apokr. Stellen ergeben, in denen es in diesem Sinne steht. Es findet sich Sap. 4, 1: *κρείσσων ἀτεκνία μετ' ἀρετῆς, ἀθανασία γάρ ἐστιν ἐν μνήμῃ αὐτῆς, ὅτι καὶ παρὰ θεῷ γινώσκεται καὶ παρὰ ἀνθρώποις.* 5, 14: *ἀρετῆς μὲν σημεῖον οὐδὲν ἔσχομεν δεῖξαι, ἐν δὲ τῇ κακίᾳ ἡμῶν κατεδαπανήθημεν.* 8, 7: *εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί· σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν.* Diese letztere Stelle zeigt, welcher alttest. Begriff dadurch ersetzt werden müßte, nämlich der der Gerechtigkeit, welcher hinwiederum nach prof. Anschauung unter die Kategorie der *ἀρετή* fällt. Als eine Verflachung biblischer Ausdrucksweise und Zurückstellung des religiösen Momentes ergiebt sich auch 2 Mcc. 15, 12: *Ὀνίαν ... ἄνδρα καλὸν καὶ ἀγαθόν ... ἐκ παιδὸς ἐκμεμελετηκότα πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς οἰκεῖα.* An den übrigen Stellen in 2 Mcc. bezeichnet es die *ἀνδρεία*, Mut und Standhaftigkeit, 2 Mcc. 6, 21: *μνημόσυνον ἀρετῆς καταλιπών.* 15, 17: *παρακληθέντες δὲ τοῖς Ἰούδα λόγοις πάνυ καλοῖς καὶ δυναμένοις ἐπ' ἀρετὴν παρορμῆσαι καὶ ψυχὰς νέων ἐπανδρῶσαι.* (Dagegen 10, 28: *οἱ μὲν ἔγγυον ἔχοντες εὐημερίας καὶ νίκης μετ' ἀρετῆς τὴν ἐπὶ τὸν κύριον καταφυγήν* ist es wohl s. v. a. Auszeichnung, Ruhm). Den entschiedensten Versuch, den Begriff auf israelitischen Boden zu übertragen, macht das vierte Buch der Mcc., welches sogar 10, 10 den Ausdruck *παιδεία καὶ ἀρετὴ θεοῦ* hat (*θυ* Obj. Gen.). *Ἀρετή* ist dem Verf. dieser Schrift im Unterschiede von der profanen Vorstellung ein entschieden religiöser Begriff und bezeichnet die standhafte Treue und Bewährung in allem, was zur *εὐσέβεια* gehört; 12, 14: *ἐπλήρωσαν τὴν εἰς τὸν θν εὐσέβειαν ... τοὺς τῆς ἀρετῆς ἀγωνιστάς.* 17, 12: *ἀρετὴ δι' ὑπομονῆς δοκιμάζουσα.* 9, 18: *μόνοι παῖδες Ἑβραίων ὑπὲρ ἀρετῆς εἰσὶν ἀνίκητοι.* 1, 8: *ἡ ἀνδραγαθία τῶν ὑπὲρ ἀρετῆς ἀποθανόντων.* Sie steht parallel der *εὐσέβεια* 7, 22: *εἰδὼς ὅτι τὸ διὰ τὴν ἀρετὴν πάντα πόνον ὑπομένειν μακάριόν ἐστιν, οὐκ ἂν περικρατήσειεν τῶν παθῶν διὰ τὴν εὐσέβειαν.* Wie wenig aber der Verf. gewillt ist, die griech. Vorstellung um den Preis einer Begriffsänderung aufzugeben, erhellt 1, 2: *μεγίστη ἀρετή ... φρόνησις*, entsprechend der ganzen Tendenz dieser Schrift de rationis imperio. Er kann ihn nur so wie er es thut, verwerten, indem er eine Seite der *ἀρετή*, die standhafte Treue, in den Vordergrund treten läßt und in ihr die Bewährung des tüchtigen Mannes sieht. (Andere Stellen noch 9, 31; 11, 2; 13, 23 u. s. w.).

Es fehlt eben in dem profanen *ἀρετή* die religiöse Grundanschauung, wenn es auch dem Griechen nicht ganz fremd ist, die *εὐσέβεια* zur *ἀρετή* zu rechnen. Der Gebrauch des Wortes stimmt nicht zu der gottbezogenen Grundrichtung des israelitischen und christ

lichen Lebens; er enthält zu viel menschliche Selbstherrlichkeit, als daß er sich in biblische Ausdrucksweise leicht einfügte. Mit der paulin. Verkündigung verträgt er sich selbstverständlich nicht und kann höchstens beiläufige Verwendung finden, wie an der oben angeführten Stelle Phil. 4, 8, wo er noch nicht einmal in ausgeprägt sittlichem Sinne steht. Aber auch in die Sprache der übrigen Schriften paßt er um deswillen nicht hinein, weil er nicht genügend den Gegensatz zur Sünde bezeichnet. Auch 2 Petr. 1, 5: *ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν κτλ.* wird er verglichen mit V. 6. 7 schwerlich s. v. a. Tugend bezeichnen. Daß *ἀρετή* hier nicht wie V. 3 zu fassen ist, liegt nach dem oben zu dieser Stelle Gesagten auf der Hand; wäre im allgemeinen das Thun dessen, was recht und gut ist, gemeint, so begriffe sich die Spezialisierung V. 6. 7 nicht. Dem Zusammenhang am angemessensten dürfte es hier nach Analogie des Gebrauchs in 4 Mcc. die standhafte Treue in der Bewährung und Beweisung des Glaubens bezeichnen.

Ἀρνέομαι, *ἀρνήσομαι*, Aor. 1 *ἠρνησάμην* bei Hom. u. Spät. wie auch in der bibl. Gräc. (außer 4 Mcc. 8, 7, wo die Lesart schwankt) statt att. *ἠρνήθην*; vielleicht desselben Stammes wie *αἴρω*; = verweigern, versagen, eine Bitte, Forderung, z. B. Hrdt. 3, 1, 2: *οὐκ εἶχε οὔτε δοῦναι, οὔτε ἀρνήσασθαι.* Hes. opp. 406: *μὴ σὺ μὲν αἰτῇς ἄλλον, ὁ δ' ἀρνῆται.* Erst später auch mit Beziehung auf eine Frage, Behauptung, Thatsache = verneinen, z. B. Xen. Mem. 4, 2, 10: *ἀλλὰ μὴ ἀστρολόγος βούλει γενέσθαι; ὡς δὲ καὶ τοῦτο ἠρνεῖτο κτλ.* Aesch. Prom. 266: *ἑκὼν ἥμαρτον· οὐκ ἀρνήσομαι.* Soph. Oed. R. 571: *εἰ γὰρ οἶδά γ', οὐκ ἀρνήσομαι.* Der Begriff der lügnerischen Verneinung liegt an und für sich und ursprünglich nicht in dem Worte; erst *ἀπαρνεῖσθαι, καταρνεῖσθαι* bezeichnet an sich selbst schon eine lügenhafte Verneinung, offenbar den Präfixen entsprechend. So führt auch Pillon, Synonymes grecs, als Synonyma zu *ἀρνέομαι* nur Wörter auf, welche eine Versagung, Weigerung ausdrücken: *ἀναίνεσθαι, ἀπαγορεύειν, ἀνανεύειν, ἀπονεύειν, ἀποφάναι, ἀπειπεῖν*, nicht aber *ψεύδειν, ψεύδεσθαι*, welche als Synonyma mit *ἀπατᾶν, δελεάζειν, δολοῦν* u. a. zusammengestellt werden. Erst der Zusammenhang muß ergeben, ob es sich um eine lügnerische Verneinung handelt — vgl. Eur. Or. 1581: *ἀρνεῖ κατακτὰς κἀφ' ὕβρει λέγεις τάδε;* — und in diesem Falle ist es stärker als *ψεύδεσθαι*, indem der Grundbegriff der Weigerung, Versagung durchschlägt, die Lüge zur Leugnung, die Negation der Wahrheit zur Opposition wird. Während der *ψεύστης* etwas Unrichtiges, Falsches, Unwahres behauptet, bezeichnet *ἀρνεῖσθαι* die Bestreitung des Richtigen, Wahren; vgl. Gen. 18, 15. *Ψεύδεσθαι* bezeichnet die falsche Position, wogegen die Opposition das charakteristische Moment der mit *ἀρνεῖσθαι* bezeichneten Verneinung ist, nicht aber besagt, wie E. Haupt zu 1 Joh. 2, 22 meint, daß die Verneinung auf Grund entgegengesetzter besserer Überzeugung stattfinde. Dieses letztere Moment, welches der Apostel an der betreffenden Stelle allerdings hervorheben will, liegt in den dort voraufgehenden Worten: *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι κτλ.*, wodurch er erst das *ἀρνεῖσθαι* als ein *ψεύδεσθαι* brandmarkt. Vgl. Mtth. 10, 33: *ὅστις δ' ἂν ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Vgl. 7, 23: *καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς.* 26, 72: *ἠρνήσατο μετὰ ὅρκου ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον.* Aus der Vergleichung dieser Stellen ergiebt sich deutlich, daß nur je nach dem Zusammenhang das Moment der Lüge einzuschließen ist. *Ἀρνεῖσθαι* findet sich a) = verweigern, versagen. In der bibl. Gräc. nur Hebr.

11, 24: *ἠρνήσατο λέγεσθαι υἱὸς θυγατρὸς Φαραώ.* Sap. 17, 9: *τὸν μηδαμόθεν φευκτὸν ἀέρα προσιδεῖν ἀρνούμενοι.* 16, 16: *ἀρνούμενοι γάρ σε εἰδέναι ἀσεβεῖς — — ἐμαστιγώθησαν.* 12, 27: *ἰδόντες ὃν πάλαι ἠρνοῦντο εἰδέναι θεὸν ἐπέγνωσαν ἀληθῆ κτλ.* Daran schließt sich **b)** die der neutest. Gräc. eigentümliche Verbindung *ἀρνεῖσθαί τινα*, sich jemandes weigern, ihn nicht kennen bzw. nicht anerkennen wollen, ihn verwerfen, sei es im Gegensatz gegen früheres Verhalten oder bessere Erkenntnis — verleugnen, oder ohne diese Rücksicht = ablehnen, verwerfen, aufgeben. Darüber muß der Zusammenhang entscheiden. In letzterem Sinne nur Mtth. 10, 33: *ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτόν.* 2 Tim. 2, 10: *κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς.* 1 Joh. 2, 23: *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν* vgl. mit V. 22. Luc. 9, 23: *ἀρνησάσθω ἑαυτόν.* 2 Tim. 2, 13: *ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐ δύναται.* Vgl. unter c. — Mit dem Nebenbegriffe der Lüge, des Widerspruchs nicht bloß gegen das Obj., sondern des Subj. gegen sich selbst Act. 3, 13: *ὁ θεὸς ἐδόξασε τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰν̄, ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε αὐτὸν κατὰ πρόσωπον Πιλάτου.* V. 14: *τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε.* Wohl auch Act. 7, 35: *τοῦτον τὸν Μωυσῆν, ὃν ἠρνήσαντο εἴποντες Τίς σε κατέστησε κτλ.* — Mtth. 10, 33: *ὅστις ἂν ἀρνήσηταί με.* Luc. 12, 9: *ὁ δὲ ἀρνησάμενός με.* 22, 57: *ἠρνήσατο αὐτὸν λέγων· οὐκ οἶδα αὐτόν.* Joh. 13, 38: *ἀρνήσῃ με τρίς.* 2 Petr. 2, 1: *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι.* Jud. 4: *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰν̄ Χν̄ ἀρνούμενοι.* 1 Joh. 2, 22: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*, vgl. *ψεῦδος, ψεύστης* V. 21. 22. — Vgl. Apok. 3, 8: *οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου.* Grammatisch schließt sich diese Ausdrucksweise **c)** an die Verbindung *ἀρν. τί*, etwas verwerfen, absagen, resp. entsagen, verleugnen, ableugnen an, ebenfalls je nach dem Zusammenhange; ersteres Tit. 2, 12: *ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν.* 2 Tim. 3, 5: *ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι.* Vgl. Tit. 1, 16. 4 Mcc. 8, 7: *ἀρνηθέντες τὸν πάτριον ὑμῶν τῆς πολιτείας θεσμὸν καὶ μεταλαβόντες ἑλληνικοῦ βίου.* 10, 15: *οὐκ ἀρνήσομαι τὴν εὐγενῆ ἀδελφότητα.* Letzteres 1 Tim. 5, 8: *τὴν πίστιν ἤρνηται.* Apok. 2, 13: *οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου.* Vgl. Jos. c. Ap. 1, 22: *μὴ ἀρνούμενοι τὰ πατρῷα.* Absolut 2 Tim. 2, 12: *εἰ ἀρνησόμεθα* — gegenüber *ὑπομένειν*, w. s. **d)** mit folgendem *ὅτι* 1 Joh. 2, 22: *ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰς̄ οὐκ ἔστιν ὁ Χς̄.* Über die Negation im Nachsatze vgl. Krüger § 67, 11, 3. In der Prof.-Gräc. häufig der Infinitiv mit *μή*, wo es in der Bedeutung leugnen steht. Dagegen nicht in der Bedeutung verweigern; vgl. oben unter a. — **e)** verneinen; ohne weitere Angabe des Obj. Luc. 8, 45. Act. 4, 16; lügnerisch verneinen — ableugnen Gen. 18, 15 = כחש (gewöhnlich = *ψεύδεσθαι*). Mtth. 26, 70. 72. Marc. 14, 68. 70. Joh. 18, 25. 27. Gegenüber *ὁμολογεῖν* Joh. 1, 20: *ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο.* Vgl. Mtth. 10, 33. Tit. 1, 16. *ὑπομένειν* 2 Tim. 2, 12. Dem. Onet. 30, 27: *οὐκ ἠδύνατ᾽ ἀρνηθῆναι διὰ τὴν περιφάνειαν, ἀλλὰ προσωμολόγησεν.* — Bei den LXX nur Gen. 18, 15.

Ἀπαρνέομαι, von sich ablehnen, abweisen, ab-, wegleugnen. Die Präposition enthält die Zurückbeziehung der Handlung auf das Subj., vgl. Eurip. El. 796: *ἕτοιμοι κοὐκ ἀπαρνούμεσθ᾽.* Plat. Rep. 5, 468, C: *μηδενὶ ἐξεῖναι ἀπαρνηθῆναι ὃ ἂν βούληται φιλεῖν*, quemcunque voluerit osculari. Dem. Mid. 21, 189: *οὔτε φύγοιμ᾽ ἂν οὔτ᾽ ἀπαρνοῦμαι τοὔνομα*, vgl. Apok. 3, 8: *οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου.* Nicht aber ist es eine bloße Verstärkung von *ἀρνεῖσθαι*, wie Suid. erklärt: *ἀρνοῦμαι καθόλου ἄπαρνος· ὁ ἀρνούμενος καθ᾽ ὅλον.* Außerdem ist noch hinzuzufügen, daß, wo e eine Verneinung bezeichnet, es im Sprachgebrauch durchgängig eine lügnerische Ver

neinung ausdrückt, wodurch es sich vom Simplex unterscheidet. Plat. Theaet. 165, A: *φάναι τε καὶ ἀπαρνεῖσθαι.* — Im neutest. Sprachgebrauch giebt die Rückbeziehung auf das Subj. überall einen vortrefflichen Sinn. Es steht dort nur mit persönlichem Obj. (wie *ἀρνεῖσθαι* b), cf. Apollon. Rh. 1, 867: *τὰς Ἑλληνίδας γυναῖκας ἀπαρνησάμενοι.* 932: *τὴν Ἀφροδίτην ἀπαρνηθῆναι τὸν παῖδα,* = die Verbindung, Gemeinschaft mit jemandem von sich ablehnen, zurückweisen, bzw. sich von jemand lossagen. Die neutest. Ausdrucksweise ist wohl an den Gebrauch des Simplex *ἀρν. τὶ* resp. *τινὰ* anzuschließen (s. *ἀρνέομαι* b u. c). Wenn Sturz, De dial. Maced. et Alex. „*ἀπαρνεῖσθαι,* contemnere, spernere, Jes. 31, 7 et Mtth. 16, 24" als alexandrinisch bezeichnet, so ist dies nicht richtig. Nur die Verbindung mit persönlichem Obj. kommt außer im N. T. und bei Apollon. a. a. O., wie es scheint, nicht vor. Übrigens findet sich das Wort bei den LXX nur Jes. 31, 7 = מאס; gar nicht in den Apokr. Auch bei Jos. und Philo scheint es nicht vorzukommen. Es findet sich a) *ἀπαρν. Χν,* Mtth. 26, 34. 35. 75. Marc. 14, 30. 31. 72. Luc. 22, 61. (Joh. 13, 38 Lchm. T.: *ἀρνήσῃ.*) — Luc. 22, 34 mit folgendem *μὴ εἰδέναι με* s. u. *ἀρνεῖσθαι,* — überall von der Verleugnung Petri. b) *ἀπαρν. ἑαυτόν* Mtth. 16, 24. Marc. 8, 34. Luc. 9, 23 = sich selbst von sich abweisen, aufgeben, vgl. Joh. 12, 25: *ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.* Gal. 5, 24. Chrys. hom. 55 in Matth. p. 350: *ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, τουτέστι μηδὲν ἐχέτω κοινὸν πρὸς ἑαυτόν.* Der Bedeutung nach vgl. Jes. 31, 7: *τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀπαρνήσονται* (A: *ἀπαρνηθήσονται*) *οἱ ἄνθρωποι τὰ χειροποίητα αὐτῶν,* hebr. = מאס, welches sonst meist = *ἀποδοκιμάζειν, ἀπωθεῖν.* c) Einmal findet sich im N. T. das in der Prof.-Gräc. neben *ἀπαρνήσομαι* gebräuchliche Fut. *ἀπαρνηθήσομαι* (Jes. 31, 7 Cod. A), und zwar passivisch Luc. 12, 9: *ὁ δὲ ἀρνησάμενός με … ἀπαρνηθήσεται,* wofür Grimm auf Soph. Philoct. 527: *χὴ ναῦς γὰρ ἄξει κοὐκ ἀπαρνηθήσεται* verweist; jedoch liegt an dieser Stelle nicht die geringste Nötigung zu der auch von Matthiä, Krüger, Kühner angenommenen pass. Bedeutung vor; dieselbe zerstört vielmehr die Poesie des Ausdruckes. Dagegen findet sich *ἀπαρνεῖσθαι* ganz entschieden passivisch Aristot. anal. pr. II, 15, wo es an erster Stelle aktivisch, und sofort an zweiter Stelle passivisch steht: (*συλλογισμὸς*) *στερητικὸς δὲ ὅτι αἱ μὲν ἀντικείμεναι τὸ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ κατηγοροῦσι καὶ ἀπαρνοῦνται, τὸ δ' ἐν τῷ πρώτῳ μέσον οὐ λέγεται κατ' ἀμφοῖν, ἀλλ' ἐκείνου μὲν ἄλλο ἀπαρνεῖται, αὐτὸ δὲ ἄλλου κατηγορεῖται.*

Ἀρνίον, *τὸ,* Demin. von *ἀρήν,* später *ἀρνός,* das Lamm. Außer Joh. 21, 25 und in der Apok. findet es sich im biblischen Sprachgebrauch nur noch Ps. 114, 4. 6 *ἀρν. προβάτων* = בְּנֵי־צֹאן. Jer. 11, 19 = כֶּבֶשׂ; 50, 45 = צְעִיר und bei Aq. Jes. 40, 11 = טְלִי. In der Apok. ist es Bezeichnung Christi und zwar des erhöhten Christus, zuerst Apok. 5, 6: *εἶδον … ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον.* An dieser Stelle erhellt auch sofort, was die Wahl der Deminutivform veranlaßt oder bezweckt, nämlich die Hervorhebung des Kontrastes zu V. 5: *ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα,* wie überhaupt dieser Kontrast es in erster Linie sein dürfte, um deswillen das ganze Bild gewählt ist, vgl. *ἐνίκησεν* mit Jer. 11, 19. Jes. 53, 7 ff. Daß der siegende Löwe sich in einem so kontrastierenden Bilde darstellt, wird dann weiter (vgl. Hofmann, Weissagung u. Erfüllung, 2, 328) seinen Grund darin haben, daß er in dieser Gestalt ohnmächtigen Duldens den Sieg davongetragen: vgl. Jes. 53, 7. Act. 8, 32. So ist dann freilich der Inhalt dieses Ausdruckes nicht derselbe, wie in Joh. 1, 29: *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τ. κόσμ.,* indem, was dort verneint werden muß (s. *ἀμνός*) und durch den Zusatz *ὁ αἴρ. κτλ.* unmöglich gemacht wird (s.

αἴρω), hier stattfindet, nämlich die Anknüpfung an Jes. 53, 7 ff. vgl. Jer. 11, 19, woraus sich auch die artikellose erstmalige Einführung der Bezeichnung erklärt, vgl. 13, 11, im Unterschiede von dem gleich zum erstenmale artikulierten *ὁ ἀμνός τ. ϑ.* Joh. 1, 29. 36. Jedoch geht die Vorstellung unzweideutig zugleich in die des Opfers über, vgl. 7, 14: *ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου.* 12, 11; 14, 4 vgl. 1 Joh. 1, 7. 1 Petr. 1, 19; s. unter *αἷμα*; Apok. 13, 8: *ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου* mit Hebr. 9, 26. 1 Petr. 1, 20; ferner Apok. 19, 7. 9; 21, 9 mit Eph. 5, 25—27. Das *ὡς ἐσφαγμένον* weist zunächst nur zurück auf den gewaltsamen Tod, den es erlitten hat und trotz dessen es lebt; es paßt jedoch nicht bloß zu der mit dem Bilde sich verbindenden Opfervorstellung, sondern veranlaßt zugleich diesen Gedanken, indem es bei den LXX ebenso wie in der Prof.-Gräc. der gewöhnliche Ausdruck für das Schlachten behufs der Opferung ist (s. Lexika u. K. F. Hermann, Lehrb. der gottesdienstl. Altertümer der Griechen XXVIII, 14), obwohl es auch beiderseits verallgemeinert = töten gebraucht wird. — So unterscheidet sich denn das *ἀρνίον* der Apok. (außer den angeführten Stellen noch 5, 8. 12. 13; 6, 1. 16; 7, 9. 10. 17; 13, 8; 14, 1. 4. 10; 15, 3; 17, 14; 21, 14. 22. 23. 27; 22, 1. 3) von dem *ἀμνός* des Evangeliums zwar durch die Verschiedenheit des Anknüpfungspunktes, — im Evangelium das Passahlamm, in der Apok. Jes. 53, 7 ff., — der Gesamtinhalt der Vorstellung aber weist, abgesehen von dem in Jes. 53, 7 enthaltenen Gedanken, keine wesentliche Verschiedenheit auf und man darf deshalb aus der Übereinstimmung der Bezeichnungen einen Schluß auf die Einheit der Anschauungen des Verfassers machen.

Ἁρπάζω, Fut. in der Prof.-Gräc. gewöhnlich *ἁρπάσομαι*, seltener *ἁρπάσω*, wie im N. T. Joh. 10, 28 und bei den LXX Lev. 19, 13 nach Cod. A: *ἁρπάσεις*, dagegen B: *ἁρπᾷ*, wie Hos. 5, 14: *ἁρπῶμαι* att. Form des Fut. einiger mehr als zweisilbigen Verba auf *άζω, έζω, έω*, s. Krüger § 31, 3, 7; Lobeck, Phryn. 746. — Aor. *ἥρπασα*, Pass. *ἡρπάσϑην* Apok. 12, 5, unatt. Aor. 2: *ἡρπάγην*, Pol. u. a. 2 Cor. 12, 2. 4. Sap. 4, 11 entsprechend dem bei Hom. und dann wieder bei Spät. sich findenden Fut. *ἁρπάξω*, Pass. *ἁρπαγήσομαι* 1 Thess. 4, 17, vgl. auch die der spät. Gräc. angehörenden Formen *ἅρπαγμα, ἁρπαγμός* neben *ἅρπασμα, ἁρπασμός* Lobeck, Phryn. 241. Es bedeutet mit Gewalt an sich reißen, rauben, von *κλέπτειν* sich unterscheidend als offenbare Gewaltthat von listigem Diebstahl, vgl. Aristoph. Plut. 372: *οὐ κέκλοφας ἀλλ' ἥρπακας.* Soph. Phil. 643 sq.: *οὐκ ἔστι λῃσταῖς πνεῦμ' ἐναντιούμενον, ὅταν παρῇ κλέψαι τε χἀρπάσαι βίᾳ.* Es wird aber, obschon vorwiegend, doch nicht bloß vom Rauben fremden Gutes gebraucht, sondern auch allgem. = mit Gewalt an sich reißen, vgl. Hom. Il. 12, 445: *Ἕκτω[…] δ' ἁρπάξας λᾶαν φέρεν κτλ.* Xen. Cyr. 2, 3, 10: *μάχαιράν γε μὴν εὐϑὺς παιδίσ[…] ὧν ἥρπαζον ὅπου ἴδοιμι.* An. 5, 9, 8: *ὁ δ' ἐπειδὰν προΐδηται, ἀπαντᾷ ἁρπάσα[…] τὰ ὅπλα καὶ μάχεται πρὸ τοῦ ζεύγους.* 4, 6, 11: *τοῦ ἐρήμου ὄρους καὶ κλέψα[…] τε πειρᾶσϑαι λαϑόντας καὶ ἁρπάσαι φϑάσαντας.* Cf. Hrdt. 9, 107, 2: *ἁρπάζει μέσο[…] καὶ ἐξάρας παίει ἐς τὴν γῆν.* Polyb. 9, 107, 2: *ἡρπακότες ἐν τῷ Περσικῷ πολέμ[…] τὴν τῶν Ἑλλήνων — εὐχέρειαν.* Demgemäß auch in der bibl. Gräc. **a)** = rauben[…] LXX = גזל, טרף, חטף, לכד, im N. T. Joh. 10, 12. 28. 29; mit Gewalt weg[…]nehmen, wegreißen, entreißen, Mtth. 13, 9. Act. 23, 10. Jud. 23. **b)** Speziell v[…] der Entrückung Act. 8, 39. 2 Cor. 12, 2. 4. 1 Thess. 4, 17. Apok. 12, [...] **c)** mit Gewalt an sich reißen, Joh. 6, 15: *ἁρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσουσι βασιλέ[…]* Auch **d)** = Gewalt gegen jemand üben, vergewaltigen, Ps. 10, 9: *ἁρπάσ[…]*

πτωχόν = חטף. Vgl. Mich. 2, 2: *διήρπαζον τὸν ἄνδρα καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ*, = עשק, parallel *καταδυναστεύω*. Jes. 10, 2: *ἁρπάζοντες κρίμα πενήτων* = גזל. Vgl. Hos. 6, 1. Ez. 18, 7. 12. Hierher gehört Mtth. 11, 12: *βιασταὶ ἁρπάζουσι τὴν βασ. τ. οὐρ.*, s. unter *βιάζω*.

Ἁρπαγή, *ἡ*, **a)** act. das Rauben, Plünderung, Hebr. 10, 34. 1 Mcc. 13, 34: *πᾶσαι αἱ πράξεις Τρύφωνος ἦσαν ἁρπαγαί*. In diesem Sinne wohl auch Luc. 11, 39: *τὸ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας*, wo der Gen. *ὑμῶν* und die Verbindung mit *πον.* die akt. Bedeutung nahe legt, weshalb dieselbe auch vielleicht Mtth. 23, 25: *ἔσωθεν δὲ γέμουσιν (ἐξ) ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας* vorzuziehen ist, obgleich hier in Bezug auf den Inhalt der Becher und Schüsseln die pass. Bedeutung scheinbar berechtigter ist. Nur die Verbindung mit dem eine Eigenschaft bezeichnenden *ἀκρασία*, und die teilweise Auflösung und Deutung des Bildes bei Luc. spricht für die act. Bedeutung. Für den Sinn vgl. unter *ἁρπάζειν*, d, sowie Kohel. 5, 7: *ἁρπαγὴ κρίματος καὶ δικαιοσύνης*. **b)** pass. Raub, Beute, Nah. 2, 13 = טְרֵפָה. Jes. 3, 14 = גְּזֵלָה. Judith. 2, 11. Bei den LXX öfter *διαρπαγή*.

Ἁρπαγμός, *ὁ*, in der bibl. Gräc. nur Phil. 2, 6: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ κτλ.*, aus der Prof.-Gräc. nur zu belegen durch Plut. de pueror. educ. p. 11, F: *καὶ τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τοὺς Ἤλιδι φευκτέον ἔρωτας καὶ τὸν ἐκ Κρήτης καλούμενον ἁρπαγμόν*, „et amores quidem quales Thebis sunt et Elide et quae in Creta vocatur raptio, fugiendi", sowie durch Phryn. appar. soph. in Bekker anecd. gr. 1, 36: *δέσις· ὁ δεσμός, ὡς ἅρπασις ὁ ἁρπαγμὸς καὶ λόγισις ὁ λογισμός*, welch letztere Stelle das Vorkommen des Wortes im Sprachgebrauch bestätigt und einigermaßen auch für die Bedeutung ins Gewicht fällt. Was diese nämlich betrifft, so steht bei Plut. a. a. O. das Wort zweifellos im transitiven Sinne = actus rapiendi, bestätigt durch die gleiche transitive Bedeutung der Form *ἁρπασμός*, ebenfalls nur einmal bei Plut. Convival. disp. 2, p. 644, A: *οὐ γὰρ φιλικὸν οὐδὲ συμποτικὸν οἶμαι προοίμιον εὐωχίας ὑφαίρεσις καὶ ἁρπασμὸς καὶ χειρῶν ἅμιλλα καὶ διαγκωνισμός, ἀλλ' ἄτοπα καὶ κυνικὰ καὶ τελευτῶντα πολλάκις εἰς λοιδορίας καὶ ὀργὰς κτλ.*, wo *ὑφαίρ.* und *ἁρπ.* heimliches Entwenden und offenes Rauben bezeichnet. Auch in der kirchl. Gräc. findet sich das Wort abgesehen von dem Citat der St. Phil. 2, 6 nur selten, hier jedoch gewöhnlich in pass. Sinne = *ἅρπαγμα*. Euseb. comm. in Luc. 6 (Mai, Nov. patr. bibl. IV, 165 bei Lightfoot zu Phil. 2, 6): *ὁ Πέτρος δὲ ἁρπαγμὸν τὸν διὰ σταυροῦ θάνατον ἐποιεῖτο διὰ τὰς σωτηρίους ἐλπίδας*, er übernahm den Kreuzestod als ein mit begehrlichem Eifer ergriffenes Gut. Ebenso ist Cyr. de Adorat. 1, 25: *καὶ οὐχ ἁρπαγμόν τὴν παραίτησιν ὡς ἐξ ἀδρανοῦς καὶ ὑδαρεστέρας ἐποιεῖτο φρενός* nicht mit Meyer aktivisch, sondern passivisch zu fassen: Lot (Gen. 19, 23) machte sich nicht die Weigerung der Engel eilends zu nutze, eine Beute für sich daraus. Dieses *ἁρπαγμόν τι ποιεῖσθαι*, sich etwas mit eifriger Begierde aneignen, einen mit Begierde ergriffenen Besitz daraus machen, entspricht völlig dem häufigeren *ἅρπαγμα (τι) ποιεῖσθαι*, z. B. Heliod. Aethiop. VII, 11: *τὴν ξυντυχίαν ἅρπαγμα καὶ ὥσπερ ἄγρας ἀρχὴν ποιησαμένη*. VII, 20: *οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ποιεῖται* (al. *ἡγεῖται*). VIII, 7: *ἅρπαγμα τὸ ῥηθὲν ἐποιήσατο*. Euseb. vit. Const. II, 31: *οἷον ἁρπαγμά τι τὴν ἐπάνοδον ποιησάμενοι*. (Cf. Lightfoot, Saint Pauls epistle to the Philippians p. 111. 133. Zahn, Altes u. Neues zum Verständnis des Philipperbriefes in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1885, 5). Vgl. Plat. Georg. 489, B: *ἕρμαιον τοῦτο ποιούμενος*. Dagegegen dürfte gegen den

Widerspruch Zahns ἁρπαγμός an der noch übrigen Stelle Possini, Caten. in Mrc. 10, 42, p. 233, welche einem Anonymus Tolosanus angehört, transitiv genommen werden müssen: ὁ δέ γε σωτὴρ θεραπεύει αὐτοὺς πραΰνας τῷ ἔγγιστα αὐτοῦ φέρειν αὐτούς. εἶτα καὶ τῷ δεῖξαι ὅτι οὐκ ἔστιν ἁρπαγμὸς ἡ τιμή. τῶν ἐθνῶν γὰρ τὸ τοιοῦτον, καὶ ἐκείνοις οἱ ἄρχοντες αὐτῶν τυραννικῶς σε καὶ ἐξουσιαστικῶς προφέρονται· ὑμῶν ὁ θέλων πάντων πρῶτος εἶναι ἔστω ἔσχατος. Vgl. Marc. 10, 42: οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. In der Grundstelle wie in der Erklärung handelt es sich bei diesem Beispiel nicht um die Erlangung, sondern um die Bethätigung der τιμή. Wenn Zahn dagegen auf die folgende, einem Anonymus Vaticanus entnommene Stelle verweist: ἦν ἀπίθανον μὴ τὴν τοῦ χορηγοῦντος περιμένειν φιλοτιμίαν, ἁρπάζειν δὲ ὥσπερ τὴν ἑτέροις ἔσθ' ὅτε χρεωστουμένην δωρεάν, sowie p. 234: ἀγανακτοῦσι μὲν γὰρ οἱ ἕτεροι μαθηταὶ τὸ πᾶσιν ὀφειλόμενον ὑπὸ δύο μόνων ἁρπαζόμενον βλέποντες, so ist übersehen, daß diese Ausführung einen wesentlich verschiedenen Inhalt hat von der des Anon. Tolos.; denn ihr Grundgedanke ist der, daß wie bei den Kampfspielen die ausgesetzte Belohnung erworben werden muß, bei dem Anon. Tolos. dagegen der, nicht daß die τιμή durch Dienen erreicht werde, sondern im Dienen bestehe, wie es gegen den Schluß derselben p. 233 heißt: ἡ διακονία αὕτη ὕψος ἐστὶ καὶ δόξα, — zugleich ein Beleg dafür, daß es nicht unmöglich ist, ein Verhalten unter dem Gesichtspunkte eines Zustandes darzustellen und umgekehrt, wenn nämlich der Zustand in einem bestimmten Verhalten oder dieses in jenem sich äußert.

In der patristischen Exegese und der sonstigen Verwertung unserer Stelle wird ἁρπαγμός stets = ἅρπαγμα genommen; so Orig., Chrysost., Oek., Theophyl., Theodoret, Theod. von Mops., Cyr. von Alex., vgl. Wetstein und Lightfoot, und so selbstverständlich ist den Vätern diese Gleichheit mit ἅρπαγμα, daß nicht einmal ein Versuch gemacht worden ist, ἅρπαγμα als andere Lesart in den Text zu bringen. Auch die Arianer fassen es = ἅρπαγμα, nur daß sie ihm im Interesse ihrer christologischen Doktrin die unmögliche Bedeutung res rapienda beilegen, welche nach Klöpper zu dieser Stelle nicht weiter von praeda, rapina abliegen soll, als bei ἅρπαγμα Heliod. 7, 20: ἀπωθεῖ· καὶ οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ἡγεῖται; allein daß ἅρπαγμα hier praeda und nicht res rapienda heißt, ergiebt ἕρμαιον. Vgl. Aesch. Sept. 1014: ἔξω βαλεῖν ἄθαπτον, ἁρπαγὴν κυσίν.

Trotzdem wird angesichts der transitiven Bedeutung bei Plut. diese patristische Auffassung nicht ausschlaggebend für die Erklärung des Wortes sein können, sondern es wird — wie das wissenschaftliche Verfahren in solchen Fällen es erheischt — nur aus dem Zusammenhange erwiesen werden können, ob das Wort in trans. oder pass. Sinne steht. Hierfür aber ist entscheidend, ob das εἶναι ἴσα θεῷ etwas von der μορφὴ θεοῦ verschiedenes, nicht schon an und für sich im Besitze des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων befindliches ist, welches er — wenn auch in Kraft und Folge der μορφὴ θεοῦ — sich erst aneignen muß oder nicht, mit andern Worten, ob εἶναι ἴσα θεῷ als Obj. des in ἁρπαγμός enthaltenen ἁρπάζειν zu denken ist oder nicht. Dagegen kann nicht geltend gemacht werden, daß das Obj. des ἁρπάζειν ein fremder Besitz sei (Meyer), denn daß dies nicht notwendig, erhellt aus dem unter ἁρπάζω Bemerkten. Auch der eigene Besitz kann Obj. eines ἁρπάζειν des Subj. sein, dies aber nur unter der Voraussetzung, daß eine gewisse Trennung des Subjektes von seinem Besitz vorliegt, welche dasselbe veranlaßt, ihn gegebenen Falls mit Gewalt an sich zu nehmen, um von ihm Gebrauch zu machen. Auf die bloße Behauptung des Besitzstandes bezieht sich ἁρπάζειν nie, sondern stets auf eine gewaltsame Besitzergreifung. Dies gilt gegen die

von Zahn im Anschluß an patristische Erklärungen vertretene Deutung: „er sah das Gottgleichsein nicht an, stellte sich nicht dazu, wie zu einem geraubten Gut, nämlich so, daß er es selbstsüchtig festhielt.“ Kaum würde ein *ὡς ἁρπ.*, was Zahn selbst für bequemer erachtet, genügen, um diesen Gedanken auszudrücken; es müßte dazu noch ein Verbum gewählt sein, welches nicht wie *ἡγεῖσθαι* mit doppeltem Accus. ein Urteil bezeichnet, dessen Inhalt lediglich aus dem den zweiten Accus. bildenden Begriff zu schöpfen ist, hier im Falle der pass. Bedeutung von *ἁρπαγμός*: er hielt das Gottgleichsein nicht für einen *ἁρπαγμός*, d. h. für einen durch Gewalt ergriffenen — nicht aber zu behauptenden — Besitz. Vgl. Eurip. fragm. 356: *τὰς οὐσίας γὰρ μᾶλλον ἢ τὰς ἁρπαγὰς τιμᾶν δίκαιον*, man soll mehr Wert legen auf den (rechtmäßigen) Besitz, als auf den Raub (d. h. den unrechtmäßigen). Das Wesentliche des Begriffs von *ἁρπαγμός, ἅρπαγμα* bildet die Erlangung, die Ergreifung des Besitzes, und dies würde den Inhalt des Urteils ausmachen, wogegen es für die versuchte Erklärung etwa *οὐχ ὡς ἁρπαγμὸν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ἐκράτησεν* oder ähnlich heißen müßte. Eher würde noch mit einigen Alten im Gegensatz zu dem V. 8 folgenden *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν* an die Hoffart eines Usurpators gedacht werden können, weil dadurch der Begriff des *ἁρπάζειν* mehr gewahrt bleibt; aber abgesehen von der Ungeschicktheit und Schwerfälligkeit, mit welcher dieser Gedanke ausgedrückt wäre, paßt derselbe auch nicht zu dem gleich folgenden chiastisch geformten Gegensatz des V. 7 zu V. 6, welcher unbedingt einen Gedanken verlangt, wie den von Zahn (Vatabl., Isid. Clar., Hoelemann, vgl. auch Chrys., Oecum.) gefundenen, wenn man nicht mit den Arianern und einer Mehrzahl der neueren Exegeten *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* als etwas mit der *μορφὴ θεοῦ* noch nicht gesetztes, dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* als solchem noch nicht eignes, also s. z. s. als Objekt eines *ἁρπάζειν* desselben gedachtes verstehen will. Daß dem in jedem Falle die Bedeutung von *ἁρπαγμός* widerspricht, ist schon oben gesagt, denn res rapienda kann auch das pass. *ἁρπαγμός* nicht bezeichnen. Aber *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* kann nicht als Objekt eines *ἁρπάζειν* dessen genommen werden, der *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* ist, weil es ebenso wenig von *μορφὴ θεοῦ* wesentlich verschieden sein kann, als V. 7 *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* nicht wesentlich verschieden ist von *μορφὴν δούλου λαβών*. Wie die *μορφὴ δούλου* ein *εἶναι ἴσα ἀνθρώποις* einschließt, so die *μορφὴ θεοῦ* das *εἶναι ἴσα θεῷ*. Die *μορφὴ θεοῦ* ist Erscheinung des *εἶναι ἴσα θεῷ*, die *μορφὴ δούλου* Erscheinung dessen, der *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι κτλ.* Wenn zuletzt noch Klöpper zu der Stelle eine Differenz zwischen *μορφὴ θεοῦ* und *εἶναι ἴσα θεῷ* annimmt, so würde die *μορφή* Schein und nicht Erscheinung Gottes sein — ergäbe also einen unmöglichen Gedanken, gegen den am wenigsten eingewandt werden kann, daß die *μορφὴ θεοῦ* an und für sich auch von anderen himmlischen Machtwesen prädiziert werden könne, hier aber dadurch bedeutsam werde, „daß das Subjekt jener Zustandsform der Sohn Gottes sei“. Eben dadurch ist gerade eine Differenz ausgeschlossen, welche darin bestehen soll, daß das *εἶναι ἴσα θεῷ* etwas Höheres, Umfassenderes sei. Göttliche Seinsweise und übergeordnete Weltstellung auf der einen Seite, menschliche Seinsweise und Unterordnung unter Gott auf der anderen Seite stehen einander gegenüber. Der göttliche Stand dessen, der *ἴσα θεῷ* ist, d. h. der der Welt gottheitlich übergeordnet ist, und der Knechtesstand dessen, der ein *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* ist, werden in Gegensatz zu einander gestellt. Die Annahme (Weiß u. a.), daß das *εἶναι ἴσα θεῷ* etwas von der *μορφὴ θεοῦ* resp. der göttlichen *δόξα* verschiedenes sei, welches Christo nicht schon mit dieser eignete, sondern ihm erst bestimmt war, würde den unmöglichen Gedanken ergeben, daß auch das *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* etwas nicht mit der *μορφὴ δούλου* gegebenes, sondern auf die Annahme derselben folgendes sei! Verhält es sich nun so mit dem *εἶναι ἴσα θεῷ*, so kann es nicht Objekt des *ἁρπάζειν* sein; ist dies aber

unmöglich, so kann auch *ἁρπαγμός* weder = *ἅρπαγμα*, noch res rapienda sein, sondern muß aktivisch gefaßt werden, d. h. *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* ist s. z. s. als Subj. des *ἁρπάζειν* gedacht, und es ist zu erklären, wie oben: „er hielt das Gottgleichsein nicht für identisch mit dem Auftreten, dem Handeln eines *ἅρπαξ*", und zwar nicht *ἅρπασις*, sondern *ἁρπαγμός*, die Handlung als vollzogen gedacht. Der Einwand von Weiß, daß das Objekt für jenes Handeln fehle, erledigt sich nicht mit Meyer dadurch, daß dasselbe mit dem Begriff von *ἁρπαγμός* gegeben sei, „das dem Subjekt der Thätigkeit nicht eignende, Macht und Herrschaft, Reichtum, Lust und Herrlichkeit der Welt", wodurch ein durchaus schiefer Gedanke und falscher Gegensatz zu *ἐκένωσεν ἑαυτόν* entsteht. Ebenso wenig kann das Obj. mit Hofmann unbestimmt gelassen werden, als wenn es sich nur darum handelte, den möglichen Gegensatz zu dem thatsächlichen Verhalten der *κένωσις* möglichst schroff zum Ausdruck zu bringen. Vielmehr ist das Obj. durch das *εἶναι ἴσα θεῷ* genügend angezeigt, denn dies bezeichnet eine Weltstellung; gewaltsames Auftreten als Bethätigung des Gottgleichseins kann sich nur auf die Welt beziehen, zu der Christus im Verhältnis Gottes steht, und der gegenüber er nicht gewaltthätig wie ein *ἅρπαξ* auftrat, sie zu sich zu zwingen (vgl. V. 4: *μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες*), sondern verzichtete u. s. w. Statt auf sich selbst bedacht zu sein und das *εἶναι ἴσα θεῷ* mit Gewalt geltend zu machen, verzichtete er vielmehr auf die damit bezeichnete Weltstellung. So auch kommt erst der Gegensatz des *ἀλλ' ἐκένωσεν* zu seinem vollen Recht, und es begreift sich zugleich, weshalb der Apostel in diesem Zusammenhang nicht *ἴσος θεῷ* (und noch viel weniger *ἰσόθεος*, Beiwort der Helden!) sagt. Also er achtete das Gottgleichsein nicht für eins mit Gewaltübung, nämlich gegen die Welt, Vergewaltigung der Welt. Es ist aber nicht notwendig, die Welt als Obj. der Gewaltübung besonders zu ergänzen (gegen Haupt), denn der Gedanke: „er hielt das Gottgleichsein nicht für eins mit Gewaltübung oder mit gewaltsamem Auftreten, mit Vergewaltigung" ist an und für sich durchaus deutlich. Gegen wen anders sollte sich das gewaltsame Auftreten richten, als gegen das, was außer Gott ist, also gegen die Welt? Wider den allein in Betracht kommenden Einwand, daß dann als Objekt von *ἡγήσατο* ein Zustand unter dem Gesichtspunkte eines Verhaltens angesehen werde, s. o. z. d. St. aus Possini cat.: *ἡ διακονία αὕτη ὕψος ἐστὶ καὶ δόξα*. Ebenso wie das *εἶναι ἴσα θεῷ*, so bringt auch das *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* resp. die *μορφὴ δούλου* ein bestimmtes Verhalten mit sich: *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος κτλ.* V. 8. Auf denselben Gedanken würde übrigens die Erklärung von *ἁρπαγμος* nach Analogie von *δέσμος, πορισμός* = Mittel zum *ἁρπάζειν* hinausführen. Zu *ἡγεῖσθαι* mit doppeltem Accus. vgl. 2 Petr. 3, 15. 1 Tim. 5, 6. Thuc. 2, 44, 3. Dem. 8, 66. Eur. Med. 1224. Plat. Legg. 7, 837, C. Crat. 435. Aesch. Prom. 169. Für den so sich ergebenden Gedanken vgl. Clem. Rom. 1 Cor. 16, 2: *τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος Ις Χς οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν, καθὼς τὸ πν. τὸ ἅγ. περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν* Jes. 53, 1—12. Für die ältere Erklärung = *ἅρπαγμα* vgl. auch noch die ausführliche Erörterung bei Lamb. Bos, Exercitt. philol. in N. T. loca nonnulla etc. 1713, p. 196 sqq. Außerdem vgl. Weiß, Lightfoot, Zahn a. a. OO. — Einen gänzlich verfehlten Erklärungsversuch unternimmt Resch, Agrapha, S. 367 in Anknüpfung an den Bericht der severianischen Taufliturgie über die Taufe Jesu im Jordan, nach welchem er den Bericht des vermeintlichen, von Paulus benutzt sein sollenden Urevangeliums rekonstruiert. Jesus sei dem Täufer im Zustande der Verklärung *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* *ὢν ἴσα θεῷ* erschienen. Der Täufer habe zu Jesu gesagt: fieri non potest ut rapinam assumam, „es ist mir unmöglich einen solchen Raub an dir zu begehen", und daran anschließend sage nun Paulus, daß Jesus selbst es nicht für einen Raub gehalten habe, —

was? dann doch das getauft werden resp. das *ἑαυτὸν κενοῦν*. Davon aber steht nichts im Kontexte, denn *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* dahin zu erklären: „er hielt es nicht für ein des *εἶναι ἴσα θεῷ* beraubt werden", oder „er hielt das *εἶναι ἴσα θεῷ* nicht für etwas, was ihm geraubt werde", ist ein Ding der Unmöglichkeit, worüber nicht weiter zu verhandeln ist.

Ἀρραβών, *ῶνος, ὁ,* Handgeld, Angeld, Pfand; ein wahrscheinlich von den Phöniziern zu den Griechen, Römern, Ägyptern gekommenes Wort, hebr. עֵרָבוֹן Gen. 38, 17. 18. 20 von ערב, ineinanderflechten, vertauschen, verpfänden. Suid. erklärt: *ἡ ταῖς ὠναῖς περὶ τῶν ὠνουμένων διδομένη προκαταβολή, ὑπὲρ ἀσφαλείας.* Übertragen Menand. et Philem. fragm. ed. Cleric., p. 274: *ὅταν ἐκ πονηροῦ πράγματος κέρδος λάβῃς, τοῦ δυστυχεῖν νόμιζε σ' ἀρραβῶν' ἔχειν.* Stob. floril. 61, 2, 6. Aristot. Polit. 1, 11. Genauer als die Erklärung des Hesych. *ἀρραβών· πρόδομα,* ist die andere von Chrysost. *μέρος τοῦ παντός,* obwohl sie das wesentliche Moment des zeitlichen Verhältnisses unberücksichtigt läßt. *Ἀρραβών* est pars solutionis, quae fidem facit totius summae persolvendae, quae etiam re differt a pignore sive hypotheca ... Pignus h. e. *ἐνέχυρον* pro mutua pecunia opponitur, ut cum illa reddita fuerit, reddenti debitum pignus a creditore reddatur. Steph. thes. s. v. Cf. *ἐνέχυρον* Deut. 14, 10—12. Prov. 20, 19. *ἐνεχυράζω* Deut. 24, 6. 17. LXX Gen. 38, 17. 18. 20. Im N. T. 2 Cor. 1, 22: *ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* 5, 5: *ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος.* Eph. 1, 14: *ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν* ebenfalls vom heiligen Geiste, welcher in demselben Sinne Röm. 8, 23 als *ἀπαρχή* bezeichnet wird, daher Basil. M.: *τὸ πνεῦμα τῆς αἰωνίου κληρονομίας ἀρραβὼν καὶ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἀπαρχή.* Cf. Suic. thes.

Ἄρτιος, *α, ον,* wie *ἀρετή, ἀρέσκω* vom Stamme *αρ,* = sich zusammenfügend, anfügend, passend, vgl. Hippokr. 809, G: *οἱ σπόνδυλοι ἐντὸς ἄρτιοί εἰσιν ἀλλήλοισι καὶ δέδενται πρὸς ἀλλήλους.* Bei Hom. und Pind. von passenden, wohl angebrachten Worten, z. B. Od. 8, 240: *ὅς τις ἐπίσταιτο ᾗσι φρεσὶν ἄρτια βάζειν.* 19, 248: *ὅτι οἱ φρεσὶν ἄρτια ᾔδη* (Il. 5, 326), weil er ihm passend gestimmt war, d. h. „in allem seinen Sinn zu treffen, seine Gedanken und Wünsche zu erraten wußte" (Faesi). Meist wird es (bei Xen., Plat., Aristot., Plut. u. a.) von geraden Zahlen gebraucht, die bei der Teilung keinen Überschuß ergeben, gegenüber *περιττός.* Sonst verhältnismäßig selten; von den Sinnen und Gliedern = in gehörigem Stande, gesund, Hesych.: *ἄρτιον· ὑγιές, ὁλόκληρον.* Eurip. Tro. 417: *οὐ γὰρ ἀρτίας ἔχεις φρένας* opp. 408: *εἰ μή σ' Ἀπόλλων ἐξεβάκχευσε φρένας.* Lucn. de sacrif. 6 von Hephästus: *οὐδὲ ἄρτιον τὼ πόδε· χωλευθῆναι γὰρ κτλ.* Diodor. 3, 32: *ἀρτίους τοῖς σώμασιν.* In dieser Bedeutung auch übertragen auf allgemeine Lebensverhältnisse, z. B. in einem Fragment des Solon bei Dem. 19, 255 (422): *εὐνομία δ' εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει.* Phil. leg. ad. Caj. II, 554, 21: *μένει δ' ἄρτιος καὶ πλήρης ἡ ἡγεμονία.* Bei Hrdt. mit folgendem Infin. = bereit, imstande, gerüstet zu etwas. — Demgemäß ist es eine ungeschickte Verallgemeinerung des Begriffs, wenn es nach Glossar. graec. in sacros N. F. libr. ex Mss. ed. J. Alberti p. 163: *ἄρτιος· ὑγιής, τέλειος* noch von Huther zu 2 Tim. 3, 17 = vollkommen erklärt wird. Es bezeichnet an dieser einzigen Stelle der bibl. Gräc.: *ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος,* wie Hofm.

mit Recht geltend macht, nichts anderes als: in gehörigem Stande (und damit allen Anforderungen gewachsen), und ist nicht gleichzusetzen dem Ausdruck Col. 1, 28: *ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χῷ*, von welchem es sich unterscheidet wie Befähigung zur Bewährung von der Bewährung selbst, vgl. V. 22. Eben darum ist auch Col. 2, 10: *ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι* nicht herbeizuziehen. Nicht mit *τέλειος*, sondern mit *ὁλόκληρος* ist *ἄρτιος* zu vergleichen, s. Trench. Es handelt sich an unserer Stelle, wie der Zusatz *πρὸς πᾶν κτλ.* deutlich zeigt, nicht um den Zustand als solchen, sondern wie er die Voraussetzung des Verhaltens bildet. Vgl. auch die Bedeutung der Derivata. — Nicht bei den LXX.

Ἐξαρτίζω, vollständig (bis zu Ende, aus-) bereiten, vollenden, vollkommen ausrüsten. Wie es scheint sehr selten und wie alle Derivata von *ἄρτιος* nur in der späteren Gräc., welche in dem Gebrauch von *ἄρτιος* zurückgriff auf die bei Hom. und Herod. vertretene und von den Dichtern bewahrte Bedeutung „in gehörigem Stande". Daher *ἀρτίζω* = in gehörigen Stand setzen, bei Diod., Sext. Emp.; Hesych.: *ἀρτίσασθαι· παρασκευάσασθαι.* Gebräuchlich sind die Composita *ἀπ-*, *ἐξ-*, *καταρτίζω*, von denen in der bibl. Gräc. *ἀπαρτίζω* bei Symm. Ps. 7, 10; 119, 73, *ἀπαρτισμός* Luc. 14, 28, *ἐξαρτίζω* Act. 21, 5. 2 Tim. 3, 17 und namentlich häufig *καταρτίζω* (einmal *προκατ.*). *Ἐξαρτίζω* scheint am seltensten gebraucht zu sein. Bei den LXX hat es Swete Ex. 28, 7 aufgenommen: *δύο ἐπώμιδες συνέχουσαι . . . ἐπὶ τοῖς δυσὶ μέρεσιν ἐξηρτισμέναι* statt *ἐξηρτημέναι* = חבר Pu. Lucn. ver. hist. 1, 33 wird jetzt *ἐξήρτυτο* statt *ἐξήρτιστο*, Diod. 14, 29 *ἐξηρτυμένας (τριήρεις)* statt *ἐξηρτισμένας* gelesen; sicher bei Jos. Ant. 3, 2, 2: *πολεμεῖν πρὸς ἀνθρώπους τοῖς ἅπασι καλῶς ἐξηρτισμένους*, sowie in einer von Boeckh II, 420, 13 mitgeteilten Inschrift: *τὸ ἐπὶ τὴν πόμπην ἀνκλάριον ἐξαρτιζό[μενον]*, wonach sich 2 Tim. 3, 17 erklärt: *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.* Dazu verhält sich Act. 21, 5: *ἐξαρτίσαι τὰς ἡμέρας*, wie *ἀπαρτίζω* bei Symm. Ps. 119, 73 = vollenden, völlig herstellen, zu demselben Wort bei Symm. Ps. 7, 10 = beendigen, zu Ende bringen, wie denn auch *ἀπαρτίζειν* von der Beendigung eines Zeitraums in der späteren Gräc. öfter gebraucht wird, z. B. Hippokr. de morb. 4, 11: *ἀπηρτισμένης τῆς περιόδου.*

Καταρτίζω, etwas in den gehörigen Stand setzen, einrichten, herstellen, und zwar zunächst restituere, dann constituere, zuerst bei Hrdt. = wieder zurecht, wieder in Ordnung bringen, 5, 28, syn. *καταλλάσσειν* 5, 29. Ebenso bei Plut., Dion. Hal., sowie bei den Medic. von der Einrenkung der Glieder. Dann allgemein in den gehörigen Stand setzen, einrichten, ausrüsten, z. B. Schiffe, bei Pol., Diod. Sic. Bei den LXX in der ersteren Bedeutung Ps. 68, 10: *καὶ ἠσθένησεν, σὺ δὲ κατηρτίσω αὐτήν* = כּוֹנֵן Pil., sonst in verallgemeinerter Bedeutung Ps. 74, 16; 89, 38 = כּוּן Hiph., vgl. 80, 16; 18, 34, sowie = כָּלַל Schaph. 2 Esr. 5, 11; 6, 14; 4, 13. Ferner Ps. 17, 5 = תמך und Ps. 40, 7: *σῶμα κατηρτίσω μοι* statt des spezielleren אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי. In beiden Bedeutungen im N. T. a) in Stand setzen, zurechtbringen, *τὰ δίκτυα* Mtth. 4, 21. Marc. 1, 9; näher dann: wieder zurechtbringen, Gal. 6, 1: *καταρτίζειν τινὰ* sc. *προληφθέντα ἔν τινι παραπτώματι.* 1 Thess. 3, 10: *καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως*, den Mängeln abhelfen. An den übrigen Stellen b) = in gehörigen Stand setzen, fertig machen, bereiten, mit mannigfacher Wendung der Bedeutung. So Hebr. 11, 4: *κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας* von der weltschaffenden Thätigkeit Gottes, analog Ps. 74, 16; 89, 38. — Hebr. 10, 5: *σῶμα κατηρτίσω μοι* aus Ps. 40, 7. Hebr. 13, 21: *ὁ θς τῆς εἰρήνης — καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ*

ἀγαθῷ εἰς τὸ ποιῆσαι κτλ. Die fertige, völlige Herstellung eines Obj. ist das Hauptmoment der Vorstellung und tritt als solches besonders hervor Luc. 6, 40: κατηρτισμένος πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, sowie Röm. 9, 22: ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλ., = fertig zum Untergange, zum Verderben, wo der eigentliche Sinn fast verloren geht, wenn man es allgemein = zubereitet erklärt. Ebenso ist 1 Cor. 1, 10: ἵνα ἦτε κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ zu erklären = fertig dastehen, vgl. Eph. 4, 14. — 2 Cor. 13, 11: καταρτίζεσθε, von der Völligkeit des Christenstandes (Hofm.), zu der die Leser sich verhelfen lassen sollen. Dieses Moment dürfte auch die Wiedergabe des hebr. כּוּן (sonst ἑτοιμάζω, κατορθόω, διορθόω, ἀνορθόω u. a.) durch καταρτίζειν bestimmt haben.

Κατάρτισις, ἡ, einmal bei Plut. Alex. 7 verbunden mit ἐπίτασία, = Ausbildung. (Plut. Them. 2 verbunden mit παιδεία liest Bekker κατάρτυσις). 2 Cor. 13, 9: τοῦτο καὶ εὐχόμεθα, τὴν ὑμῶν κατάρτισιν kann es nach dem ganzen Zusammenhang V. 5 ff. und V. 11 nicht anders als im Sinne von consummatio genommen werden, also = Fertigmachung, Vollendung. An eine Wiederherstellung zu denken nach Ps. 68, 10, berechtigt das voraufgehende ἀσθενῶμεν sicherlich nicht.

Καταρτισμός, ὁ, in der Prof.-Gräc. nur bei den Medic., s. o. καταρτίζειν. In der bibl. Gräc. nur Eph. 4, 12: πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων = Fertigmachung, Vollendung, vgl. V. 13. Von κατάρτισις 2 Cor. 13, 9 unterscheidet es sich so, daß dieses die Handlung in ihrer Vollziehung, καταρτισμός die Handlung als vollzogen bezeichnet. Καταρτισμὸς τῶν ἁγίων ist wie κατάρτισις 2 Cor. 13, 9 und καταρτίζειν Luc. 6, 40, 1 Cor. 1, 10. 2 Cor. 13, 11 ein selbständiger Begriff, welcher der näheren Bestimmung durch das folgende εἰς ἔργον διακονίας κτλ. (Grimm) nicht bedarf. Um so weniger aber geht es an, εἰς ἔργον κτλ. als Zweckbestimmung des καταρτισμὸς τῶν ἁγίων zu fassen, als nicht die ἅγιοι, sondern die V. 11 genannten Personen mit ihrer charismatischen Befähigung das Subjekt, die ἅγιοι dagegen Objekt der διακονία resp. der οἰκοδομή sind. Εἰς ἔργον κτλ. ist eine zweite Zweckbestimmung des ἔδωκεν κτλ. V. 11 neben πρὸς καταρτ. und giebt an, in welcher Weise durch die V. 11 genannten Personen der Zweck des καταρτ. τῶν ἁγ. erreicht wird, nämlich dadurch, daß sie ihre Bestimmung zum Werk des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi erfüllen, und auf solche Weise dazu verhelfen, daß alle das V. 13 f. genannte Ziel erreichen. Dadurch erklärt sich zur Genüge der Wechsel der Präpositionen πρός u. εἰς. Wirken jene charismatisch ausgerüsteten Personen V. 11 wie sie sollen, nämlich dienend und den Leib Christi erbauend, so wird der καταρτισμὸς τῶν ἁγ. zur Einheit des Glaubens u. s. w. V. 13 erreicht. Vgl. Harleß, Hofmann, Schmidt z. d. St.

Προκαταρτίζω, im Voraus fertigstellen, zurechtmachen, zurüsten, nur bei Medic. und in der kirchl. Gräc. (in letzterer im prädestinatianischen Sinne). 2 Cor. 9, 5: ἵνα προκαταρτίσωσι τὴν προεπηγγελμένην εὐλογίαν ὑμῶν von der Gabe für die jerusalemische Gemeinde, die der Apostel vorzufinden wünscht.

Ἄρχω, der Erste sein, anfangen, herrschen. Nach Curtius übereinstimmend mit dem sanskr. arhâmi, wert sein, vermögen, können, arhas, würdig u. s. w. „Der gemeinsame Grundbegriff ist der der Würde, vielleicht gar des Glanzes: ἄρχειν λάμπειν (Hes.).“ Jakob Grimm zieht das deutsche ragen herbei. **1)** anfangen, den Anfang womit

machen; in dieser Bedeutung in der gesamten bibl. Gräc. nur im Med., welches auch in der Prof.-Gräc. das häufigere ist. LXX = החל Hiph.; יאל Hiph.; Gen. 2, 3: בָּרָא לַעֲשׂוֹת = ἤρξατο ποιῆσαι. Mit folgendem ἀπό Mtth. 20, 8. Luc. 23, 5; 24, 47. Act. 1, 22; 8, 35; 10, 37. 1 Petr. 4, 17. Joh. 8, 9. Der bloße Genet. wie z. B. ἀρχ. λόγου Xen. An. 3, 2, 7 nur 2 Chron. 20, 22. Dagegen zuweilen bei den LXX mit folgendem Infin. mit τοῦ (vgl. Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachgebr., S. 228 ff.) Richt. 20, 39. 2 Chron. 34, 3. Ez. 13, 6. Jon. 3, 4, während gewöhnlich und im N. T. stets der bloße Infin. folgt, wie in der Prof.-Gräc. Mtth. 4, 17; 11, 7. 20 u. s. w. Die Verbindung mit folgendem Partizip z. B. ἄρχομαι διδάσκων (vgl. Krüger 56, 5, 1; über den Unterschied vom Infin. s. Passow, Wörterb.), kommt in der bibl. Gräc. nicht vor, die umgekehrte: ἀρχόμενος ἔλεγον Plat. Theaet. 174 B. 187 A findet sich Act. 11, 4: ἀρξάμενος δὲ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς, und ebenso wird auch Luc. 3, 23 zu erklären sein: αὐτὸς ἦν Ἰς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, da die Ergänzung eines Infin. aus dem Zusammenhange, etwa ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν nach Act. 1, 1 (Keil) oder allgemeiner = officium messianum administrare (Grimm) ebenso unmöglich, wie Act. 11, 4 unnötig ist. Daß es nicht zu heißen braucht: ἤρξατο εἶναι ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ergiebt sich aus dem oben belegten Gebrauch der Prof.-Gräc. — **2)** herrschen, anführen, vorn an sein; LXX = מָשַׁל, vereinzelt auch רדה, עצר, שׁפט u. a. Im N. T. nur Mtth. 10, 42. Röm. 15, 12: ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν aus Jes. 11, 10: אֲשֶׁר עֹמֵד לְנֵס עַמִּים. Sonst in dieser Bedeutung nur das subst. Partic. ὁ ἄρχων, welches auch in der Prof.-Gräc. bei Dichtern = Herrscher, oberster Herr, dann in Prosa = Vorsteher, Aufseher, und von denen die in obrigkeitlicher Stellung sich befinden, Plut. Them. 6, 4 von dem höchsten obrigkeitlichen Amte, Cat. min. 34, 4; 40, 2 vom Tribunen. Der Plur. von der Obrigkeit Plut. Public. 2, 2. Ferner von Statthaltern u. s. w., überhaupt von allen, die irgendeine Vorstandsstellung einnehmen. Im N. T. **a)** allgemein = Herr, Apok. 1, 5: ὁ ἄρχ. τῶν βασιλέων τῆς γῆς von Christo; vgl. Dan. 8, 25: ἄρχων ἀρχόντων. 1 Chron. 29, 12: ἄρχων πάσης ἀρχῆς. Oberster, Mtth. 20, 15. Act. 4, 26 (aus Pf. 2, 2); 7, 27. 35. 1 Cor. 2, 6. 8. οἱ ἄρχ. von der Obrigkeit Röm. 13, 3, vgl. Act. 7, 35: τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα καὶ δικαστήν; so auch Luc. 12, 58. Act. 16, 19. **b)** speziell und zwar zunächst mit hinzugefügtem Genet. Luc. 8, 41: τῆς συναγωγῆς, vgl. ἀρχισυναγωγός Marc. 5, 22. 35. 36. 38. Luc. 8, 49; 13, 14. Act. 13, 15. 18; 8, 17. Statt dessen bloß ἄρχων εἷς Mtth. 9, 18, vgl. V. 23, woraus aber nicht zu folgen, daß ἄρχων Titel des Synagogenvorstehers, vgl. Schürer, Neutest. Zeitgesch. [2] 2, 513, [3] 3, 39. — Luc. 14, 1: οἱ ἄρχοντες τῶν φαρισ. „die ein maßgebendes Ansehen besaßen unter den Pharisäern" (Hofm.). Act. 23, 5: ὁ ἄρχων τοῦ λαοῦ vom Hohenpriester, aus Ex. 22, 27 = נָשִׂיא, wo aber nicht speziell der Hohepriester genannt ist. Ohne solch spezielle Näherbestimmung von den Mitgliedern des Synedriums Luc. 23, 13: τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαόν, vgl. V. 35; 24, 20. Act. 4, 5: τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς, vgl. V. 8. Joh. 7, 26. 48. Act. 13, 27. Joh. 3, 1: ἄρχων τῶν Ἰουδ., vgl. 7, 51; 12, 42. Während Jos. so die Hohenpriester im Unterschiede von den übrigen Mitgliedern bezeichnet b. j. 2, 17, 1: οἵ τε ἄρχοντες καὶ οἱ βουλευταὶ werden sie Luc. 23, 13 als ἀρχιερεῖς u. ἄρχοντες unterschieden, vgl. Act. 4, 5. 6, dagegen Act. 3, 17; 4, 8. Joh. 7, 26. 48 als ἄρχοντες zusammengefaßt. Act. 14, von dem Vorstande einer Judengemeinde in der Diaspora. Ob Luc. 18, 18 ein Mitglied des Synedriums gemeint ist, ist zweifelhaft, vgl. Mtth. 9, 18. 23. Luc. 14, Nur wo es der Zusammenhang ergiebt, sind diese gemeint. — **c)** Endlich vom Satan ἄρχων τῶν δαιμονίων Mtth. 12, 24. Luc. 11, 15. τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12,

16, 11. ὁ τοῦ κόσμου ἄ. Joh. 14, 30. τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος Eph. 2, 2. — Bei den LXX ist es das eigentliche Wort für נָשִׂיא, ראשׁ u. שַׂר, seltener = מֹשֵׁל, מֶלֶךְ, נָגִיד, נָדִיב u. a.

Ἀρχή, ἡ, LXX = ראשׁ, רִאשׁוֹן, רֵאשִׁית, seltener = קֶדֶם, יְמֵי־קֶדֶם, עוֹלָם u. a. **1)** Anfang; ἀρχὴ ὠδίνων Mtth. 24, 8. Marc. 1, 1: ἀ. τοῦ εὐαγγ. vgl. Phil. 4, 15. Joh. 2, 11: ἡ ἀρχὴ τῶν σημείων. — Hebr. 3, 14; 5, 12; 6, 1; 7, 3. — Mtth. 24, 21: ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν. Marc. 3, 19: ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. 2 Petr. 3, 4. Ἀπ' ἀρχῆς, ἐξ ἀρχῆς steht entweder **a)** relativ und bezieht sich auf den Anfang dessen, wovon die Rede ist, wie Luc. 1, 2: οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται. Joh. 15, 27: ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ. 16, 4: ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον. Act. 11, 15: ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ. 26, 4: τὴν μὲν οὖν βίωσίν μου ἐκ νεότητος τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου. 1 Joh. 2, 7 vgl. mit V. 24; 3, 11. 2 Joh. 5, 6. 1 Joh. 3, 8: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστὶν ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει (wo die Stellung des ἀπ' ἀρχῆς es bestätigt, was der Zusammenhang an die Hand giebt, daß es auf das zeitliche und ursächliche Verhältnis der teuflischen zur menschlichen Sünde geht), oder es bezeichnet **b)** absolut den Beginn der Welt und ihrer Geschichte, den Schöpfungsanfang, sich anschließend an den analogen Sprachgebrauch der Prof.-Gräc., wo ἐξ ἀρχῆς (bei Hom., Hrdt., den Attikern, wie auch in den Apokr.), ἀπ' ἀρχῆς (Hrdt., Tragg., Plut., LXX und N. T.) = von alters her, von jeher, von vornherein; nur daß in der biblischen Sprache der Anfangspunkt fixiert ist als Schöpfungsanfang, Weltanfang, vgl. ἀπ' ἀρχῆς Mtth. 19, 4. 8 mit parall. Marc. 10, 6: ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως. Joh. 8, 44. Seltener (z. B. bei Plat.) κατ' ἀρχάς wie Hebr. 1, 10. Man hat geglaubt, an den Stellen 1 Joh. 1, 1; 2, 13. 14 ἀπ' ἀρχῆς im Sinne von πρὸ τοῦ αἰῶνος erklären zu müssen, zu dessen Verstärkung es z. B. Sir. 24, 9 dient, und hat deshalb ἀρχή als „Notbehelf für die Bezeichnung der Ewigkeit" gefaßt (E. Haupt zu 1 Joh. 1, 1) und ἀπ' ἀρχῆς 2 Thess. 2, 13 als gleichbedeutend mit πρὸ καταβολῆς κόσμου Eph. 1, 4 (Huther) erklärt. Es würde sich in diesem Falle, was ja an und für sich nicht unmöglich zu achten wäre, die Bedeutung ἀπ' ἀρχῆς in der Prof.-Gräc. (wie auch bei den LXX z. B. Jos. 24, 2. Jes. 63, 16. 19; 2, 6; 23, 7 u. ö.) „von alters her, von jeher" zu der Bedeutung „immer und ewig, von Ewigkeit" verallgemeinert haben. Indes abgesehen davon, daß dieser Gebrauch sonst dem N. T. fremd ist, läßt er sich auch bei den LXX nicht nachweisen, und zur Erklärung der betreffenden Stellen genügt es, auf Jes. 43, 13 als entscheidende Parallele hinzuweisen: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ἔτι ἀπ' ἀρχῆς = מִיּוֹם, von den LXX offenbar = מֵהְיוֹת יוֹם gefaßt, und es würde nur ein großes Maß dogmatischer Mikrologie, nicht aber Akribie, verraten, wenn man 1 Joh. 1, 1; 2, 13. 14 aus diesem Ausdruck gegen statt für die Präexistenz Christi argumentieren wollte. Daß 2 Thess. 2, 13: εἵλατο ὑμᾶς ὁ θς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν die Zeit des Eintritts des Christentums in die Welt gemeint sei gegenüber der Endzeit mit ihren Irrsalen, in der die Leser durch die ihnen geschichtlich widerfahrene That Gottes angenommen seien (Hofm.), kann durch 1 Joh. 2, 24 offenbar nicht bewiesen werden. Der Zusatz ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας läßt kaum zu, es auf die ewige Erwählung zu beziehen, und läßt nur an die geschichtliche Verwirklichung derselben denken. Dann aber ist ἀπ' ἀρχῆς auf den Eintritt derselben zu beziehen, nämlich auf die Entstehung der Gemeinde zu Thess. im Gegensatze zur Gegenwart, um die Ermahnung V. 15 zu verstärken. Dann gehört diese Stelle unter a. — Neben ἐξ ἀρχῆς, ἀπ' ἀρχῆς, κατ' ἀρχάς, worin die Vorstellung einer von da ab fortschreitenden Bewegung eingeschlossen ist, fixiert der nur

der bibl. Gräc. angehörige Ausdruck ἐν ἀρχῇ Gen. 1, 1. Prov. 8, 23. Joh. 1, 1 den Anfangspunkt, ohne weiter auf das Verhältnis zur Folgezeit Rücksicht zu nehmen. — Schwierig ist das vielumstrittene *τὴν ἀρχήν* Joh. 8, 25: *ἔλεγον οὖν αὐτῷ Σὺ τίς εἶ; εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰς Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν*, oder: *Τὴν ἀρχὴν, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν, πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῖν λαλεῖν κτλ.* Entschieden abzuweisen erscheint die Erklärung Hengstenbergs, welcher in *τὴν ἀρχήν* das Selbstzeugnis Christi von seiner Präexistenz findet: „ursprünglich [bin ich]" — wofür man doch namentlich nach dem johann. Sprachgebrauch eher *ἡ ἀρχή* erwarten sollte. Für eine so gemeinte Antwort wäre der Ausdruck geradezu unverständlich. Allerdings bezeichnet *ἀρχήν, τὴν ἀρχήν* nicht bloß: früher, vorhin, im Gegensatz zu jetzt, vgl. Gen. 43, 20. Thuc. 2, 74: *οὔτε τὴν ἀρχὴν ἀδίκως ἐπὶ γῆν τήνδε ἤλθομεν, οὔτε νῦν ἀδικήσομεν*, nicht bloß im „Anfang", „ursprünglich", ebenfalls im Gegensatz zur späteren Zeit, zum späteren Verlauf; vgl. Hrdt. 8, 142, 1: *περὶ τῆς ὑμετέρης ἀρχὴν ὁ ἄγων ἐγένετο.* 2, 28, 1: *ταῦτα μὲν νῦν ἔστω ὡς ἔστι τε καὶ ὡς ἀρχὴν ἐγένετο.* Sap. 7, 18: *ἀρχὴν καὶ τέλος*, sondern auch „von Anfang an", „von vornherein", ohne daß ein Gegensatz beabsichtigt wäre, vgl. Hrdt. 1, 9, 1: *ἀρχὴν γὰρ ἐγὼ μηχανήσομαι οὕτω ὥστε μηδὲ μαθεῖν μιν ὀφθεῖσαν ὑπὸ σεῦ.* Allein diese Fassung scheitert daran, daß *τὴν ἀρχήν* in zeitlicher Bedeutung stets ein Wort erwarten läßt, welches besagt, was *τὴν ἀρχήν* sei, geschehe oder bevorstehe, so daß in diesem Falle *εἰμί* nicht fehlen könnte. Überdies müßte Joh. 8, 25, selbst wenn man auf *εἰμί* verzichten wollte, der Relativsatz doch eher lauten: *ὅ τι καὶ λελάληκα ὑμῖν*, wenn überhaupt *λαλεῖν* hier gebraucht werden konnte, welches im Unterschiede von *λέγειν* nicht den Inhalt, sondern die Thätigkeit hervorhebt, vgl. V. 26; 17, 13; 12, 48; 16, 25. Hier wäre wenigstens kein Grund abzusehen, weshalb gerade *λαλεῖν* gesetzt wäre. Bedenkt man, daß Christus die Frage nach sich selbst erwidert mit einem Satze über sein Verhältnis zu den Fragenden V. 26, so wird man Gewicht darauf legen müssen, daß das *περὶ ὑμῶν* V. 26 dem *σύ τίς εἶ* V. 25 gegenüber stehen soll, und somit *τὴν ἀρχήν* eine Abweisung der Frage einleiten soll. Verbindet man nun *τὴν ἀρχὴν* mit *πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν κτλ.*, und betrachtet *ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν* als Zwischensatz (s. v. Hofmann), so wird durch *τὴν ἀρχήν* nicht ein Verhältnis früherer Zeit zu späterer oder zur gegenwärtigen Zeit bezeichnet, sondern entweder ist es s. v. a. von vornherein, zuvörderst, vor allen Dingen, Hrdt. 1, 9, 1, oder aber es schließt einen Gegensatz der Gegenwart zur Zukunft ein, der in dem *τότε* des V. 28 seinen Abschluß findet = zunächst, vorerst (v. Hofmann, Schriftbew. 2, 1, 178). Die von Weiß erneuerte Erklärung der alten griechischen Ausleger, welche *τὴν ἀρχὴν — ὑμῖν* als Frage des Unwillens fassen, *τὴν ἀρχήν* in verneinenden Sätzen = überhaupt, also = überhaupt, was oder warum rede ich auch noch zu euch? ist in Rücksicht auf das ohne jede Anschlußpartikel folgende *πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν* vollkommen unmöglich. — Von Christo gebraucht Apok. 3, 14: *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* bezeichnet es das ursächliche Verhältnis Christi zu der Schöpfung Gottes, vgl. *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* 21, 6; 22, 13 unter *ἄλφα*, und Düsterdieck zu 3, 14. Dies entspricht dem Gebrauch von *ἀρχή* syn. *αἴτιον* im philosophischen Sprachgebrauch, = Prinzip, sehr häufig bei Aristot., z. B. de generat. et corrupt. 1, 7: *ἡ γὰρ ἀρχὴ πρώτη τῶν αἰτίων.* Es ist eigentümlich, daß in den alttest. Apokr. von diesem Gebrauch nur Spuren sich finden, Sir. 29, 31 vgl. mit 39, 26; Sap. 7, 5: *ἀρχὴ γενέσεως* (nicht 14, 27: *ἡ τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων θρησκεία παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν*). Auch vgl. Sir. 16, 27: *ἐκόσμησεν εἰς αἰῶνα τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἰς γενεὰς αὐτῶν*, wo aber Fritzsche mit Grotius dem Zusammenhange angemessener nicht die Urstoffe, Elemente, sondern die Himmelskörper als die obersten, höchsten Werke (רָאשִׁים) verstehen will. Da-

gegen Ev. Nicod. 23 (acta Pil. II, 7): *ὦ ἀρχιδιάβολε, ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας, τὸ τέλος παντὸς κακοῦ* entspricht völlig dem Gebrauch der Apokalypse. Vgl. Bretschneider unter *ἀρχή*. Dagegen Col. 1, 18: *ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται αὐτὸς πρωτεύων* ist das ursächliche Verhältnis rein zeitlich gedacht, wie das exegetisch angefügte *πρωτότοκος* (w. s.) ergiebt, nicht aber *τῶν νεκρῶν* zu ergänzen (Meyer), was keinen Sinn gäbe, sondern mit den griechischen Vätern *τῆς ἀναστάσεως*, statt dessen dann *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* eintritt. Vgl. Gen. 49, 3: *ἀρχὴ τέκνων μου*. Deut. 21, 17: *ὁ πρωτότοκος υἱὸς — ἐστὶν ἀρχὴ τέκνων αὐτοῦ*.

2) Regierung, besonders die obersten Würden im Staate, z. B. *τιμαὶ καὶ ἀρχαί*, Ehren (Würden) und Ämter; auch die Behörden, s. Lexika. So Luc. 12, 11: *ὅταν δὲ φέρουσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας*. Luc. 20, 20: *ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος*, wo *ἀρχή* in Rücksicht auf seine Stellung und Autorität, *ἐξουσία* auf die mit derselben verbundene Exekutivgewalt gesetzt ist; Tit. 3, 1. Hieran schließt sich der eigentümliche Sprachgebrauch der paulin. Briefe Röm., 1 Cor., Eph., Col., wo *ἀρχαί* verbunden mit *ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες, θρόνοι*, von überirdischen Gewalten — Engeln — steht; so Eph. 3, 10: *ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*. Col. 1, 16. Von bösen überirdischen Gewalten Eph. 6, 12: *οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἐξουσίας πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Auch Col. 2, 10: *ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, gegenüber V. 18 ist es dem Kontexte gemäß von überirdischen und zwar (vgl. mit V. 15: *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισε κτλ.*) von bösen Gewalten zu fassen; so wohl auch Röm. 8, 38. 1 Cor. 15, 24, und die Analogie der anderen Stellen läßt vermuten, daß der Apostel in der Regel die bösen Gewalten meine (vgl. 1 Cor. 15, 26: *ἔσχατος ἐχθρός* mit V. 24), wo nicht der Kontext, wie Col. 1, 16. Eph. 3, 10 vgl. mit 1 Petr. 1, 12 das Gegenteil fordert. Keinesfalls weisen die verschiedenen synonymen Bezeichnungen auf ein Verhältnis der Engel untereinander, auf einen Rangunterschied derselben hin, wenn derselbe auch anderweitig anerkannt werden muß (s. unter *ἀρχάγγελος*, sowie vgl. 2 Petr. 2, 11), da eine solche Unterscheidung an der Synonymität der Bezeichnungen scheitert. Vielmehr gehen sie alle auf das Verhältnis und Verhalten der Engel zur Menschheit, vgl. Tit. 1, 3; s. unter *δύναμις, ἐξουσία, κυριότης*. Somit haben wir nichts weniger als eine Anknüpfung an rabbinische oder neuplatonische Angelologie vor uns, die sich überdies bei näherer Vergleichung derselben als völlig unangemessen herausstellt. S. Harleß zu Eph. 1, 21. Vgl. 1 Petr. 3, 22. Jud. 8. 2 Petr. 2, 20: „Cur autem non simpliciter nominavit angelos? Respondeo, amplificandae Christi gloriae causa Paulum exaggerasse hos titulos, acsi diceret: nihil est tam sublime aut excellens, quocunque nomine censeatur, quod non subjectum sit Christi majestati"; Calvin.

Ἀρχαῖος, *α, ον*, **a)** was von Anfang, von alters her ist und besteht, alt; Xen. Hell. 5, 2, 23: *ἀρχαῖον εἶναι νόμιμον, ἐξεῖναι τὰ τοιαῦτα*. Anab. 7, 3, 28: *ἀρχαῖος νόμος*. 3, 1, 4: *ξένος*. Sir. 9, 10. 2 Mcc. 6, 22: *ἀρχαία φιλία*. So Apok. 12, 9; 20, 2: *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος*. Im Sinne der Ursprünglichkeit, nicht mit dem Nebenbegriffe des Alters Act. 15, 7: *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων*, von den ersten Tagen an. 21, 16: *ἀρχαῖος μαθητής*, vielleicht = einer der ersten Jünger, der es von Anfang der evangelischen Verkündigung an gewesen. **b)** was vor alters war, Xen. Hell. 2,

4, 30: τοῖς νόμοις τοῖς ἀρχαίοις, „jam neglectis, abrogatis, antiquatis", Sturz. — Dion. Hal. ant. R. 4, 18: τὰς καλέσεις ἀρχαῖον ἐκάλουν κλάσσεις. Ps. 79, 8: μὴ μνησθῇς ἡμῶν ἀνομιῶν ἀρχαίων. 2 Petr. 2, 5: ἀρχαῖος κόσμος. Act. 15, 21: ἐκ γενεῶν ἀρχαίων. Besonders in der späteren Gräc., jedoch auch schon bei den Attikern, οἱ ἀρχαῖοι von den Vorfahren, sofern dieselben für die Nachkommen eine gewisse Würde und Autorität bekleiden, syn. οἱ παλαιοί, welches jedoch ohne jede Nebenbeziehung die Menschen, die in früheren Zeiten gelebt haben, bezeichnet. Dem. Phal. in Walz, Rhett. 9, 79, 11: οἷον τὸ ἀρχαῖοι ἀντὶ τοῦ παλαιοὶ ἐντιμότερον· οἱ γὰρ ἀρχαῖοι ἄνδρες ἐντιμότεροι. — Aristoph. Eq. 507: εἰ μέν τις ἀνὴρ τῶν ἀρχαίων κωμῳδιδάσκαλος ἡμᾶς ἠνάγκαζεν. Plat. Theaet. 180, C: τό γε δὴ πρόβλημα ἄλλο τι παρειλήφαμεν παρὰ μὲν τῶν ἀρχαίων κτλ. So Luc. 9, 8: προφήτης εἷς τῶν ἀρχαίων. 9, 19: προφ. τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη. Es läge nahe, in den Stellen der Bergpredigt Mtth. 5, 21 (27 Rec.). 33: ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, das ἀρχαῖοι von den alten Lehrern zu verstehen und den Dat. im Sinne des Abl. zu erklären, wenn dagegen nicht der Zusammenhang der Rede spräche, in welchem Christus etwas anderes will, als seine Autorität einer früheren Autorität entgegensetzen, abgesehen davon, daß bei ἐρρέθη nie sonst der Dat. in diesem Sinne sich findet, und daß die alten Autoritäten sonst durch πρεσβύτεροι bezeichnet werden, Mtth. 15, 2. Marc. 7, 3. 5. Hebr. 11, 2. Die Vorfahren, welche das Gesetz empfangen und den Nachkommen überliefert haben, bekleiden eben darum eine Würde, vgl. οἱ πατέρες Röm. 9, 5, und durch die Wahl dieses Ausdruckes soll das, was den Alten gesagt ist (nicht, was sie gesagt haben), ebenso in seiner Bedeutsamkeit anerkannt, als in seiner zeitlichen Beschränktheit gewertet werden, da Christus seine eigenen Worte nicht als Aufhebung, sondern als Vertiefung und Erfüllung angesehen wissen will, 5, 17 ff. Es ist richtig, daß οἱ ἀρχ. in der Prof.-Gräc. besonders gebraucht wird, wenn es sich um hervorragende Vertreter des Altertums handelt, jedoch nicht so, daß es κ. ἐ. nur solche bezeichnet, so daß man etwa sagen könnte, οἱ ἀρχ. bezeichne die Größen des Altertums, Schriftsteller, Lehrer u. s. w. Eine solche Verengerung des Begriffes ist nicht nachweisbar. Wenn auch je nach dem Kontexte einzelne von den Alten gemeint sind, so liegt diese Beschränkung doch nicht in dem Worte, sondern nur im Kontexte, welcher die besonderen Erscheinungen, auf die dieser umfassende Begriff angewendet wird, erkennen läßt. Soviel aber ist richtig, daß nicht im allgemeinen die jüdische Generation vor Christo (Meyer), sondern die Alten in hervorragendem Sinne, also die das Gesetz empfangen haben, gemeint sind. Vgl. Ps. 89, 50. Sir. 39, 1. Weish. 8, 8. Cf. Aristoph. l. c. Thuc. 2, 16 s. unten. Öfter bei Aristot. — **c)** bezeichnet ἀρχαῖος das Ursprüngliche, Bisherige, Frühere, im Gegensatze zur Gegenwart, das Alte im Verhältnis zum Neuen, ohne Rücksicht auf die Zeitdauer. Cf. Plat. Symp. 192, E: ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν ἦν αὕτη. So 2 Cor. 5, 17: εἴ τις ἐν Χῳ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα. Synonym παλαιός. Apoll. Rh. 1, 1: διαφέρει τὸ παλαιὸν τοῦ ἀρχαίου· τὸ μὲν γὰρ παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον, τὸ δὲ ἀρχαῖον οὐκέτι παλαιόν· τὸ γὰρ ἀρχαῖον ἀναφέρει εἰς τὸ ἀρχῇ ἐνέχεσθαι. Beide Wörter werden in den weitaus meisten Fällen vollständig gleichbedeutend gebraucht; wo sie einander nicht ersetzen können oder unterschieden werden müssen, ist festzuhalten, daß παλ. den Gegensatz des Neuen, Jungen fordert, ἀρχ. nur den Gegensatz zum folgenden einschließt; vgl. Act. 21, 16. Thuc. 2, 16: οἱ ἀρχαῖοι, die Ureinwohner im Gegensatz zu οἱ ὕστερον, die späteren Ansiedler. Ἀρχ. ist das Ursprüngliche und darum Bisherige, Alte, sei es, daß es gewesen ist und noch ist, sei es, daß es nicht mehr ist; παλ. ist das, was schon lange gewesen ist, sei es, daß es noch ist oder daß es nicht mehr ist. — LXX ἀρχ. = רִאשׁוֹן Ps. 79, 8

39, 50. קֶדֶם, קַדְמֹנִי 1 Sam. 24, 14. Jes. 43, 18. Ps. 44, 2 u. ö.; *παλ.* dagegen = יָשָׁן, עַתִּיק u. a.

Ἀρχηγός, Adj. u. Subst., gewöhnlich letzteres, in der bibl. Gräc. stets; Anfänger, Urheber, Gründer, — Anführer, Oberster, Fürst, in letzterer Bedeutung jedoch in der Prof.-Gräc. seltener, dagegen bei den LXX mit einer Ausnahme stets. **1)** Anfänger, Urheber, syn. *αἴτιος*, Plat. Crat. 401, D: *τὸ οὖν αἴτιον καὶ τὸ ἀρχηγὸν τῶν ὄντων εἶναι τὸ ὠθοῦν.* Es unterscheidet sich von *αἴτιος* wie Anfang von Ursache; während der erstere stets als in ursächlichem Verhältnisse zum folgenden stehend angesehen werden kann, fällt die Ursache mit dem Anfange nicht immer zusammen. Vgl. Pol. 1, 66, 10: *ὅπερ* (sc. *ἡ τῶν μισθοφόρων διὰ πολλοῦ χρόνου ἄνεσις καὶ σχολή*) *ὡς εἰπεῖν ἀρχηγὸν καὶ μόνον αἴτιον γένεται στάσεως.* Nicht aber ist zu sagen, daß der Begründer stets der erste Teilnehmer, Inhaber, Anfänger in einer Sache u. s. w. ist, sondern nur, daß er den Anfang bewirkt, etwas ins Werk setzt. Ob dasselbe mit ihm oder nur von ihm aus seinen Anfang nimmt, hängt von den näheren Umständen ab. Wenn Hephästus von Plut. als *τεχνῶν πάντων ἀρχηγός* bezeichnet wird (Mor. 958, D) oder Olympus als *ἀρχηγὸς τῆς Ἑλληνικῆς καὶ καλῆς μουσικῆς* (Mor. 1135, B), Thales von Aristoteles (Metaph. 1, 983, 20) als *ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας*, so ist selbstverständlich an die eigene Ausübung und Teilnahme gedacht; der Begründer ist zugleich der erste in der Reihe, z. B. *ὁ τοῦ γένους ἡμῶν ἀρχηγός*, Jos. c. Ap. 1, 19. Vgl. auch Polyb. 5, 10, 1: *ὁ πρῶτος αὐτῶν αὐξήσας τὴν βασιλείαν καὶ γενόμενος ἀρχηγὸς τοῦ προσχήματος τῆς οἰκίας Φίλιππος.* Hrdt. 7, 1, 23: *ἀρχηγὸς τῆς ἀποστάσεως.* 1 Mcc. 10, 47: *ἀρχηγὸς λόγων εἰρηνικῶν*, der zuerst Friedensworte gegeben. 9, 61: *ἀρχηγοὶ τῆς κακίας*, Rädelsführer. So Mich. 1, 13: *ἀρχηγὸς ἁμαρτίας τῇ θυγατρὶ Σιών, ὅτι ἐν σοὶ εὑρέθησαν αἱ ἀσέβειαι τοῦ Ἰσραήλ*, = רֵאשִׁית. Dagegen bezeichnet es den Urheber, Begründer, ohne diese besondere Beziehung zur Sache, also nicht als Anfänger einer Reihe, ersten Inhaber u. s. w. z. B. Plat. Tim. 21, E: *τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τίς ἐστιν.* Tim. Locr. 96, C: *θεὸν τὸν πάντων ἀρχαγὸν καὶ γενέτορα τουτέων.* Polyb. 2, 40, 2: *τῆς Πελοποννησίων ὁμονοίας ἀρχηγὸν μὲν καὶ καθηγεμόνα τῆς ὅλης ἐπιβολῆς Ἄρατον, ἀγωνιστὴν δὲ καὶ τελεσιουργὸν τῆς πράξεως Φιλοποίμενα.* Isocr. Panegyr. 16: *ἀρχηγὸς ἀγαθῶν.* Diod. Sic. 5, 64: *μεγάλων ἀγαθῶν ἀρχηγοὺς γεγενῆσθαι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.* Diese Bedeutung ist Hebr. 12, 2: *ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰν* durch die Verbindung mit *τελειωτής* erfordert, vgl. 10, 14; 11, 40, so daß nicht gekünstelt zu erklären ist: der selbst im Glauben vorangegangen ist (unter Vergleichung von Luc. 22, 28), sondern entsprechend der Bedeutung von *τελειωτής*: er ist der, der den Glauben in uns begründet und zum Ziele führt, vgl. Pol. 2, 40, 2. Er ist zwar selbst infolge seines Verhaltens *τελειωθείς, τετελειωμένος*, woraus aber nicht folgt, daß er hier als *τελειωτής* seines eigenen Glaubensverhaltens bezeichnet werde. Ebenso ist Christus Hebr. 2, 10 *ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* nicht als erster Inhaber, sondern als *αἴτιος σωτηρίας* 5, 9. Als erster Inhaber des Heiles kann er 2, 10 nicht gedacht werden, nicht sowohl wegen des Zusatzes: *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν*, als wegen der in V. 11 folgenden Unterscheidung *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι.* Auch Act. 3, 15: *ᾐτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν, τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε* ist gegenüber *φονεύς* nicht anders zu erkären als = Urheber des Lebens, und auf 1 Cor. 15, 20; Act. 26, 23: *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* ist um so weniger zu reflektieren, als Christus hier nicht nach dem, was ihm widerfahren ist, sondern als das, was er für uns ist, in Betracht kommt, was durch das

folgende *ὃν ὁ θ͞ς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* nur verstärkt wird. Der von Weiß erhobene Einwand, daß Kap. 11 eine Reihe von Glaubenshelden genannt werde, deren Glaube doch nicht durch Jesus gewirkt war, erledigt sich dadurch, daß der Glaube Kap. 11 als zuversichtliche Heilserwartung doch schließlich nur durch den ermöglicht ist, der die Heilshoffnung verwirklicht hat, wenn man sich nicht an dem genügen lassen will, daß er für die Leser unzweifelhaft Anfänger und Vollender des Glaubens ist, auch abgesehen von der Frage, woher denn die Alten ihren Glauben haben. Der folgende Relativsatz würde nur dann gegen diese Auffassung sprechen, wenn *ὅστις* statt *ὅς* stände. — **2)** Fürst, Herr, Act. 5, 31: *τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν*, vgl. 2, 36: *κύριον αὐτὸν καὶ Χ͞ν ἐποίησεν ὁ θ͞ς.* So mit Ausnahme von Mich. 1, 13 stets bei den LXX namentlich = רֹאשׁ, auch שַׂר, נָשִׂיא, קָצִין. Für die Verbindung der Begriffe *ἀρχ. καὶ σωτήρ* vgl. Jes. 3, 6. 7, wo es = קָצִין und חֹבֵשׁ.

Ἀπαρχή, *ἡ*, ursprünglich Darbringung der Erstlinge, dann Erstlingsgabe. Hesych. *ἀπαρχή· προσφορά, ἀφαίρεμα.* Dem. Phil. 12, 21: *τῶν αἰχμαλώτων Μήδων ἀπαρχὴν ἀνδριάντα χρυσοῦν ἀνέστησεν εἰς Δελφούς.* Endlich überhaupt Erstling im Verhältnis zum Ganzen; so jedoch höchst selten in der Prof.-Gräc., z. B. *ἀπαρχὴ γένους.* Isocr. p. 36, E: *ἀπαρχὰς τοῦ σίτου.* Meistens mit dem gen. part. Fast nur gebräuchlich, wo es sich um Opfergaben handelt. LXX = חֵלֶב Num. 18, 12. 29. 30. 32; gewöhnlich jedoch = רֵאשִׁית Ex. 23, 19. Lev. 23, 10. Num. 15, 18. 19. Deut. 18, 4; 26, 2. 1 Sam. 2, 31. Ez. 20, 40 u. ö., sowie = תְּרוּמָה, wofür es neben *ἀφαίρεμα* das ständige Wort ist, namentlich in Num. u. Ez., so daß die Bemerkung Schleusners richtig ist, „videntur LXX cum voce *ἀπαρχή* conjunxisse notionem universam ejus, quod est Deo sacrum“. Dies entspricht dem durchgängigen Sprachgebrauch der Prof.-Gräc., womit nicht ausgeschlossen ist, daß auch hie und da wie Ps. 78, 51; 105, 36 sich eine andere Vorstellung mit dem Worte verbindet, vgl. Schol. Eurip. in Orest. v. 96: *ἀπαρχὴ ἐλέγετο οὐ μόνον τὸ πρῶτον τῇ τάξει, ἀλλὰ καὶ τὸ πρῶτον τῇ τιμῇ, ὅθεν καὶ ἀπαρχὰς καρπῶν προσῆγον οἱ παλαιοὶ ὠνόμαζον, τὰ κρείττονα ἐκλεγόμενοι.* Doch dies ist nur eine zufällige, nicht eine wesentliche Nebenbeziehung. Dieselbe scheint im N. T. zugleich mit der andern Deo sacrum vorzuliegen Jac. 1, 18: *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.* Apok. 14, 4: *ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ*; vgl. Ex. 25, 2: *αἱ ἀπαρχαί μου.* Dagegen nur die erstere Deo sacrum in Röm. 16, 5: *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χ͞ν*, wo *εἰς* wie Apok. 14, 4 der Dativ, cf. Xen. de vect. 4, 12: *τί γὰρ δὴ εἰς πόλεμον κτῆμα χρησιμώτερον ἀνθρώπων.* Phil. 2, 22. 1 Cor. 16, 15: *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας.* Zu Röm. 11, 16 vgl. Num. 15, 18 ff. Dagegen allgemein der Erstling im Verhältnis zum Ganzen 1 Cor. 15, 20: *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.* V. 23: *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χ͞ς, ἔπειτα οἱ τοῦ Χ͞υ*, vgl. Act. 26, 23. So ist es denn auch Röm. 8, 23 zu erklären: *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*, sei es, daß *τοῦ πν.* partitiver Genet. oder Genet. der Appos. ist. Für letztere Fassung liegen zwar anderweitige Parallelen nicht vor, doch empfiehlt sie sich ganz besonders durch Vergleichung von V. 11. 17. 2 Cor. 5, 5; 1, 22. Eph. 1, 14. Tit. 3, 6. Dann ist der Geist als Erstlingsgabe der Erlösung gefaßt. Indes für die erstere Fassung vgl. 1 Cor. 15, 44: *σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν* mit Röm. 8, 23: *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.*

Αὐγή, Glanz, erst bei Späteren = Morgenröte, wie Act. 20, 11, vgl. Jes. 59, 9 = נְגֹהֹת. 2 Mcc. 12, 9. Theophan. Chronogr. a. 1. Leonis Chazari: *ὥρᾳ αὐγῆς ἐξελθὼν ὁ βασιλεύς.*

Αὐγάζω, trans.: erhellen; intrans.: erglänzen, erscheinen, z. B. Orph. Lith. 178: *ἠελίοιο καταντίον αὐγάζοντος.* Theodor. Stud. 61, *π.* 1: *ἐξ ἡλίου τις αὐγάσας ἀστὴρ μέγας.* So 2 Cor. 4, 4: *εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγ. τῆς δόξης τοῦ Χ̄ῡ.* Vgl. Lev. 13, 24. 25. 26. 28. 38; 14, 56 das Partic. = בַּהֶרֶת, 13, 39: = כֵּהָה.

Ἀπαύγασμα, τό, von *ἀπαυγάζω* = ausstrahlen, oder auch abstrahlen, reflektieren, nur in der spät. Gräc. und zwar in beiden Bedeutungen. cf. Plut. Mor. 934, D: *χωρία διὰ τὰς ἀνακλάσεις ἀποδιδόντα πολλοὺς καὶ διαφόρους ἀπαυγασμούς*, wo *ἀνάκλασις* wie *ἀποδιδόναι* für *ἀπαυγ.* die Bedeutung Reflex fordern. Heliodor. Aeth. 3, 4. 13: *πλέον ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν σέλας ἢ τῶν δᾴδων ἀπηύγασεν.* Philostr. vit. Ap. 3, 8: *λίθους πάντα ἀπαυγαζούσας χρώματα.* Davon *ἀπαύγασμα* sowohl = das Ausgestrahlte, wie = Abglanz, Reflex. Hebr. 1, 3: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.* Von der patristischen Exegese in der ersten Bedeutung gefaßt, z. B. Theodoret: *τὸ ἀπαύγασμα καὶ ἐκ τοῦ πυρός ἐστι καὶ σὺν τῷ πυρί ἐστι· καὶ αἴτιον ἔχει μὲν τὸ πῦρ, ἀχώριστον δέ ἐστι τοῦ πυρός· ἐξ οὗ γὰρ τὸ πῦρ, ἐξ ἐκείνου καὶ τὸ ἀπαύγασμα.* Greg. Nyss. c. Apollinar. 2, 47 sq.: *ὥσπερ συγγενῶς ἔχει πρὸς τὸν ἥλιον ἀκτὶς καὶ πρὸς τὸν λύχνον τὸ ἀπαυγαζόμενον φῶς — οὕτω καὶ τὸ παρὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαυγασθὲν φῶς.* Ebenso Chrysost. = *φῶς ἐκ φωτός.* Indes kann diese in den christologischen Streitigkeiten ausgebildete Erklärung noch nicht entscheiden; der philonische Sprachgebrauch ist der einzige, der uns zum Verständnis behilflich sein kann, weniger wegen des theologischen Gebrauches dieses Wortes, als weil anderswo in der Prof.-Gräc. frühere Parallelen sich nicht aufweisen lassen. Die Bedeutung Reflex würde sich empfehlen durch de plant. No. 1, 337, 19: *τὸ δὲ ἁγίασμα, οἷον ἁγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου· ἐπεὶ τὰ αἰσθήσει καλὰ καὶ νοήσει καλῶν εἰκόνες*, vgl. 2 Cor. 4, 4: *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, sowie durch Ex. 33, 23: וְרָאִיתָ אֶת־אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ (s. *ἀπαυγασμός* bei Plut. a. a. O.), und es würde aus dem Zusammenhange der heiligen Schrift gegen diese Bedeutung wohl nichts einzuwenden sein. Andere Stellen aus Philo aber nötigen uns, die Bedeutung Ausstrahlung = *φῶς ἐκ φωτός* nach Chrys. — anzunehmen. So de Cherub. 1, 156 ed. M.: *αὐτὸς* (sc. *ὁ θεός*) *δ' ὢν ἀρχέτυπος αὐγή, μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητή, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι.* De mund. opif. 1, 35: *πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα.* Vgl. de nom. mut. 1, 579: *πηγὴ δὲ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεός ἐστιν· ὥσθ' ὅταν ἐπιφαίνηται ψυχῇ, τὰς ἀσκίους καὶ περιφανεστάτας ἀνίσχει.* Also *ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ* = Ausstrahlung seiner *δόξα*, vgl. Mtth. 24, 31. Act. 7, 55. Röm. 3, 23. Joh. 1, 14; 17, 5, sowie Sap. 7, 25. 26: *σοφία — ἀπορροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής, … ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου*, wo die Verbindung mit *ἀπόρροια* die Erklärung Reflex, Rückstrahlung unmöglich macht. Vgl. auch Weiß zu unserer Stelle. — Entsprechend im Targum des Jonathan zu Jes. 6, 1: זִיו יְקָרֵיהּ, שְׁכִינְתָא יְקָר; s. Schlottmann, Hiob, S. 129 f. Grimm entscheidet sich für die Bedeutung Reflex auf Grund z. B. von de somn. 1, § 41: *καθάπερ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν … οὕτω καὶ τὴν τοῦ θ̄ῡ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον ὡς*

αὐτὸν κατανοοῦσιν. Vgl. Grimm, Exeget. Handb. zum Buch d. Weish., S. 161. Daß Philo den Logos als den, der Gott reflektiert, ansieht, ist ja richtig, nur ist damit nicht gesagt, daß er *ἀπαύγασμα* nur in dieser Bedeutung nimmt, wird auch nicht dadurch bewiesen, daß *ἀπήχημα* Wiederhall heißt, was nicht einmal schlechthin richtig ist, denn es bezeichnet eigentlich das, was vom Echo herkommt, was abtönt (vgl. auch *ἀπηχεῖν* = mißtönen). Der oben angeführte Gebrauch von *ἀπαυγάζειν* sichert dem Wort beide Bedeutungen. — *Αὔγασμα* bei den LXX = בַּהֶרֶת Lev. 13, 38. 39 vom Aussatz, und so auch Aq., Symm., Theod. Lev. 13, 4. Außerdem Sir. 43, 11 vom Glanz des Regenbogens.

Αὐθάδης, *ες* (von *αὐτός* und dem Stamm von *ἁνδάνω, ἥδομαι; ἅδην* sattsam, genug), selbstgefällig, selbstgenugsam, anmaßend. Cf. Plat. Epist. 4, 321, B: *μὴ οὖν λανθανέτω σε ὅτι διὰ τοῦ ἀρέσκειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὸ πράττειν ἐστίν, ἡ δ' αὐθάδεια ἐρημίᾳ ξύνοικος.* Die *αὐθάδεια* ist nach Plat. Rep. 590, A verwandt mit *δυσκολία*, der mürrischen Unzufriedenheit, nach Aristot. eth. magn. 2, 3 Gegensatz der *σεμνότης* und *ἀρεσκεία*, nach Theophr. char. eth. 15: *ἀπήνεια τῆς ὁμιλίας*, Härte und Herbigkeit im Umgang, Rücksichtslosigkeit. Bei Hippokr. erscheint *αὐθάδης* mit *ἰδιογνώμων* verbunden. Plat. Legg. 4, 720, D: *προστάξας — καθάπερ τύραννος αὐθαδῶς*, also der rücksichtslos nur nach sich fragt. Cf. Diod. Sic. ant. Rom. 2, 12: *τοῖς βασιλεῦσι βουλευτήριον ἦν ἐκ τῶν κρατίστων καὶ οὐχ ὥσπερ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις αὐθάδεις καὶ μονογνώμονες ἦσαν αἱ τῶν ἀρχαίων βασιλέων δυναστεῖαι.* Hesych.: *ὑπέρφρων, ἰδιογνώμων.* Aesch. Prom. 64 heißt die Keilspitze, welche dem Prometheus erbarmungslos in die Brust getrieben wird, *σφηνὸς γνάθος αὐθάδης.* LXX = עַז Gen. 49, 3. 7 von rücksichtsloser, starrer Unnachgiebigkeit und Gewaltthätigkeit. Prov. 21, 24 = יָהִיר, *αὐθ. καὶ ἀλάζων.* Das Subst. Jes. 24, 8: *πέπαυται αὐθάδεια καὶ πλοῦτος ἀσεβῶν* = שְׁאוֹן עַלִּיזִים. Demgemäß wird Tit. 1, 7 *αὐθάδης* denjenigen bezeichnen, der selbstgefällig auf niemanden hört und rücksichtslos sich selbst zur Geltung bringt, eigensinnig, starrköpfig; vgl. das *κατακυριεύειν τῶν κλήρων* 1 Petr. 5, 3, und den positiven Gegensatz *ἐπιεικής* 1 Tim. 3, 3, welches den positiven Gegensatz gegen das strenge Recht bezeichnet; 1 Cor. 13, 5: *ἡ ἀγάπη οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται.* Außer Tit. 1, 7 noch 2 Petr. 2, 10. Vgl. auch Trench.

B.

Βαίνω, ausschreiten, schreiten, gehen; nicht im N. T. Davon im N. T. *παραβαίνω, παράβασις, παραβάτης, ἀπαράβατος, ὑπερβαίνω.*

Παραβαίνω, Aor. 2 *παρέβην*, intrans. daneben, zur Seite treten, übertragen im sittlichen Sinne Exod. 32, 8: *παρέβησαν ταχὺ ἐκ τῆς ὁδοῦ ἧς ἐνετείλω αὐτοῖς.* Sir. 23, 18: *ἄνθρωπος παραβαίνων ἀπὸ τῆς κλίνης αὐτοῦ* vom Ehebrecher

transf. übertreten, verletzen; in den Verbindungen *νόμον, δίκην, δίκαια παραβαίνειν* öfter in der Prof.-Gräc. Auch intransf. ohne Zusatz vgl. Hesych.: *παραβαίνοντας ἀρνητικούς· ἢ μὴ εὐθέως βαίνοντας,* wofür Pape s. v. Aesch. Ag. 59 citiert: *πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν.* Im N. T. stets im sittlichen Sinne, und zwar sowohl transf. wie intransf. Ersteres Mtth. 15, 2: *τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων.* V. 3: *τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ.* LXX = עָבַר Num. 14, 41; 22, 18: *τὸ ῥῆμα τοῦ Κυρίου.* Jos. 7, 11: *τὴν διαθήκην μου.* Jes. 24, 5. Esth. 3, 3 = *παρακούειν.* Auch = סוּר Exod. 32, 8: *ἐκ τῆς ὁδοῦ ἧς ἐνέτειλα αὐτοῖς.* Deut. 9, 12. 16; 17, 20; 28, 14. In dieser sittlichen Bedeutung wird es auch zu verstehen sein Act. 1, 25: *ἀφ' ἧς* (sc. *ἀποστολῆς*) *παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον,* wo es selbstverständlich intransf. steht. Ohne nähere Bestimmung intransf., wie bei Hesych. (vgl. Sir. 40, 14) nur 2 Joh. 9 Rec.: *πᾶς ὁ παραβαίνων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χυ,* wo Tdf. Tr. W. *προάγων,* für welches *παραβαίνων* erklärende Glosse ist. Zur Sache vgl. 2 Tim. 3, 14; 1, 13; 4, 2 ff. Tit. 1, 9. Näheres s. unter *προάγω.* — Gegenüber *τὸν νόμον τελεῖν* Röm. 2, 27.

Παράβασις, εως, ἡ, Überschreitung, Übertretung; übertragen auf das sittliche Gebiet mit hinzugefügtem Genet. *τῶν νόμων, ὅρκων, δικαίων* u. ähnl.; auch ohne Zusatz absolut = *παρανομία,* z. B. Plut. conviv. disp. 9, 13. 7 (Mor. 746, C): *ὅπου δὲ πολλαὶ πλημμέλειαι, πολλαὶ δὲ ἀμετρίαι καὶ παραβάσεις* (Apophth. Lacon. 11, p. 209, A steht es = Wortbruch, Treubruch). Jedoch ist dieser absolute Gebrauch seltener in der Prof.-Gräc. In der bibl. Gräc. mit hinzugefügtem Objekts-Genetiv nur 2 Mcc. 15, 10: *τῶν ὅρκων* und Röm. 2, 23: *τοῦ νόμου,* letzteres öfter bei Jos.; sonst stets ohne Zusatz, LXX Ps. 101, 3 = סֵטִים. Sap. 14, 31: *ἡ τῶν ἁμαρτανόντων δίκη ἐπεξέρχεται ἀεὶ τὴν τῶν ἀδίκων παράβασιν.* Es ist Bezeichnung der Sünde nach ihrem Verhältnisse zum Gesetze, d. h. zur rechtsgiltigen oder mit Rechtskraft versehenen Forderung oder Verpflichtung, vgl. Röm. 4, 15: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις,* so daß darunter (vgl. mit Röm. 5, 13: *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*) die Sünde, sofern sie als Verletzung des Gesetzes zugerechnet wird, zu verstehen ist. Daher 5, 14: *ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ.* Vgl. Gal. 3, 19: *ὁ νόμος τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη,* mit 7, 13: *ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.* So erhält die *παράβασις τοῦ νόμου* gegenüber *ὅς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι* Röm. 2, 23 besonderen Nachdruck. 1 Tim. 2, 14. Hebr. 2, 2; syn. *παρακοή.* Zu Hebr. 9, 15: *εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων* vgl. Jos. 7, 11: *ἡμάρτηκεν ὁ λαὸς καὶ παρέβη τὴν διαθήκην.* Plat. Legg. 4, 717, D: *τὰ τεθέντα παραβαίνειν.* Aelian. Var. Hist. 10, 2: *παραβῆναι τὰς συνθήκας.* Ep. Barnab. c. 12.

Παραβάτης, ου, ὁ, Übertreter der Gesetze; so nur selten in der Prof.-Gräc., wofür Aesch. Eum. 533: *τὸν ἀντίτολμον παραβάταν* angeführt wird, sowie die Bezeichnung des Eidbrüchigen als *παραβ. θεῶν* Polem. bei Macrob. Saturn. 5, 19. (Gewöhnlich term. techn. für den neben dem Wagenlenker auf dem Wagen stehenden Kämpfer.) Symm. = פָּרִיץ Ps. 17, 4: *ἐγὼ ἐφυλαξάμην ὁδοὺς παραβάτου,* und Ez. 18, 10 (jedoch nach Orig. hexapl. ed. Field: *ὑπερβαίνοντα*); Ps. 139, 19 = רָשָׁע. Bei den kirchlichen Schriftstellern wird Julian der Abtrünnige (*ἀποστάτης*) als der Treubrüchige auch *παραβάτης* genannt. Vgl. Jak. 2, 11: *γέγονας παραβάτης νόμου,* wo Cod. A *ἀποστάτης.* — Wie *παράβασις* steht *παραβάτης* in Rücksicht auf die Zurechnung der Sünde, sofern sie Übertretung des bekannten Gesetzes, schuldig machende Abweichung von

der als das einzige und ewige Recht festgestellten Wahrheit ist. So Jac. 2, 9: *ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται*. Gal. 2, 18: *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω*, wo V. 17 *ἁμαρτωλοί*. Vgl. Röm. 7, 13 unter *παράβασις*. Röm. 2, 25. 27: *κρινεῖ ἡ ἀκροβυστία σε τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην*, s. *γράμμα*.

Ἀπαράβατος, *ον*, nicht häufig und nur der spät. Gräc. angehörig; wie die Verbindung mit *νόμος*, *ὅρκος κτλ.* zeigt, von *παραβαίνω* übertreten; **a)** = unüberschreitbar, unverletzlich. In dieser Bedeutung jedoch am seltensten. Proxagor. ap. Phot. bibl. codd. 62, p. 20. 28: *σπονδὰς συντηρεῖν ἀπαραβάτους*. Gewöhnlich in der hiervon abgeleiteten Bedeutung: **b)** unabänderlich, unwandelbar, worauf sich die Bemerkung des Phrynichus bezieht: *ἀπαράβατον παραιτοῦ λέγειν, ἀλλ' ἀπαραίτητον*. So Plut. de fat. 1 (p. 568, D): *ἡ εἱμαρμένη λόγος θεῖος ἀπαράβατος δι' αἰτίαν ἀνεμπόδιστον*, syn. *ἀΐδιος*. De plac. phil. 885, B ebenfalls vom Fatum: *τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*. Cf. A. Gell. 5, 2: *εἱμαρμένη ἐστὶ φυσικὴ σύνταξις τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς*. Plut. de def. orac. 410, F: *εἰ βουλόμεθα τῷ ἡλίῳ κατὰ τὰ πάτρια τὴν νενομισμένην τάξιν ἀπαράβατον ποιεῖν*, den Nachweis führen wollen, daß die von den Vorfahren her allgemein angenommene Bewegung der Sonne unabänderlich sei, gegenüber ibid. C: *τὸν οὐρανὸν ὁμοῦ καὶ τὰ σύμπαντα μεθίσταντες*. Diese Bedeutung hat das Wort auch in Verbindung mit *νόμος*. Plut. conviv. 9, 14 (p. 745, D): *ἡ δ' ἐν θεοῖς ἀνάγκη δύστλητος οὐκ ἔστιν οὐδὲ δυσπειθὴς οὐδὲ βιαία πλὴν τοῖς κακοῖς, ὥς ἐστι νόμος ἐν πόλει τοῖς βελτίστοις τὸ βέλτιστον αὐτῆς ἀπαράτρεπτον καὶ ἀπαράβατον οὐ τῷ μὲν ἀδυνάτῳ τῷ δ' ἀβουλήτῳ τῆς μεταβολῆς*, wo, wie das *οὐ τῷ — μεταβ.* zeigt, *ἀπαράτρ. καὶ ἀπαράβ.* einen Begriff ausmacht. Galen. in Hippocr. de fractur. comm. I, 44 (181): *πρὸς γὰρ τὸ κατεπεῖγον ἀεὶ χρὴ τὸν ἰατρὸν ἵστασθαι καὶ μὴ καθάπερ νόμον ἀπαράβατον φυλάττειν τὰ κελευσθέντα πράττεσθαι*, vgl. vorher: *μή τις οἰηθεὶς εἰς τὸ διηνεκὲς εἶναι τὸ παρηγγελμένον ὑπ' αὐτοῦ*. Jamblich. vit. Pyth. 28: *προρρήσεις σεισμῶν ἀπαράβατοι*, terrae motus infallibiliter praedicti. Ocell. de rer. nat. 1, 15: *αὕτη* (sc. *ἡ ἰδέα τῆς κατὰ κύκλον κινήσεως*) *δὲ ἀπαράβατος καὶ ἀδιέξοδος*. Epiphan. Haeres. 76, p. 983: *ἡ μὲν μεταβάλλεται, ἡ δὲ ἀπαράβατον ἔχει φύσιν*. Daher verbunden mit *τήρησις, εὐσέβεια*, z. B. Hierocl. carm. aur. Pythagor. 26: *ἡ τῶν καθηκόντων τήρησις ἀπαράβατος δικαιοσύνη ἂν εἴη*. ibid. 72. Jos. c. Apion. 2, 41: *εὐσέβεια ἀπαράβατος* = unwandelbar. Sogar von Personen Jos. Ant. 18, 8, 2: *οὐδ' ἂν αὐτοὶ παραβαίημεν τοῦ νόμου τὴν προσαγόρευσιν, θεῷ πεισθέντες κἀρετῇ* (al. *θεοῦ πεισθέντες ἀρετῇ*) *καὶ πόνοις τῶν ἡμετέρων προγόνων εἰς νῦν ἀπαράβατοι μεμενηκότες*, nicht = sine transgressione vivimus, sondern = wir haben unwandelbar beharrt, sind unveränderlich geblieben, vgl. Arrian. Epict. 2, 15, 1: *τῷ κριθέντι ἀπαραβάτως ἐμμένειν*. Das Adverb öfter in diesem Sinne in der kirchl. Gräc. Demgemäß ist nun auch Hebr. 7, 24 zu erklären: *ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην* = ein unwandelbares, ewiges Priestertum, vgl. oben Galen. l. c., wo *νόμος ἀπαράβατος* gleich steht dem *εἰς τὸ διηνεκὲς εἶναι τὸ παρηγγελμένον*. Die Annahme einer aktiven Bedeutung = nicht auf einen andern übergehend, analog *σκέλη ἀδιάβατα*, nicht auseinander schreitende Schenkel, ist nicht bloß unbelegbar und bei dem doch nicht ganz geringen und durchaus feststehenden Sprachgebrauch befremdend, sondern paßt weder genügend zu dem voraufgehenden *διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν*, noch zu dem folgenden *ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται*, statt dessen es dann vielmehr heißen müßte: *ὅθεν καὶ αὐτὸς σώζειν κτλ.*, vgl.

Mtth. 1, 21; 12, 50. Die von Weiß dafür angezogenen Stellen Ex. 32, 8. Sir. 23, 18 (s. unter παραβαίνω) können um so weniger etwas besagen, als auch Sir. 23, 18 nicht sowohl der Übergang zu einer anderen κλίνη als das Verlassen, das zur Seite treten das Hauptmoment ist, wie denn auch in der Prof.-Gräc. παραβαίνειν und Derivata nie den bloßen Übergang bezeichnen.

Ὑπερβαίνω, überschreiten, übertreten, über etwas hinweggehen (übergehen und übergehen), auch übertragen auf geistig-sittliches Gebiet, τοὺς νόμους, συνθήκην u. a. syn. παραβαίνειν und ebenso wie dieses auch ohne solchen Zusatz = sündigen, ὑπερβαίνειν καὶ ἁμαρτάνειν bei Hom. u. Plat. In der bibl. Gräc. **a)** sinnlich: überschreiten, übersteigen, τεῖχος 2 Sam. 22, 30. Ps. 18, 30. Vgl. Hom. Il. 12, 468. 469. Eur. Bacch. 654. ὅριον Hiob 24, 2; vgl. 38, 11. Auf zeitliche Verhältnisse übertragen Hiob 14, 5: εἰς χρόνον γὰρ ἔθου καὶ οὐ μὴ ὑπερβῇ. Über etwas oder jemand hinausgehen, -laufen, jemanden überholen 2 Sam. 18, 23. **b)** übertragen πρόσταγμα αἰώνιον Jer. 5, 22, hier jedoch nicht im sittlichen Sinne, wie es sich überhaupt syn. παραβαίνειν zur Bezeichnung der Sünde in der bibl. Gräc. nicht findet, — vielleicht weil dieser mehr der griechischen Anschauung vom Wesen der Sünde als ὕβρις entsprechende Ausdruck dem biblischen Sprachgeiste weniger angemessen erschien als παράβασις gemäß der Auffassung der Sünde als παρακοή. Ebenso findet es sich in der bibl. Gräc. nicht in der Bedeutung jemanden übertreffen, sich anschließend an die Bedeutung darüber hinausgehen, überholen. Dagegen wird es **c)** mehrfach syn. παρέρχεσθαι = übergehen, negligere gebraucht, am eigentümlichsten Mich. 7, 18: τίς θεὸς ὥσπερ σύ; ἐξαίρων ἀνομίας καὶ ὑπερβαίνων ἀσεβείας = נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל־פֶּשַׁע. In dieser Bedeutung = etwas übergehen öfters bei Plat.; Arist. de gener. 1, 8: ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτήν. Vgl. auch πάρεσις Röm. 3, 25. Mit persönlichem Obj. ὑπερβ. τινὰ jemanden übergehen, ihn unbeachtet, unberücksichtigt lassen, bzw. auch rücksichtslos behandeln; Plat. Lucull. 4, 4: τελευτῶν ἐπίτροπον τοῦ παιδὸς ἔγραψεν ὑπερβὰς Πομπήϊον. De amor. prol. 4 (p. 496, D) von der Mutterliebe: ἔτι θερμὴ καὶ διαλγὴς καὶ κραδαινομένη τοῖς πόνοις οὐχ ὑπερέβη τὸ νήπιον οὐδὲ ἔφυγεν, ἀλλ' ἐπεστράφη κτλ. So Hiob 9, 11: ἐὰν ὑπερβῇ με, οὐ μὴ ἴδω· ἐὰν παρέλθῃ με, οὐδ' ὣς ἔγνων. V. 2. 3. Aqu. Symm. Theod. haben auch Prov. 20, 2 ὑπερβαίνων statt des ὁ δὲ παροξύνων αὐτὸν der LXX, indem sie das Hithp. עבר in einem Sinne fassen, auf den auch das in einigen Handschriften der LXX beigeschriebene καὶ ἐπιμιγνύμενος hinweist, nicht = jemand erzürnen (gegen die gewöhnliche Bedeutung in Zorn ausbrechen, sich ereifern), sondern = an jemand vorübergehen, ihn verachten, vgl. Prov. 14, 16. Demgemäß ist nun auch ὑπερβαίνειν an der einzigen Stelle des N. T. zu erklären 1 Thess. 4, 6: τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Denn es objektlos zu fassen = sündigen, wie in der oben angeführten Verbindung ὑπερβ. καὶ ἁμαρτ. (Lünemann), ist unbedingt gegen den Zusammenhang, der keine allgemein gehaltene, sondern eine ganz spezielle Ermahnung fordert. Es hat zusammen mit πλεονεκτεῖν an τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ sein Obj. (Hofm.) und wird dann mit πλεον. zusammen den Begriff der rücksichtslosen Übervorteilung bezeichnen, sei es daß ὑπερβ. die in der Übervorteilung liegende Rücksichtslosigkeit zum Bewußtsein bringen, oder daß es nur als Synonymum den Begriff verstärken soll. Zu ἐν τῷ πράγμ. in der jeweiligen Angelegenheit, die man miteinander hat, vgl. Krüger 50, 2, 4.

Βάλλω, *βαλῶ, ἔβαλον, βέβληκα.* Von der alexandrinischen Form des 2. Aor. auf *α* (s. unter *αἱρέω*) findet sich einmal Act. 16, 23 nach AD die dritte Person Plur. *ἔβαλαν*, dagegen V. 37: *ἔβαλον*, wie auch sonst bei ein und demselben Schriftsteller beide Formen wechseln. = trans.: werfen, legen, intrans.: stürzen, fallen. In intrans. Bedeutung nirgend in der bibl. Gräc., überhaupt bei den LXX nicht sehr häufig, im N. T. nur Evv. Act. Apok. und je einmal Jak. u. 1 Joh. — Bei den LXX verhältnismäßig am häufigsten in der Verb. *βάλλειν κλήρους* = הִפִּיל גּוֹרָל Ps. 22, 19. Prov. 1, 14. Jon. 1, 7. Neh. 10, 35; 11, 1. Esth. 3, 7, ohne גּוֹרָל 1 Sam. 14, 42; eigentümlich *βάλλειν τί τινι ἐν κλήρῳ* Ez. 47, 22; 48, 29, sowie Mich. 2, 5: הִשְׁלִיךְ בְּגוֹרָל, jemandem etwas durchs Los zuwerfen. Ferner = יָדַד גּוֹרָל Joel 4, 3. Obadj. 11. Nah. 3, 10. Sonst werden diese Ausdrücke durch *διδόναι, τιθέναι, ἐκφέρειν κλῆρον, διδόναι ἐν κλήρῳ* wiedergegeben. In der Prof.-Gräc. findet sich dieses *βάλλειν κλ.* nicht, doch ist es nicht befremdend, vgl. *βάλλειν κύβους, ψῆφον*, so freilich selten. In den Apokr. *βάλλειν κλ.* Sir. 37, 8, im N. T. Mtth. 27, 35. Marc. 15, 24. Luc. 23, 34. Joh. 19, 24 (aus Ps. 22, 19). Sonst bei den LXX nur vereinzelt = ירה, שׂוּם, שׁלך u. a.

Der Sprachgebrauch des N. T. bietet wenig Eigentümliches; zu *βαλεῖν εἰρήνην* Mtth. 10, 34 vgl. *φιλότητα* Hom. Il. 4, 16. *λύπην* Soph. Phil. 64. Zu *β. εἰς τὴν καρδίαν* Joh. 13, 2 vgl. *ἐν καρδίαις* Pind. Ol. 13, 21. *εἰς νοῦν* Pind. Pyth. 4, 133. Der Ausdruck *β. ἔξω* Mtth. 5, 13; 13, 48. Luc. 14, 35. Joh. 15, 6 führt sich nicht auf besondere israelitische Vorstellungen zurück, sondern ist nur ein gewichtigeres *ἐκβάλλειν* = verwerfen, verstoßen, vgl. 1 Joh. 4, 18: *ἔξω βάλλει τὸν φόβον* = vertreiben. Dagegen dem biblischen Gedankenkreise eigentümlich sind die Verbindungen *β. εἰς γέενναν* Mtth. 5, 29. 30 (andere Lesart *ἀπέρχεσθαι* wie Marc. 9, 45). Mtth. 18, 9. Marc. 9, 47, vgl. *ἐκβ. εἰς γέενναν* Luc. 12, 5; *εἰς πῦρ* Mtth. 3, 10; 7, 19; 18, 8. Luc. 3, 9, vgl. Joh. 15, 6. *εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς* Apok. 20, 10. 14. 15 (*εἰς τ. ἄβυσσον* Apok. 20, 3) von der Verdammnis.

Διαβάλλω, hinüberwerfen, übertragen = beschuldigen, verleumden; in der Regel erklärt = mit Worten durchziehen, durchhecheln. Dagegen Steph. thes. s. v.: „proprie significat, ut opinor, calumnior trajiciendo culpam in alium". Richtiger jedoch scheint diese Bedeutung abgeleitet werden zu müssen von der andern: ein Zerwürfnis anrichten, entzweien, gegenüber *συμβάλλειν*. So Plat. Conv. 222, C. D: *ἐμὲ καὶ Ἀγαθῶνα διαβάλλειν*. Rep. 6, 498, C u. a. In der Bedeutung beschuldigen Luc. 16, 1: *οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ*. So c. dat. Plat. Rep. 8, 566. B u. a. sq. *ὡς* die gewöhnliche Konstruktion. Statt des Dativ auch *πρός τινα* Hrdt. 5, 96. Plat. Ep. 12, 362, D. Xen. An. 1, 1, 3. *εἴς τινα* Plat. Euthyd. 3, B; Xen. Hell. 3, 5, 2. LXX Dan. 3, 8; 6, 24 = אֲכַל קַרְצָא, s. Gesenius, Hebr. Wörterb. unter קֶרֶץ. Num. 22, 22 = שָׂטָן, welches Ps. 71, 13; 109, 4. 20. 29; 38, 20 = *ἐνδιαβάλλειν*. Nur Sach. 3, 1 = *ἀντικεῖσθαι*.

Διάβολος, ὁ, ἡ, schmähsüchtig, verleumderisch; auch Subst. Verleumder; nicht häufig in der Prof.-Gräc. Polluc. 5, 18: *τὸ λοίδορος εὐτελές, καὶ ὁ βλάσφημος καὶ διάβολος*. So 1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3. LXX = צַר, צֹרֵר Esth. 7, 4 8, 1. Dann = שָׂטָן, welches 1 Kön. 5, 4 = *ἐπίβουλος*, parall. *ἀπάντημα πονηρόν*. Ebenso 1 Sam. 29, 4. 2 Sam. 19, 22. Vgl. Xen. An. 1, 1: *Τισσαφέρνης διαβάλλει τὸν Κῦρον πρὸς τὸν ἀδελφόν, ὡς ἐπιβουλεύοι αὐτῷ.* — 1 Kön. 11, 14. 23. 25 = *Σατάν* s. v. a. Widersacher. Dagegen 1 Chron. 21, 1. Hiob 1, 6. 7. 9. 12; 2, 1—6

Sach. 3, 1. 2 = *ὁ διάβολος*, welcher unter den *ἀγγέλοις τοῦ θεοῦ* vor Gott erscheint, Opponent des מַלְאַךְ יהוה, als Verkläger, Widersacher der Knechte bzw. des Volkes Gottes; vgl. Sach. 3, 1: *ὁ διάβολος εἱστήκει ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ.* 1 Petr. 5, 8: *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος.* Apok. 12, 10: *ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν.* So wird der Oberste der Dämonen, seiner Engel, genannt, Mtth. 25, 41, und zwar, wie es scheint, nach seinem Verhältnis zu den Menschen Gott gegenüber, während er in *σατάν, σατανᾶς* nur als Widersacher der Menschen erscheint, abgesehen davon, wie er in diesem Verhältnis Gott gegenüber auftritt, vgl. die Stellen, wo שָׂטָן von Menschen: 1 Kön. 5, 4; 11, 14. 23. 25. 1 Sam. 29, 4. 2 Sam. 19, 22. Dafür spricht auch die Übersetzung Num. 22, 32: *ἐξῆλθον εἰς διαβολήν σου*, אָנֹכִי יָצָאתִי לְשָׂטָן. Zwar wird auch von dieser Rücksicht auf das Verhältnis der Menschen zu dem Urteil Gottes abstrahiert, so daß in *διάβολος* wie in *ἐνδιαβάλλειν* a. a. O. die Bedeutung Ankläger, Verleumder, sich verallgemeinert in Widersacher, Feind („der böse Feind"), jedoch kaum je ohne religiöse Beziehung, vgl. namentlich Joh. 6, 70: *ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν*, mit Mtth. 16, 23. Marc. 8, 33. (Auf das Passiv *διαβεβλῆσθαί τινι, πρός τινα*, gegen jemand aufgebracht sein, kann der Ableitung vom Aktiv halber nicht reflektiert werden.) Auf keinen Fall liegt darin, was Chrysost. Hom. 67, t. 6 (Suic. Thes.) angiebt: *διάβολος ἀπὸ τοῦ διαβάλλειν εἴρηται· διέβαλε γὰρ τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν θεόν· διέβαλε πάλιν τὸν θεὸν πρὸς ἄνθρωπον.* Im N. T. läßt sich ein Unterschied der Benennungen *διάβολος* u. *σατανᾶς* nicht nachweisen. Nur Apok. 12, 9 u. 20, 2 scheint *διάβολος* neben *ὁ σατανᾶς* appellativisch gebraucht zu sein, = *ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν* 12, 10. Der Sache nach ist *διάβολος* der Feind der Menschen, weil er der Störer ihrer Verbindung mit Gott ist, und darum der Widersacher der Wege Gottes zum Heile der Menschen. Vgl. Suid.: *διάβολος διὰ τοῦτο ὡς δυνάμενος βάλλειν καὶ ἐχθροὺς ποιεῖν τοὺς φίλους.* Daher die Gegenüberstellung Joh. 8, 44: *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ* (vgl. Mtth. 13, 38), V. 47: *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ.* 1 Joh. 3, 10: *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου.* Vgl. V. 8: *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει· εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.* Hier erscheint der Teufel im Besitze einer Macht, die Menschen zu bestimmen, und zwar im Gegensatz gegen Gott und Gottes Wirksamkeit; vgl. Eph. 2, 3. Resultat der Wirksamkeit des Teufels ist die Sünde, deren gesamte Erscheinung als *τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* benannt wird. Vgl. Act. 13, 10: *υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης.* Diese Seite ist es, die überall im N. T. vorzugsweise hervortritt; so Apok. 20, 10: *ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτούς.* 12, 9: *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην.* Jacobus stellt 4, 7 dem *ὑποτάγητε τῷ θεῷ* gegenüber *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ*, wo es sich ebenfalls um eine das menschliche Handeln bestimmende Wirksamkeit des Teufels handeln muß, welche Apok. a. a. O. als *πλανᾶν* bezeichnet wird, dessen Zweck die Vertauschung der Wahrheit (Gerechtigkeit) mit der Lüge (Sünde) ist, 2 Cor. 6, 8. Röm. 1, 27. Jac. 5, 19. Vgl. Joh. 8, 44. In demselben Sinne ist Eph. 6, 11 von den *μεθοδεῖαι τοῦ διαβόλου* die Rede, auf welche wohl auch 4, 27: *μὴ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ* Rücksicht zu nehmen ist, vgl. 2 Cor. 2, 11. Es sind Verführungskünste gemeint, *μήπως — φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος εἰς Χν*, 2 Cor. 11, 3. Vgl. 2 Tim. 2, 25. 26: *μήποτε δώῃ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα*, s. Huther z. d. St. 1 Tim. 2, 7 (6, 9 fehlt bei Lchm. Tdf. *τοῦ διαβόλου*). „Überall da, wo sich die Sünde in ihrer Feindschaft gegen Gott besonders deutlich herausstellt, weist die Schrift auf den Urheber des Bösen hin, vgl. Joh. 13, 27",

Baumgarten zu Act. 5, 3. — Demgemäß erscheint der Teufel als *πειράζων*, dessen Zweck *πλανᾶν*, Mtth. 4, 1—11. Luc. 4, 2—13, und Joh. 13, 2 als derjenige, der dem Judas den Verrat Christi eingegeben, nebenbei bemerkt eine äußerst humane Anschauung der Schrift, nach welcher dieser Verrat nicht aus der eigenen Natur des Menschen kommt. — Der Teufel ist der Widersacher der Menschen, sofern er sich den Heilsabsichten Gottes mit ihnen in den Weg stellt, Luc. 8, 12: *εἶτα ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἴρει τὸν λόγον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν, ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν*, vgl. 2 Cor. 4, 4. Mtth. 13, 19. Nur einmal und in Beziehung auf die Heilsabsichten Gottes erscheint er geradezu als Gottes Widersacher Mtth. 13, 39. — Vgl. *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων* Joh. 14, 30; 12, 31; 16, 11; *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* 2 Cor. 4, 4. — Weiter bewirkt der Teufel auch physisches Elend Act. 10, 38. Apok. 2, 10; vgl. V. 13. Es wird ihm *τὸ κράτος τοῦ θανάτου* zugeschrieben Hebr. 2, 14, vgl. Sap. 2, 24, und zwar nicht „eine Befugnis, ein Gericht zu verhängen“ (Hahn, Neutest. Theol., S. 361), 1 Tim. 3, 6: *ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου* — sondern richtiger wäre zu sagen: ein Gericht auszuführen, vgl. 1 Cor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20, denn den Urteilsspruch fällt nur Gott, ohne dessen Willen niemand vom Gerichte getroffen wird. — Andere Bezeichnungen: *σατανᾶς, ὁ πονηρός, ὁ ἀντικείμενος, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ δράκων ὁ μέγας.*

Καταβάλλω, Aor. 1 Pass. *κατεβλήθην* Apok. 12, 10; niederwerfen, hinabstürzen, Apok. 12, 10, wo Tdf. Tr. W. *ἐβλήθη*; niederstrecken, vgl. Hrdt. 9, 63: *κατέβαλον πολλοὺς τῶν Λακεδαιμονίων*. So 2 Cor. 4, 9: *καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι*. Med.: sich herabstürzen; Med. des Interesses: für sich niederwerfen, z. B. *τὰ σπέρματα*, säen, besamen, *θεμέλιον*, Grund legen, letzteres Hebr. 6, 1; vgl. 1 Cor. 3, 10. Vgl. für das Hebr. 6, 1 gebrauchte Bild Plat. Legg. 7, 803, A: *τροπιδεῖα καταβάλλεσθαι οἷόν τις ναυπηγὸς τὴν τῆς ναυπηγίας ἀρχὴν καταβαλλόμενος* von dem Unternehmen einer gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung. Auch wird *καταβάλλεσθαι* allein stehend = den Anfang machen, häufig gebraucht. Pind. Nem. 2, 1: *γάμον καταβάλλομ' ἀείδειν*. Ferner = begründen, stiften, Plut. Mor. 329, A: *τοῦ τὴν Στωϊκὴν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος*. Diod. 12, 20: *καταβαλόμενος ἐξ ἀρχῆς καινὴν νομοθεσίαν*.

Καταβολή, *ἡ*, Gründung, Begründung, z. B. Polyb. 13, 6, 2: *καταβολὴν ἐποιεῖτο καὶ θεμέλιον ὑπεβάλλετο πολυχρονίου καὶ βαρείας τυραννίδος*. 2 Mcc. 2, 29. *Ἐκ καταβολῆς* von Grund aus, z. B. *ναυπηγεῖν, κατηγορεῖν*. In dieser Bedeutung ist es nur der späteren Gräc. eigen. Sonst nur term. techn. z. B. Fieberanfall; Erlegung bestimmter Geldsummen. Auch findet es sich noch in der Verbindung *κ. σπέρματος, σπερμάτων* entsprechend *καταβάλλειν σπέρμα, σπέρματα*, von Menschen und Tieren = befruchten, zeugen, dagegen in Beziehung auf Pflanzen nicht von der Befruchtung sondern von der Besamung, Aussaat. So bei Aristot. probl. 20, 12: *σπέρματα καταβάλλοντες* von Pflanzensamen. De mirabil. 80: *καρποὶ καταβαλλόμενοι*. Öfter bei Galen. z. B. de potent. 1: *καταβληθέντος δὴ τοῦ σπέρματος εἰς τὴν μήτραν ἢ εἰς τὴν γῆν, οὐδὲν διαφέρει*. Marc. Anton. 4, 36. Namentlich von der Zeugung bei Galen, Hippokr., Plut., Poll., Sext. Emp. u. a. Daher *καταβολὴ σπέρματος* = Befruchtung, Besamung, Philo, De opif. mundi p. 21 Mang.: *αἱ καταβολαὶ τῶν σπερμάτων* in beiden Beziehungen. Von der Zeugung Lucn. amor. 19: *ἡ φύσις ... ταῖς ἄρρεσιν ἰδίας καταβολὰς σπερμάτων χαρισαμένη, τὸ θῆλυ δ' ὥσπερ γονῆς τι δοχεῖον ἀποφήνασα*. Galen. aphorism. 4: *τὰ κυούμενα ἐν τῷ πρώτῳ χρόνῳ τῆς καταβολῆς* ...

σπέρματος. Subjekt ist stets das männliche Geschlecht, weshalb Hebr. 11, 11: πίστει — Σάρρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβε καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας ἔτεκεν nicht nach dieser Bedeutung erklärt werden kann, wenn man nicht εἰς κ. σπ. erklären will: in Beziehung auf die κ. σπέρματος Abrahams = εἰς τὸ δέχεσθαι σπέρμα καταβεβλημένον. Dies aber wird verwehrt durch δύναμις mit folgendem εἰς, entsprechend dem sonst auch folgenden πρός, welches stets das Vermögen etwas zu thun bezeichnet und also Sarah zum Subj. der κ. σπ. macht, vgl. Luc. 5, 17: δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι πάντας. Daher muß man es = „Begründung der Nachkommenschaft" verstehen, σπέρμα wie 11, 18; 2, 16. Gen. 4, 25: ἐξανέστησε γάρ μοι ὁ θεὸς σπέρμα ἕτερον ἀντὶ Ἄβελ. Dem entspricht auch das artikellose καταβ. σπ.

An den übrigen Stellen stets καταβολὴ κόσμου, und zwar ἀπὸ κ. Mtth. 13, 35 (κόσμου nicht bei Tdf. Tr. W.); 25, 34. Luc. 11, 50. Hebr. 4, 3; 9, 26. Apok. 13, 8; 17, 8. πρὸ κ. Joh. 17, 24. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Nicht bei den LXX. Der Ausdruck bezeichnet den Anfangspunkt der Geschichte im Blick auf die Zukunft, auf das Ziel und die Vollendung, vgl. 1 Petr. 1, 20: προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων, denn in καταβολή liegt immer die Relation auf das, was hergestellt werden soll, auf das Ganze bzw. auf die Vollendung. Eph. 1, 4 u. 1 Petr. 1, 20 handelt es sich um den vor aller Geschichte gefaßten Heilsplan Gottes, wie auch Apok. 13, 8; 17, 8, auf dessen Verwirklichung es mit der καταβ. κ. abgesehen ist, vgl. Mtth. 25, 34: κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου und dazu meine Schrift über Mtth. 24, 25, S. 198. Das syn. ἀπ' ἀρχῆς κόσμου Mtth. 24, 31 ist nur einfache Zeitbestimmung, wie auch ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως Marc. 10, 6; 13, 19. 2 Petr. 3, 4.

Παραβάλλω, **a)** transf. daneben werfen, hinneigen, z. B. Prov. 5, 1: λόγοις παράβαλλε σὸν οὖς. Ebenso 4, 20; 5, 13; 22, 17; vgl. 2, 2: καρδίαν εἰς σύνεσιν, = נטה Hiph. Plat. Rep. 7, 531, A: παραβάλλοντες τὰ ὦτα. Übertragen = nebeneinanderstellen, d. i. vergleichen, Hrdt. 4, 198: τίς ἡ Λιβύη σπουδαίη ὥστε ἢ Ἀσίῃ ἢ Εὐρώπῃ παραβληθῆναι. Xen. Mem. 2, 4, 5: πρὸς ποῖον κτῆμα παραβαλλόμενος φίλος ἀγαθὸς οὐκ ἂν πολλῷ κρείττων φανείη; 4, 8, 11: παραβάλων τὸ ἄλλων ἦθος πρὸς ταῦτα. So Marc. 4, 30 Rec.: ἐν ποίᾳ παραβολῇ παραβάλλωμεν αὐτήν (Lchm. Tdf. ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν;). **b)** intransf.: sich nähern, z. B. εἰς τὴν πόλιν. Polyb. 12, 5, 1: εἰς χώραν εὐδαίμονα. 21, 8, 14. So Act. 20, 15: παρεβάλομεν εἰς Σάμον.

Παραβολή, ἡ, die Nebeneinanderstellung, intransf. das Nebeneinanderliegen — so von Schiffen im Seetreffen ἐκ παραβολῆς μάχεσθαι, τὸν ἀγῶνα συνιστάναι bei Polyb. und Diodor. Sic. Gewöhnlich in der transf. Bedeutung Vergleichung und zwar a) aktivisch, z. B. Plat. Phileb. 33, B: ἐν τῇ παραβ. τῶν βίων, bei Vergleichung der verschiedenen Arten des Lebens und Wirkens. Plut. de rat. aud. 40, E. — Sodann b) passivisch die vollzogene, dargestellte Vergleichung, der eine Vergleichung enthaltende Ausspruch, Mtth. 15, 15 in Bezug auf V. 11: οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον κτλ. Marc. 3, 23. Luc. 5, 36; 6, 39: 14, 7, vgl. V. 11; ein Sprichwort, sofern es auf irgendeinen Fall angewendet wird, eine anwendbare Vergleichung darbietet, z. B. Luc. 4, 23: πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· Ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν. 1 Sam. 24, 14: καθὼς λέγεται ἡ παραβολὴ ἡ ἀρχαία· ἐξ ἀνόμων ἐξελεύσεται πλημμέλεια. Ez. 12, 22. 23; 18, 2. 3. Ähnlich ist 1 Chron. 7, 20: δώσω αὐτὸν εἰς παραβολὴν καὶ εἰς διήγημα ἐν

πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. Deut. 28, 37. Ps. 44, 15: *ἔθου ἡμᾶς εἰς παραβολὴν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.* Ps. 69, 12: *ἐγενόμην αὐτοῖς εἰς παραβολήν.* Derjenige, auf den man nach unserem Ausdruck mit Fingern zeigt, wird zur *παραβολή*, vgl. Ps. 44, 15: *κίνησιν κεφαλῆς ἐν τοῖς λαοῖς.* Das hebr. מָשָׁל, für welches *παραβολή* das eigentliche Wort bei den LXX ist (nur ausnahmsweise = *παροιμία* Prov. 1, 1; 25, 1; 26, 7, und *προοίμιον* Hiob 27, 1; 29, 1) soll nach Hupfeld zu Ps. 44, 15 ebenfalls ursprünglich Vergleichung bedeuten, sowohl eine ausgeführte Parabel, als „einen einzelnen bildlichen Denkspruch, Sprichwort, altdeutsches Beispiel, was das Wesen des Sprichwortes bezeichnet, das einen konkreten Fall als Typus der ganzen Gattung aufstellt“. Vgl. Fürst, Concord. s. v.; Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie, S. 196. Dann auch ein Lied, ein Gedicht, in welchem ein Beispiel zur Lehre oder zum Spott aufgestellt wird, Mich. 2, 4. Hab. 2, 6. Jer. 24, 9. Sap. 5, 3: *ὃν ἔσχομέν ποτε εἰς γέλωτα καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ.* Tob. 3, 4. Ein Wort oder eine Rede tieferen Sinnes, die durch Anwendung oder Vergleichung erst verstanden wird oder auch die unter einer Vergleichung verbirgt, was sie sagen will, verbunden mit *αἴνιγμα, πρόβλημα* u. a., vgl. מָשָׁל Ps. 49, 5; חִידָה Ps. 78, 2. Prov. 1, 6: מָשָׁל וּמְלִיצָה *παραβολὴ καὶ σκοτεινὸς λόγος.* So Ez. 24, 3; 17, 2. Vgl. Sir. 3, 29: *καρδία συνετοῦ διανοηθήσεται παραβολήν, καὶ οὖς ἀκροατοῦ ἐπιθυμία σοφοῦ.* Daher auch z. B. von den Aussprüchen Bileams Num. 23, 7. 18; 24, 3. 15. Von zweideutigen Reden Sir. 13, 26; 38, 33. Dagegen nach Fleischer in Delitzsch' Komm. zu Prov. 1, 1 und nunmehr auch Delitzsch (sowie Gesenius, Hebr. Handwörterb., 8. Aufl. von Mühlau u. Volck) bezeichnet das entsprechende arabische Wort das Darstellende, Darstellung, sei es Sache oder Person (Repräsentant, Gleichnis, Typus), das hebr. מָשָׁל stets darstellende Rede mit den hinzugedachten Merkmalen des Verblümten, Körnigen, insbesondere aber die Gnome, den Denk- oder Sittenspruch, insofern dieser allgemeine Wahrheiten in scharf umrissenen Kleingemälden darstellt. Wie dem nun auch sei, jedenfalls hat מָשָׁל, dessen Synonyma חִידָה u. מְלִיצָה sind, einen umfangreicheren Begriff als ursprünglich in *παραβολή* liegt, welche nun aber im Sprachgebrauch der LXX den ganzen Begriff von מָשָׁל aufnimmt und demgemäß zur Bezeichnung entweder eines solchen Diktums dient, dessen Bedeutung erst durch die Anwendung auf oder die Herleitung von einem konkreten Fall erhalten wird, oder eines solchen, dessen eigentlicher Sinn nicht der ist, den die Worte angeben, sondern der erst durch die beabsichtigte Anwendung sich ergiebt.

In demselben Umfange wie bei den LXX erscheint nun auch das Wort im N. T., nur daß es hier sich noch entschiedener als im A. T. stets um das Gebiet des gott-bezogenen Lebens handelt. In letzterem Sinne s. Mtth. 13, 35. 3. 10. 13. 34; 22, 1. Marc. 4, 2. 11. 33. 34; 12, 1. Luc. 8, 4. 10. Christus wendet diese Redeweise an, um für die *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (Mtth. 13, 11) die entsprechende Form zu haben, welche den einen verbirgt, was sie den andern offenbart, Mtth. 13, 11—17. Die *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* betreffen das Reich Gottes in seinen Beziehungen zum Menschen und umgekehrt, und zwar in seiner den Erwartungen Israels befremdenden Erscheinung, wie sie bedingt ist durch das Mißverhalten Israels (vgl. auch unter *υἱός*, b), und zwar handelt es sich stets um einen dunklen Punkt, welcher notwendig unverstanden bleiben muß, so lange das Mißverhältnis zu Christo bleibt, und der sich nur denen erschließt, welche in dem Menschensohn den Messias erkannt haben. Daher der Zweck und thatsächliche Erfolg der Parabeln, den einen gerichtsmäßig zu verbergen, was den andern gegeben ist zu verstehen, so daß Mtth. 13 ff. durchaus der thatsächlichen Lage entspricht, indem zum Verständnis der Parabel

Christi eine bestimmte Voraussetzung erforderlich ist, bei deren Abwesenheit die Parabel notwendig, statt zu verdeutlichen, verbirgt. — Es werden Verhältnisse und Vorgänge des irdischen Lebensgebietes zur bildlichen, vergleichungsweisen Darstellung jener Mysterien benutzt. Das nächste niedere Gebiet dient zur Einkleidung des höheren. Hier liegt die Verwandtschaft und der Unterschied der Parabeln Christi von der Parabel auf dem Gebiete der Prof.-Gräc., welche der Fabel und dem Beispiel verwandt ist. Arist. Rhet. 20: *εἰσί δ' αἱ κοιναὶ πίστεις* (Überzeugungsmittel) *δύο τῷ γένει, παράδειγμα καὶ ἐνθύμημα. ἡ γὰρ γνώμη μέρος ἐνθυμήματός ἐστιν. — — παραδειγμάτων δ' εἴδη δύο· ἓν μὲν γάρ ἐστι παραδείγματος εἶδος τὸ λέγειν πράγματα προγεγενημένα, ἓν δὲ τὸ αὐτὸν ποιεῖν. τούτου δ' ἓν μὲν παραβολή, ἓν δὲ λόγοι. οἷον οἱ Αἰσώπειοι καὶ Λιβυκοί.* Von der Fabel wie vom Beispiel unterscheidet sich die Parabel, indem sie das, was zu geschehen pflegt, sowie was geschehen kann, — das Beispiel das, was geschehen ist, zur Exemplifikation herbeizieht, — die Fabel aber den betreffenden Fall auf ein anderes niederes Gebiet überträgt, auf welchem er in dieser Weise jedenfalls nicht geschieht, die Absicht und Bedeutung aber desto leichter erhellt. Cf. Aristot. l. c.: *ῥάω μὲν οὖν πορίσασθαι τὰ διὰ τῶν λόγων, χρησιμώτερα δὲ πρὸς τὸ βουλεύσασθαι τὰ διὰ τῶν πραγμάτων.* Minucian. de argum. 731: *διαφέρουσιν αἱ παραβολαὶ τῶν παραδειγμάτων, ὅτι τὰ μὲν παραδείγματα ἐξ ἱστορίας λαμβάνεται, αἱ παραβολαὶ δὲ ἄνευ ἱστορίας καὶ ἀορίστως ἐκ τῶν γιγνομένων.* — Die Parabeln Christi sind der Form nach den Fabeln ähnlicher als dem, was man Parabeln nannte, da bei der Fabel eine Übertragung von Verhältnissen des einen Gebietes auf ein anderes stattfindet, dessen eigene Verhältnisse freilich jenem nicht entsprechen; bei der Parabel aber irgendein Verhältnis, irgendein möglicher Vorfall zur Darstellung dessen dient, was man sagen oder erläutern will. Die Fabel enthält etwas als solches Unmögliches, die Parabel immer Mögliches, daher die Fabel leichter zu deuten als die Parabel. Vgl. das bei Aristot. angeführte Beispiel einer Parabel. Diesem Begriff der Parabel würden die oben angeführte eine Vergleichung enthaltenden Aussprüche entsprechen Mtth. 15, 15; 24, 32 u. a. Die *κ. ἐ.* so genannten Parabeln Christi sind nur ausgeführte Vergleichungen, ausgeführte bildliche Darstellungen in erzählender Form (s. Göbel, Die Parabeln Jesu I, S. 3 ff.), vgl. Luc. 12, 14; 21, 29, auch Mtth. 13, 45 f. (gegen Göbel), bei denen die Form der Geschichte nur hie und da wie in Joh. 10, 1—16. Luc. 15, 3—10. Marc. 4, 26 ff. hinter die Form der bloßen Vergleichung zurücktritt. Sie bilden als solche eine selbständige Gruppe. Mtth. 13, 18. 24. 31. 33. 36. 53; 21, 33. 45. Marc. 4, 10. 13; 7, 17; 12, 12. Luc. 8, 9. 11; 13, 6; 15, 3; 18, 1. 9; 19, 11; 20, 9, 19. Lehrreich für die Verwandtschaft dieser Parabeln im engeren Sinne mit bloßen bildlichen Aussprüchen ist Marc. 4, 21 ff. im Anschluß an die voraufgehende Parabel. Vgl. Steinmeyer, Die Parabeln des Herrn, Berlin 1884. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, 2. Aufl., Freiburg 1899 und daselbst Abschn. II u. III Wesen und Zweck der Gleichnisreden Jesu. H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh 1899, S. 197—210.

Hebr. 9, 9 ist *ἡ πρώτη σκηνή* als *παραβολή* bezeichnet, weil es sich nicht um die Thatsache der *πρώτη σκ.* handelt, in welchem Falle man *παράδειγμα, ὑπόδειγμα* erwarten müßte, sondern um ihren Zweck und ihre Bedeutung, sofern sie keinen selbständigen Wert hat, vielmehr nur (als *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴ ἡ εἰκὼν τῶν πραγμάτων*) vergleichungsweise zur Veranschaulichung der höheren Wirklichkeit dienen soll, wie denn auch diesem ihrem Charakter ihr Kultus entspricht *(καθ' ἣν — προσφέρονται)*. Über den Unterschied vom Typus s. *τύπος, ἀλληγορέω*.

Hebr. 11, 19: *ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο*, wird von einigen *ἐν παραβολῇ* = *παραβόλως*, wie *ἐν ἀληθείᾳ* = *ἀληθῶς*, *ἐν τάχει* = *ταχέως* erklärt, für welches sich nur die Bedeutung kühn, waghalsig, temerario ausu nachweisen läßt, z. B. *παραβόλως διδοὺς αὐτὸν εἰς τοὺς κινδύνους* Polyb. 3, 17, 8; *παραβόλως διεκόμισαν τοὺς ἄνδρας* 1, 20, 14 u. a. St. *παράβολος* daran setzend, wagend; s. Raphel, Bleek zu Hebr. 11, 19. Indes auch wenn das Subst. *παραβολή* in der angeführten Stelle Plut. Arat. 22: *διὰ πολλῶν ἑλιγμῶν καὶ παραβολῶν παραίνοντος πρὸς τὸ τεῖχος* kühnes Wagnis bedeutete — Pape, Wörterb.; Tholuck — und nicht syn. *ἑλιγμός* Abweichungen von der geraden Bahn, analog dem Gebrauch des Wortes vom Kegelschnitt (s. Delitzsch), so würde doch bei dieser Annahme die Hervorhebung des *ἐν παραβολῇ* als eines besonderen Momentes des *ἐκομ.* unerklärt bleiben. Denn, wie Hofmann richtig bemerkt, nicht das Davontragen war ein Wagnis, sondern die Opferung. Als nähere Bestimmung zu *ἐκομ.* kann es ebenso nur in der Bedeutung Gleichnis stehen, wie wenn man es auf *αὐτόν* bezieht, indem nicht bloß gesagt werden soll, daß Abraham den Isaak zurückempfing, sondern als besonderes Hauptmoment des Glaubenslohnes, daß er ihn *ἐν παραβολῇ* zurückempfing. Das Zurückempfangen Isaaks bzw. Isaak — vgl. *γίνεσθαι εἰς παραβολήν* Ps. 69, 12, s. o. — will als Gleichnis angesehen werden und hat eine besondere Bedeutung, — nämlich wie die Ausleger wollen, sofern es eine Bestätigung des Glaubens Abrahams ist, *ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός*; vgl. V. 35, sowie 1 Kön. 17, 23. 2 Kön. 4, 36. Indes, daß diese Errettung Isaaks eine Art Wiederkehr von den Toten war, oder daß sie Abraham die Auferstehung von den Toten verbürgte, entspricht schon dem Satzgefüge nicht, da *ὅθεν* ein Ergebnis des Glaubens an den Gott einleitet, welcher von den Toten erwecken kann. Wenn dies Ergebnis der Zurückempfang Isaaks *ἐν παραβ.* war, so würde das *ἐν παραβ.* mehr als überflüssig sein, wenn es nichts anderes, als die Bestätigung des vorhin beschriebenen Glaubens durch ein geringeres — denn das wäre die *παραβ.* — angeben sollte. Besser und der Anschauung des Hebräerbriefes entsprechender beziehen wir *ἐν παραβολῇ* daher auf die messianische Hoffnung und erklären es in Rücksicht auf den durch diesen Wiederempfang Isaaks veranlaßten Ausdruck des Glaubens und der messianischen Hoffnung Abrahams יהוה יִרְאֶה Gen. 22, 14 und auf die darauffolgende erneuerte Bestätigung der messianischen Verheißung V. 16—18. Denn darin liegt die Bedeutung des Vorgangs, und eben um die eigentümliche Bedeutung desselben handelt es sich in *καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομ.* Sollte freilich gemeint sein, daß die Art und Weise, wie Abraham seinen Sohn wiederbekam, ein Gleichnis der Auferstehung Jesu sei — was ja sachlich richtig ist —, so ist dagegen zu erinnern, daß es hier darauf ankommt, was sie dem Abraham war (vgl. V. 2), nicht was sie im Zusammenhang der ganzen Heilsgeschichte resp. für uns ist. Für Abraham war der wiederempfangene Isaak eine Verbürgung der an ihn geknüpften Verheißung und Hoffnung, so daß die Bedeutung des Vorgangs sofort über die nächstliegende Thatsache — daß er seinen Sohn wieder hatte — hinausging und hinauswies. So wie er jetzt Isaak wieder empfing, so würde ihm auch noch die Erfüllung der Verheißung zuteil werden. Isaak ist für ihn zu einer *παραβολή* geworden (s. o.). Hier ergiebt sich nun leicht der Gedanke an Joh. 8, 56: *Ἀβραάμ ... ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη.*

Βάπτω, **a)** eintauchen. Joh. 13, 26; vgl. Ruth 2, 14. Luc. 16, 24: *βάπτει τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου ὕδατος*, cf. Hom. Il. 5, 6: *λελουμένος ὠκεανοῖο*, und b. Arat. 651. 858. 951: *βάπτειν ὠκεανοῖο, ποταμοῖο*, sonst mit *εἰς* u. *ἐν*. S. Bern

hardy, Synt. 168; Winer 30, 8; Kühner 417, 4, 5. Der Genet. erklärt sich aus dem vollständigeren *βάπτειν τι ἀπό τινος* Ex. 12, 22. Lev. 14, 16. Dan. 4, 30; 5, 21; jedoch nicht zu vgl. Jos. 3, 15: *β. εἰς μέρος τοῦ ὕδατος*. = **b)** durch Eintauchen benetzen. LXX = טבל, welches nur Gen. 37, 31 = *μολύνω*, und 2 Kön. 5, 14 = *βαπτίζω*. — Auch = durch Eintauchen färben, Apok. 19, 13: *ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι*, cf. Hrdt. 7, 67: *εἵματα βεβαμμένα*. Mosch. 1, 29: *τὸ γὰρ πυρὶ πάντα βέβαπται*. Vgl. Gen. 37, 31: *ἐμόλυναν τὸν χιτῶνα τῷ αἵματι* = טבל. Einmal = מחץ Ps. 68, 24. בוא Hoph. Lev. 11, 32. — *Ἐμβάπτειν* Mtth. 26, 23. Marc. 14, 20. (Joh. 13, 26 Lchm.)

Βαπτίζω, Aor. 1 Pass. *ἐβαπτίσθην*. Aor. 1 Med. *ἐβαπτισάμην* nur Act. 22, 16 u. 1 Cor. 10, 2; eintauchen, untertauchen; zweimal bei Plat., sonst nur bei Spät., Plut., Polyb. u. a. Plut. de superst. 166, A: *βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλασσαν*. LXX einmal = טבל 2 Kön. 5, 14: *ἐβαπτίσατο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ἑπτάκις*. Übertragen z. B. Plut. Galb. 21: *ὀφλήμασι βεβαπτισμένος*, vgl. Jes. 21, 4: *ἡ ἀνομία με βαπτίζει* = בָּעַת. Es bezeichnet eigentlich das Eintauchen betreiben, wieder und wieder eintauchen, woraus sich die Wiedergabe von טבל durch *βαπτίζειν* statt durch *βάπτειν* 2 Kön. 5, 14 erklärt.

a) Der eigentümlich neutestamentliche und christliche Gebrauch zur Bezeichnung einer Eintauchung Waschung zu religiösem Zwecke = taufen, Joh. 1, 25: *τί οὖν βαπτίζεις;* (Med. = sich taufen lassen, nicht wie 2 Kön. 5, 14 sich taufen) läßt sich wohl mit Sicherheit auf die levitischen Waschungen zurückzuführen, hebr. רחץ Lev. 14, 8. 9; 15, 5. 6. 7. 8. 10. 11. 16. 18. 21. 22. 27; 17, 15; 15, 13; 16, 4. 24. 28. Num. 19, 7. 19. Ex. 19, 10; 29, 4; 40, 12; wofür LXX = *λούεσθαι*, vgl. Act. 22, 16: *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου*. Denn nach Marc. 7, 4. Luc. 11, 38. Hebr. 9, 10. Sir. 34, 10: *βαπτιζόμενος ἀπὸ νεκροῦ*, sowie Jud. 12, 7: *παρέμεινεν ἐν τῇ παρεμβολῇ ἡμέρας τρεῖς καὶ ἐξεπορεύετο κατὰ νύκτα ... καὶ ἐβαπτίζετο ἐν τῇ παρεμβολῇ ἐπὶ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος* scheint *βαπτίζειν* zur damaligen Zeit der technische Ausdruck für diese Waschungen gewesen zu sein, vgl. Mtth. 15, 2: *νίπτεσθαι*, wofür Marc. 7, 4: *βαπτίζεσθαι*. Vgl. auch 2 Kön. 5, 14: *βαπτίζεσθαι* statt *λούεσθαι* V. 10. (Aus diesen Waschungen ist jedenfalls auch die Proselytentaufe, das der Beschneidung folgende, dem Opfer vorausgehende Reinigungsbad, טְבִילָה, die auch abgesehen von der Frage nach dem Alter derselben nicht den Anknüpfungspunkt für das neutest. *βαπτίζειν* geboten haben kann, erst hervorgegangen. S. Schneckenburger, Über das Alter der jüd. Proselytentaufe, 1828. Winer, Realwörterbuch, Artikel „Proselyten“: „Josephus, Philo, die älteren Targumisten schweigen gänzlich von einer eigentlichen Proselytentaufe, die ebenso wesentlich als die Beschneidung erachtet worden wäre, obschon sie vielfache und naheliegende Veranlassung gefunden hätten, dieselbe zu erwähnen.“ Leyrer in PRE [1] 12, 242. Delitzsch dagegen PRE [2] 12, 297, sowie Lightfoot, Bezschwitz, Edersheim (Life and times of Jesus), Renan, Schürer, Neutest. Zeitgeschichte [2] 2, 569; [3] 3, 129 ff. für das höhere Alter derselben.) Da im nachbiblischen Hebr. diese Waschungen weniger durch das biblische רחץ, als durch טבל, טְבִילָה bezeichnet wurden, wofür *βάπτειν* schon durch die LXX eingebürgert war (s. o.), so erklärt sich die Entstehung dieser Bezeichnung zur Genüge, die Wahl von *βαπτίζειν* statt *βάπτειν* aber dadurch, daß es sich um eine in steter Anwendung stehende Institution, ein Betreiben der Waschungen handelt. Anschließend an die levitischen Waschungen hatte die Weissagung von einer Reinigung des Volkes zur messianischen Zeit geredet, die alle Sünden hinwegnehmen sollte, Jes. 4, 4.

Ez. 36, 25; 37, 23. Sach. 13, 1, vgl. Jes. 1, 16. Diese Reinigung, die levitische sowohl wie die messianische, steht in Zusammenhang mit der Sühne, s. unter *καθαρίζω*, *καθαρισμός*, und bezweckt eine Hinwegnahme des *μίασμα* der Schuld bzw. dessen, worunter der Mensch infolge der Sünde zu leiden hat, was sich als Folge darstellt, vgl. Num. 8, 5—22. Lev. 13, 14. Ex. 19, 14. Auch vgl. 1 Joh. 5, 6: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος κτλ.* Hebr. 10, 22. 23: *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ.* Daraus erklärt sich sowohl, daß das *βαπτίζειν* an und für sich den Juden nichts Unverständliches war, als auch, daß sie es nicht für einem jedem erlaubt hielten, in einer Weise aufzutreten, wie Johannes der Täufer Joh. 1, 25, wenn ihn nicht eine besondere heilsgeschichtliche, göttliche Sendung dazu berechtigte. Denn dies war das Ungewöhnliche, daß Johannes das *βαπτίζειν* an anderen vollzog, daher *ὁ βαπτιστής*, während nach dem Gesetz die Lustrationen von den Betroffenen selbst ausgeübt wurden. Dies war ein Akt, der seinesgleichen etwa nur an Ex. 29, 4; 40, 12. Lev. 8, 6 hatte und notwendig an die betreffenden Weissagungen erinnern mußte, wie denn auch nach dem Zeugnis der Rabbinen (s. Lightfoot, Hor. hebr. zu Joh. 1, 25) entsprechende Erwartungen z. B. von der Zukunft des Elias gehegt wurden. Kimchi zu Sach. 9, 6: „Tradunt Rabbini: Elias purificabit nothos eosque restituet congregationi." Denn die messianische Zeit hat an Stelle der sinnbildlichen die wirkliche Reinigung. Aber wiederum war das Taufen Johannis als symbolischer Akt nicht die Erfüllung, Joh. 1, 21. 31. 33. Daher das Befremden darüber.

So haben wir denn unter *βαπτίζειν* eine Waschung zu verstehen, deren Zweck, wie bei jenen theokratischen Waschungen und Reinigungen, die Entsündigung des Subjektes ist, an welchem sie vollzogen wird, also = von Sünden waschen. Hierfür vgl. Joh. 3, 25 ff., wo die Taufe Jesu sowohl wie Johannis unter den Begriff des *καθαρισμός* befaßt wird. Daher Mtth. 3, 6: *ἐβαπτίζοντο — ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.* Marc. 1, 4: *ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Vgl. Luc. 3, 3. Act. 2, 38: *βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν — εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Act. 22, 16: *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου.* 1 Petr. 3, 21 f. unter *ἐπερώτημα.* Insofern ist nun also auch zwischen dem Taufen Johannis und dem christlichen Taufen kein Unterschied, als beides auf die *ἄφεσις ἁμ.* abzielt. Der Ausdruck *βαπτίζω ὑμᾶς ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν* Mtth. 3, 11 besagt nichts anderes als Marc. 1, 4: *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* und Act. 2, 38: *μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω κτλ.*, s. oben. Denn nicht die *μετάνοια* etwa an Stelle der *ἄφεσις* soll durch die Taufe bewirkt werden, sondern die *ἄφεσις* kann nicht sein ohne *μετάνοια*, wie man ohne dieselbe nicht am Himmelreiche teilnehmen kann, und wie die *μετάνοια* gefordert wird von denen, die zur Taufe kommen, Mtth. 3, 2. 8. Act. 2, 38, so bleibt sie auch der unterscheidende Charakter derer, die getauft sind behufs Erlangung der Vergebung; solche *μετάνοια* zu wirken, ist Johannes aufgetreten *βαπτίζων ἐν ὕδατι*, und der Ausdruck Mtth. 3, 11 ist gewählt statt des anderen *εἰς ἄφεσιν ἁμ.* in Rücksicht auf V. 7. 8. Dennoch aber liegt in diesem Ausdruck ein Unterschied der johanneischen Taufe von der Taufe innerhalb der messianische Gemeinde, in welcher diese *μετάνοια* aufgenommen wird von der *πίστις*. Johannis Taufe wird *κ. ἐ.* als *βάπτισμα μετανοίας* bezeichnet Marc. 1, 4. Luc. 3, 3. Act. 13, 24; 19, 4 und demzufolge würde man die Taufe innerhalb der christlichen Gemeinde *βάπτισμα πίστεως* nennen können, vgl. Act. 19, 4. 5: *Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισε βάπτισμα μετανοίας, τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσι, τοῦτ' ἔστι εἰς τὸν Ἰν. ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰν.* Act. 8, 12. 13

Dieser Unterschied liegt nicht in dem *βαπτίζειν*, welches immer eine Waschung behufs Entsündigung ist, sondern in dem heilsgeschichtlichen Verhältnis desselben zu Jesu Christo. Denn worauf bei dieser Eintauchung oder Waschung Rücksicht genommen wird, darauf kommt es an; Act. 19, 3: *εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; οἱ δὲ εἶπαν· εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα.* V. 5: *ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰυ͞.* 1 Cor. 1, 13: *ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;* V. 15: *ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε.* 10, 2: *πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο,* wozu vgl. Ex. 14, 31: וַיַּאֲמִינוּ בַּיהוָה וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ. Es handelt sich um ein Verhältnis, in welches die zu Taufenden gesetzt werden, wie auch bei *εἰς μετάνοιαν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν* 1 Cor. 12, 13, welche Ausdrücke von den vorhin erwähnten nicht anders sich unterscheiden, als wie das Verhältnis zu einer Person von dem zu einer Sache. Diese Rücksicht ist es, welche *εἰς* überall angiebt, nie das, worin eingetaucht wird, außer Marc. 1, 9. Daß die lokale Bedeutung der Präposition nicht gepreßt werden darf, als wenn nach Analogie von Marc. 1, 9: *ἐβαπτίσθη ὑπὸ Ἰωάννου εἰς τὸν Ἰορδάνην* erklärt werden müßte, erhellt gerade aus den zuletzt angeführten Ausdrücken, namentlich 1 Cor. 10, 2: *πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ.* Mtth. 3, 11: *ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν.* So erklärt sich vollständig Röm. 6, 3. 4: *ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χ͞ν Ἰ͞ν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν· συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον,* wo im zweiten Gliede *εἰς τὸν θάνατον* ebenfalls zu *βαπτίσματος* gehört. Mit *εἰς* verbunden noch Mtth. 28, 19: *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Gal. 3, 27: *ὅσοι εἰς Χ͞ν ἐβαπτίσθητε, Χ͞ν ἐνεδύσασθε.* Act. 8, 16: *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰ͞υ.* Auch die Verbindung *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* Act. 10, 48 bezeichnet nichts anderes, wie *ἐπὶ τῷ ὀν. Ἰ͞υ* Act. 2, 38 beweist; es handelt sich um die Rücksichtnahme, welche in *εἰς* bezüglich des Verhältnisses ausgedrückt wird, in welches die Getauften gesetzt werden, in *ἐπὶ* und *ἐν* bezüglich der Grundlage, auf welche hin die Taufe folgt. Das *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* 1 Cor. 15, 29 ist ein Sich-taufen-lassen der Toten halber; *ὑπέρ* Angabe des Beweggrundes, wie öfter in der Prof.-Gräc. und dem N. T., vgl. Röm. 15, 8. Plat. Conv. 208, D: *ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν.* Es ist nicht gesagt, daß die Taufe den Toten zu gute kommt, was vor allem nicht *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν,* sondern *ὑπὲρ νεκρῶν* heißen müßte, sondern daß die Toten, nämlich sofern die Toten auferstehen werden — denn nur in diesem Sinne ist von denselben die Rede —, Lebenden Veranlassung geben, sich taufen zu lassen, vgl. Act. 17, 32; daß die aus solchem Beweggrunde sich haben taufen lassen, keine Hoffnung haben *(τί ποιήσουσιν)* und eben darum ihre Taufe für sie zwecklos ist *(τί καὶ βαπτίζονται),* wenn überhaupt Tote nicht auferstehen werden. So steht das *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* parallel dem *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν* (V. 30), *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται.* V. 29. 32. Vorstehende Erklärung dieser schwierigen Stelle liegt jedenfalls näher, als die weder durch irgendwelche Andeutung der neutest. Schriften oder der ersten zwei Jahrhunderte gestützte, noch mit den neutest. Aussagen vom Wesen der Taufe und mit der sonstigen kirchlichen Praxis irgendwie vereinbare Annahme Heinricis (in Meyers Kommentar zu 1 Cor., 6. Aufl.): „Es muß in der apostolischen Kirche etwas nicht ganz Ungewöhnliches gewesen sein, daß man sich zum Besten ungetauft, aber schon gläubig Verstorbener noch einmal taufen ließ.“ Selbst die Notizen des Tertull., Epiphan. u. Chrys., daß dieser Brauch bei den Anhängern Cerinths und Marcions sich gefunden habe, dürften bei dem völligen Fehlen früherer Zeugnisse für eine so auffallende Thatsache kaum unbedingt zuverlässig sein, würden aber event. gerade für unsere Stelle diese Erklärung

ausschließen, da sie nur einen vielleicht durch unsere Stelle erst veranlaßten häretischen Brauch bezeugen würden. Gegen Hofmann, welcher ὑπὲρ τῶν ν. mit ποιήσουσιν verbindet und das ὑπὲρ αὐτῶν am Schlusse des 29. Verses zu der folgenden Frage zieht, entscheidet, abgesehen von der Verrenkung des Satzgefüges, daß er νεκροί hier in anderem Sinne als V. 32 ff. nehmen muß.

Übertragen findet sich βαπτίζειν Mtth. 3, 11: βαπτ. ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί gegenüber ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, vgl. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33. Daß nicht die Bedeutung eintauchen, sondern „waschen behufs Entsündigung" übertragen ist, erhellt aus der Gegenüberstellung des ἐν ὑδ. und ἐν πν., wodurch das beiderseitige βαπτίζειν unterschieden wird. Es handelt sich bei Johannes wie bei dem Messias um eine Waschung behufs Entsündigung, welche Johannes vermittelst Wassers, der Messias vermittelst des heiligen Geistes und Feuers vollzieht; vgl. Ez. 36, 25—27. Mal. 3, 2. 3. Jes. 4, 4; 6, 6. 7. (Es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob man ἐν lokal oder instrumental faßt; ersteres, wenn man bei βαπτίζειν im Sinne von taufen die Vorstellung einer Eintauchung, letzteres, wenn man die Vorstellung einer Waschung, Überströmung festhält.) Es wird hier aber nicht die von Christo im Anschluß an Johannes fortgesetzte und weiter von ihm seinen Jüngern aufgetragene Taufe unterschieden von Johannis Taufe, sondern nur gesagt, was des Messias Werk im Verhältnis zu dem des Johannes sei, vgl. Act. 1, 5. Aber es folgt daraus vgl. mit Act. 2, 38, daß die von Christo aufgetragene Taufe, wie sie nicht auf Zukünftiges, sondern Gegenwärtiges hinwies, Act. 19, 4. 5, dies von Johannes in Aussicht gestellte Moment mit der Wassertaufe verband, also eine Taufe ἐν ὕδατι καὶ πνεύματι resp. πυρί ist, vgl. Joh. 3, 5, sowie Mtth. 28, 19 und dazu unter πνεῦμα II, 2, d. Die Taufe Christi ist Symbol und Wirklichkeit zugleich.

b) Bei der Anwendung des Wortes Luc. 12, 50: βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, sowie Marc. 10, 38. 39: τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε wird nicht an den term. techn., sondern an altteſt. Ausdrücke wie Pſ. 69, 2. 3. 15. 16. Pſ. 42, 8; 124, 4. 5; 144, 7. Jes. 43, 2, vgl. Apok. 12, 15, zu denken sein; nicht aber kann die Bedeutung „waschen behufs Entsündigung" zu Grunde gelegt werden gegen Marc. 10, 39, wie Theophyl. zu Mtth. 20, 22 meint: βάπτισμα ὀνομάζει τὸν θάνατον αὐτοῦ, ὡς καθαρτικὸν ὄντα πάντων ἡμῶν. —

Das Aktiv und Passiv findet sich Mtth. 3, 11. 13. 14. 16; 28, 19. Marc. 1, 4. 8; 6, 14; 10, 38. 39; 16, 16. Luc. 3, 16. Joh. 1, 25. 26. 28. 31. 33; 3, 22. 23. 26; 4, 1. 2; 10, 40. Act. 1, 5; 8, 16. 36. 38; 10, 47. 48; 11, 16; 19, 3. 4. Röm. 6, 3. 1 Cor. 1, 13—17; 12, 13. Gal. 3, 27. Das Med. = sich taufen lassen, mit dem Aor. I, sowohl Paſſ. als Med. (vgl. Krüger § 52, 6, 1. 4; vgl. Mtth. 3, 13. 14. Marc. 10, 38. 39; 16, 16. Luc. 11, 38 für die Auffassung, daß in diesem Falle das Medium eigentlich ein mediales Passiv sei und die betreffenden Verba wegen der Verwandtschaft dieser Bedeutung mit der des Passiv zwischen dem passiven und medialen Aorist schwanken; jedoch hat das Med. die Bedeutung sich eintauchen lassen erst im neuteſt. Sprachgebrauch, dagegen 2 Kön. 5, 14: in eintauchen): Act. 22, 16. 1 Cor. 10, 2. Mtth. 3, 6. Marc. 1, 5. 9. Luc. 3, 7. 12. 21; 7, 29. 30; 12, 50. Joh. 3, 23. Act. 2, 38. 41; 8, 12. 13; 16, 15. 33; 18, 8; 22, 16. 1 Cor. 10, 2 (wo Lchm. Tdf.[8] ἐβαπτίσθησαν statt ἐβαπτίσαντο lesen, das Med. [Tr. W.] zu erklären mit Rücksicht auf Ex. 14, 31). 1 Cor. 15, 29.

Βαπτισμός, ὁ, die Waschung, Marc. 7, 4. 8: ποτηρίων κτλ. (V. 8 nicht Tdf. Westc.) s. o. βαπτίζειν. Hebr. 9, 10: διάφοροι βαπτισμοί als Bestandteile

δικαιώματα des alttest. Gesetzes. Hebr. 6, 2: *βαπτισμῶν διδαχή* als Bestandteil des *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χυ λόγος*. Demgemäß ist weniger wahrscheinlich, daß der Verfasser an die christliche Taufe im Unterschiede von den alttest. Lustrationen, als vielmehr an den Unterschied und das Verhältnis der johann. und der christlichen Taufe gedacht habe, welcher Unterschied gerade öfter erörtert werden mußte, vgl. Joh. 3, 25 ff. Act. 18, 25; 19, 3—5. Dazu kommt, daß die neutest. Taufe nicht eigentlich das Gegenbild der levitischen Waschungen, sondern des *ῥαντισμός* ist. *Βαπτισμός* bezeichnet die Handlung, wie sie als Faktum vorliegt, *βάπτισμα* das Resultat der Handlung, daher nur jenes hier geeignet als Bezeichnung der Institution. — Jos. Ant. 18, 5, 2 *βαπτισμός* von der Taufe Johannis. Sonst wie *βάπτισμα*, *βαπτιστῆς*, *βαπτιστήριον* nur der bibl. u. kirchl. Gräc. eigen.

Βάπτισμα, *τὸ*, die (vollzogene) Taufe, d. i. Waschung behufs Entsündigung. **a)** Von der Taufe Johannis *τὸ β. Ἰωάννου* Mtth. 3, 7. Marc. 11, 30. Luc. 7, 29; 20, 4. Act. 1, 22; 18, 25; 19, 3; = *βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης* Act. 10, 37; vgl. 13, 34. Dieselbe wird bezeichnet als *β. μετανοίας* Marc. 1, 4. Act. 13, 23; 19, 4, vollständiger *β. μεταν. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Luc. 3, 3, sofern ihr die *μετάνοια* als Bedingung wie als Resultat ihren eigentümlichen Charakter verlieh, s. *βαπτίζειν*. **b)** Die Taufe auf Christum s. Röm. 6, 4: *β. εἰς τὸν θάνατον Χυ Ιυ*, Taufe in Rücksicht auf den Tod Christi, sofern die Entsündigung erfolgt in Kraft desselben, vgl. 1 Joh. 1, 7: *τὸ αἷμα Ιυ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμ.*, sowie 1 Petr. 1, 2: *ῥαντισμὸς αἵματος Ιυ Χυ*, vgl. Röm. 6, 5. 6, und die Taufe als Waschung behufs Entsündigung demgemäß die Täuflinge in Verbindung setzt mit dem Tode Christi. Col. 2, 12: *συνταφέντες τῷ Χῳ ἐν τῷ βαπτίσματι*, wie Röm. 6, 4: *συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ β. εἰς τὸν θάνατον*. Eph. 4, 5: *ἓν βάπτισμα* aufgezählt unter den die christliche Gemeinschaft konstituierenden Momenten. 1 Petr. 3, 21: *ὃ* (sc. *ὕδωρ*) *καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*, s. unter *ἐπερώτημα*.

Βαπτιστής, *ὁ*, der Täufer = *ὁ βαπτίζων*, wie Tdf. Tr. Westc. Marc. 6, 24 (vgl. V. 14) lesen. Beiname Johannis nach der ihm eigentümlich aufgetragenen und von ihm ausgeübten Funktion Mtth. 21, 25. Marc. 11, 30. Luc. 20, 4. Joh. 1, 33: *ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι*, vgl. V. 25: *τί οὖν βαπτίζεις, εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χς οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης;* Mtth. 3, 1; 11, 11. 12; 14, 2. 8; 16, 14; 17, 13. Marc. 6, 24. 25; 8, 28. Luc. 7, 20 (28 Rec.). 33; 9, 19. S. unter *βαπτίζω*.

Βασιλεύς, *έως*, *ὁ*, König, der die Herrschaft über das Volk hat, von der Wurzel *βα* in *βαίνω* und *λαός* = „Herzog“, Curtius 362, während Kuhn es auf den Stamm *λευ* in *λᾶος*, Stein, zurückführt, wonach es = Steinbetreter, vgl. die altgermanische und keltische Sitte, die aber für griech. Gebiet nicht nachgewiesen werden kann, daß der König sich dem Volke auf einem Steine zeigte. Der *βασιλεύς* ist gesetzmäßiger König, *τύραννος* ursprünglich der sich die Gewalt anmaßt, daher dann der eine Willkürherrschaft führt. Plat. defin. 415, B: *βασιλεὺς ἄρχων κατὰ νόμους ἀνυπεύθυνος*. Xen. Mem. 3, 9, 10: *βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι, οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντας, οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας, οὐδὲ τοὺς βιασαμένους, οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν*. Cf. 4, 6, 12

unter *βασιλεία*. — 1 Petr. 2, 13: *ὑποτάγητε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι*, vgl. 1 Tim. 2, 2. Joh. 19, 15: *οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα*, vgl. Act. 17, 7. LXX = מֶלֶךְ, zuweilen = מַלְכוּת, מְלוּכָה, מַמְלָכָה, מַמְלָכוּת, sehr selten = מֹשֵׁל, נָגִיד, נָדִיב, נָשִׂיא, קָצִין, שַׂר, מחוֹקֵק. Daher **a)** Benennung eines jeden, der im Besitze einer Herrschaft ist, sowohl des römischen Kaisers 1 Petr. 2, 13. 1 Tim. 2, 2, als z. B. der Tetrarchen (Luc. 3, 1) Mtth. 2, 1. Act. 25, 13; des Aretas von Arabien 2 Cor. 11, 32. — Vgl. Hebr. 7, 1; 11, 23. 27. Apok. 1, 5; 9, 11. Es wird nun **b)** Gott als *μέγας βασιλεύς* bezeichnet Mtth. 5, 33. Ps. 48, 3, sofern das Gebiet seiner Herrschaft alles, Welt und Zeit, umschließt Ps. 103, 19. Sap. 6, 5; vgl. 1 Tim. 1, 17: *ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων*. Tob. 13, 6: *εὐλογήσατε τὸν κύριον τῆς δικαιοσύνης καὶ ὑψώσατε τὸν βασιλέα τῶν αἰώνων*, V. 10. Vgl. Hebr. 1, 2; 11, 3 f. u. *αἰών*. 1 Tim. 6, 15: *ὁ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων*. Apok. 15, 3: *β. τῶν ἐθνῶν*, vgl. Ps. 47, 9. In diesem Sinne der Machtstellung, die ihm eignet und die er ausübt, wird Gott mehrfach im A. T. als König bezeichnet, Ex. 15, 18. 2 Kön. 19, 15. Jer. 10, 7. 10, und oft in den Psalmen, namentlich Ps. 93—99, wobei jedoch auf ein zwiefaches Rücksicht zu nehmen ist, nämlich daß der Heilszukunft die Offenbarung wie die Anerkennung dieser seiner allgemeinen Herrschaft aufbehalten ist, Sach. 14, 9. 16. Jes. 2, und daß dieselbe in den Gerichten über die Feinde und Bedränger seines Volkes zur Erscheinung kommt, vgl. Apok. 11, 17: *εἴληφας τὴν δύναμίν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας κτλ.* Denn an erster Stelle ist Gott König in seinem Verhältnis zu Israel, Deut. 33, 5: וַיְהִי בִישֻׁרוּן מֶלֶךְ, und zwar nicht bloß als der machtvoll über Israel waltet und zu sagen hat, Num. 23, 21. 1 Sam. 8, 7; 12, 12. Richt. 8, 23. Ps. 10, 16; 24, 7; 48, 3; 68, 25, sondern sofern die Übermacht Jhvhs über die ganze Welt die Übermacht dessen ist, welcher König Israels ist, Jes. 24, 21—23; 33, 22; 35, 4. Ps. 74, 12; vgl. Dan. 6, 26. 27, und zwar so, daß er richtend in Gerechtigkeit Israel Recht und damit Heil und Frieden verschafft, Jes. 35, 4; 40, 10ff.; 41, 21; 43, 15; 44, 6. Lev. 25, 23; 26, 11. 12. Deut. 7, 6; 14, 2. Ps. 44, 5; 89, 19; 93—99; 103, 6. 19, und so seinen Heilsratschluß verwirklicht (Ex. 15, 18 und namentlich Jes. 52, 7) durch machtvoll heilsmäßiges Walten, durch welches er sein erwähltes Volk an sich gebunden hat und bindet, von sich abhängig und sich unterthänig macht, ja schließlich einen ganz anderen Weltzustand als den bisherigen schafft, Jes. 2. Mich. 4. Vgl. 1 Cor. 15, 24—28. Dan. 2, 35. 45. Dieses Verhältnis zu Israel, begründet durch die Erwählung und bethätigt durch die Führungen des Volkes, bildet den Ausgangspunkt der Vorstellung von dem Königtum Gottes über die ganze Welt, und zwar so, daß das richterliche Walten Gottes in Gerechtigkeit zu gunsten seines Volkes im Vordergrunde steht, dessen schließliches Ergebnis naturgemäß das Königtum Gottes über die ganze Welt ist, Sach. 14, 9. Denn indem Gott sein Volk richtet und dadurch rette[t] erweist er sich als der ganzen Welt mächtig. Die Behauptung Diestels, daß Jhvh[s] Königtum sehr selten im A. T. auf seine theokratische Stellung zu Israel, vorwiegen[d] auf seine Weltherrschaft bezogen werde, ist falsch; das gerade Gegenteil ist richtig, w[ie] auch Wellhausen, H. Schultz und Oehler anerkennen. Israels König ist Jhvh un[d] Israels König ist aller Welt mächtig. Auch in den Apokr. wird Gott nicht bloß na[ch] seinem allgemeinen Weltverhältnis (Schürer, s. u. *βασιλεία*) König genannt, sondern se[in] besonderes Verhältnis zu Israel steht immer noch im Vordergrunde 2 Mcc. 1, 24. 2[5]: *ὁ μόνος βασιλεὺς καὶ χρηστός, ὁ μόνος δίκαιος, ὁ διασώζων τὸν Ἰσραὴλ ἐκ παντ[ὸς] κακοῦ κτλ.* 3 Mcc. 2, 9. 13; 6, 2 vgl. V. 3. Tob. 13, 15 f. Nur wird seine Ob

hoheit über die ganze Welt abstrakter gefaßt, entsprechend der auch in anderen Punkten wahrzunehmenden Verallgemeinerung und Abschwächung der spezifisch israelitischen Begriffe (vgl. unter *πρόνοια, πατήρ*). So 2 Mcc. 7, 9: *β. τ. κόσμου*. Jud. 9, 12: *πάσης κτίσεως*. 2 Mcc. 1, 24: *ὁ πάντων κτίστης — ὁ μόνος βασιλεύς* (Weltschöpfer und Weltregierer), vgl. Sir. 50, 15: *παμβασιλεύς*. 3 Mcc. 6, 2: *βασιλεῦ μεγαλοκράτωρ, ὕψιστε παντοκράτωρ θεέ, τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν ἐν οἰκτιρμοῖς κτίσιν*. Der Zusatz *τοῦ οὐρανοῦ* Tob. 13, 7. 11 soll nur die thatsächliche höchste Gewalt kennzeichnen, wie *τῶν αἰώνων* V. 6. 10 die Unveränderlichkeit; vgl. 3 Mcc. 2, 2: *βασιλεῦ τῶν οὐρ. καὶ δέσποτα πάσης κτίσεως*, sowie *β. τῶν βασιλέων* 2 Mcc. 13, 4. 3 Mcc. 5, 35. Sonst noch Sir. 51, 1. Die Anschauung Diestels steht der der Apokr. näher als der des A. T.

Ferner wird **c)** Jesus als Messias als *βασιλεύς* bezeichnet, und zwar zunächst *β. τῶν Ἰουδ.* Mtth. 2, 2. Marc. 15, 2. 9. 18. 26. Luc. 23, 3. 37. 38. Joh. 18, 39; 19, 3. 14. 15. 19. 21. *ὁ β. τοῦ Ἰσραήλ* Marc. 15, 32. Joh. 1, 50; 12, 13. Vgl. Luc. 1, 32. 33: *δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος*. Dies im Anschluß an Weissagungen wie Jes. 9, 6. 7. Dan. 7, 14. Ez. 34, 23; 37, 24. 25. Jer. 33, 15. Sach. 9, 9; vgl. Mtth. 21, 5. Joh. 12, 15. Daher *Χριστὸς βασιλεύς* Luc. 23, 2. *ὁ ἐρχόμενος βασιλεύς* Luc. 19, 38; vgl. Joh. 18, 37: *βασιλεύς εἰμι ἐγώ* V. 36: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*. Der Messias ist König, sofern er Gottes Heilswillen an seinem Volke und schließlich an der Welt auszuführen berufen und gesendet ist, also als Stellvertreter Gottes, als welcher er das rettende Gericht der Gerechtigkeit Gottes an seinem Volke bzw. an denen ausführt, die an ihn glauben, Mtth. 25, 31. Jer. 33, 15. 16. Ez. 34, 23; vgl. 1 Cor. 15, 24: *εἶτα τὸ τέλος ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν κτλ.* Daher seine *βασιλεία* nicht eine solche, wie sie dem gegenwärtigen Weltzustande angehört oder demselben gemäß sich darstellt, und, soweit sie in die Gegenwart hineinreicht (Luc. 17, 21; 11, 20), zur zukünftigen Erscheinung sich verhält wie der Messias als des Menschen Sohn auf Erden zu demselben *καθημένῳ ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ*, als welchem dann das Prädikat *ὁ βασιλεύς* selbstverständlich eignet Mtth. 24, 34. 40. — Apok. 17, 14; 19, 16 wird er *βασιλεὺς βασιλέων, κύριος κυρίων* genannt nicht zur bloßen Bezeichnung seiner Gewalt (1, 5: *ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*), sondern als der den Sieg behält über alle entgegenstehenden Gewalten, vgl. Apok. 11, 17: *εἴληφας τὴ δύναμίν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας*. 17, 12. Dan. 7, 14; 2, 35. 45. 1 Cor. 15, 25: *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρις οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*. Vgl. H. Cremer, Paulin. Rechtfertigungslehre, S. 187 ff. 224 ff. 256 ff.

Apok. 1, 6 ist nach überwiegender Bezeugung *ἐποίησεν ὑμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ* statt *βασιλεῖς κτλ.* zu lesen; ebenso lesen Lchm. Tdf. Tr. W. 5, 10: *ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς*, wogegen der Vatic. *βασιλεῖς* — wohl hervorgegangen aus dem folgenden *καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*, aber unmöglich wegen des voraufgehenden *τῷ θεῷ ὑμῶν* (welches freilich der Alex. ausläßt, aber doch *βασιλείαν* liest). Sollte *βασιλεῖς* gelesen werden, so wäre zu vgl. Apok. 20, 4. 6; 22, 5. Dan. 7, 27. Gen. 12, 3; 18, 18. Jac. 1, 18.

***Βασίλειος**, ον*, königlich, dem Könige eigen, für den König bestimmt oder passend, z. B. *θρόνος, πορφύρα* vgl. Sap. 18, 15. 3 Mcc. 3, 28. 4 Mcc. 3, 8. Das Neutr. im Singular (Xen.) und Plural (Luc. 7, 25) = der königliche Palast. — 1 Petr.

2, 9 ist *βασίλειον ἱεράτευμα* der den LXX entnommene Ausdruck für מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים Ex. 19, 6, wiederholt von den LXX Ex. 23, 22. Hier liegt vgl. mit Apok. 20, 4. 6 die Erklärung: „ein mit königlicher Würde bekleidetes Priestertum" nahe. Dagegen spräche nicht die Bedeutung des Adj. *βασίλειος*, vgl. z. B. Hdt. 1, 35: *ἀνὴρ γένεος τοῦ βασιληΐου*. Daß die LXX es so gemeint haben, dürfte sich aus der Paraphrase des Onkelos und der beiden jerusalem. Targ. מַלְכִּין כָּהֲנִין, sowie aus 2 Mcc. 2, 17 ergeben: *ὁ δὲ θεὸς ὁ σώσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ καὶ ἀποδοὺς τὴν κληρονομίαν πᾶσι καὶ τὸ βασίλειον καὶ τὸ ἱεράτευμα καὶ τὸν ἁγιασμὸν καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου*, vgl. Grimm u. Keil z. d. St., sowie *τὸ βασίλειον* 1 Chron. 28, 4. 1 Kön. 14, 8. Freilich entspricht diese Auffassung nicht dem hebr. Text, in welchem Israel als das Volk bezeichnet wird, dessen König Gott ist (vgl. *βασιλεύς*; מַמְלָכָה in diesem Sinne 1 Kön. 18, 10), und welches näher als ein Volk von Priestern bestimmt wird, vgl. Apok. 1, 6, so daß diese Eigenschaft des Volkes die Herrlichkeit des Reiches ausmacht, welches Gott sich gründet. Es dürfte aber ebenso schwer sein, den griech. Ausdruck eben dahin zu verstehen, als ihn mit Weiß dahin abzuschwächen, daß er eine königliche Priesterschaft bezeichnet, wie man sonst von königlicher Dienerschaft rede (ähnlich Huther). Daß die eigentümliche Würde der Priesterschaft bezeichnet sein soll, erhellt aus dem *βασιλεύσουσιν* Apok. 5, 10 unzweideutig, wenn gleich an dieser Stelle ebenso wie 1, 6 der hebr. Grundtext richtiger verstanden ist.

Βασιλικός, ή, όν, in der Prof.-Gräc. oft bei Hrdn., sonst aber nicht so häufig wie *βασίλειος*, in der bibl. Gräc. häufiger, im N. T. aber auch nur selten. **a)** königlich, dem Könige eigen, Act. 12, 20: *βασιλική* sc. *χώρα*. Vgl. Esth. 2, 23; 8, 13. 15 u. ö. So von königlichen Beamten, z. B. *β. οἰκονόμοι*, auch absolut Joh. 4, 26. 29, wie öfter bei Plut., Polyb.; bei Jos. namentlich von Offizieren; **b)** einem Könige angemessen, von königlicher Würde, Act. 12, 21: *ἐσθὴς βασ.* Hierher wird Jac. 2, 8 gerechnet: *νόμος βασ.*, ein Gesetz von königlicher Würde d. i. ein Gebot, welches wie ein König alles unter sich befaßt, also = *ἐντολὴ μεγάλη καὶ πρώτη* Mtth. 22, 38, unter Vergleichung von Gal. 5, 14. Röm. 13, 8. So Plat. Min. 317, C: *τὸ ὀρθὸν νόμος ἐστὶ βασιλικός*. Indes scheint eine Rückbeziehung auf die *βασιλεία* V. 5 näher zu liegen, so daß *βασιλικός* hier wie *ἐντολαὶ βασ.* 2 Mcc. 3, 13; 4, 25 die hinter dem Gebot stehende Auktorität hervortreten läßt, vgl. Dan. 3, 22: *τὸ ῥῆμα τοῦ βασιλέως ὑπερίσχυσεν*. Dies wird bestätigt durch Esth. 1, 19: *εἰ οὖν δοκεῖ τῷ βασιλεῖ, προσταξάτω βασιλικόν* (דְּבַר־מַלְכוּת) *καὶ γραφήτω κατὰ τοὺς νόμους Μήδων καὶ Περσῶν*, wo also *βασ.* eine königliche Verordnung bezeichnet. *Νόμος βασιλικός* bei Hrdt. 2, 14, 2: *νόμῳ βασιλικῷ καλλιερήσας* heißt: nach der für Könige geltenden Weise, more imperatorio, und ist also nicht zu vergleichen.

Βασιλεία, ἡ, Königtum, sowohl Bezeichnung der Würde, Gewalt und Regierungsform, als, namentlich bei Späteren, des Gebietes, welches einem *βασιλεύς* untersteht, also sowohl Königtum im sprachgebräuchlichen Sinne des Wortes, wie Königreich. Das deutsche „Königtum", welches sich erst seit dem 18. Jahrh. findet und durch den Gegensatz zur französischen Revolution in Gebrauch gekommen zu sein scheint (Hildebrand in Grimms deutsch. Wörterb.), wird nur von der Würde und Regierungsform gebraucht, würde aber nach Analogie von Kaisertum, Herzogtum u. s. w. auch das Reich bezeichnen können, in welchem Sinne es sich auch im Angelsächsischen, Altnordischen, Englischen, Dänischen u. s. w. findet und im Plur. „Königtümer" nicht zu sehr befremden würde. Ursprünglich bezeichnet die Endung -tum Stand und Würde, erst davon

abgeleitet ist die Übertragung auf das Gebiet in verschiedenem Sinne, so daß also hier dieselbe Erscheinung vorliegt, wie bei *βασιλεία*. Zum Verständnis des Gebrauchs von *βασιλεία* in diesem zwiefachen Sinne fast unmittelbar nebeneinander wie Apok. 17, 12. 17 wird es dienlich sein, sich dies zu vergegenwärtigen. Suid.: *τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ἔθνος βασιλευόμενον*. Xen. Mem. 4, 6, 12: *βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε. τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα.*

a) Bezeichnung der Würde und Gewalt ist es bei den LXX überall, wo es dem hebr. מַלְכוּת entspricht, z. B. 1 Sam. 10, 16. 25; 11, 14. 2 Sam. 12, 26: *ἡ πόλις τῆς βασιλείας*. 1 Kön. 1, 46: *θρόνος τῆς β.* 2, 15. 22. Jes. 62, 3: *διάδημα β.* Ez. 17, 13: *τὸ σπέρμα τῆς β.* Dan. 1, 3. Ps. 22, 29: *τοῦ κυρίου ἡ β.* Obadj. 21: *ἔσται τῷ κυρίῳ ἡ β.* Ebenso wo es dem Inf. מלך entspricht bei Zeitbestimmungen, z. B. *ἐν τῷ ὀγδόῳ ἔτει τῆς β.* 2 Kön. 24, 12; 25, 1. 27 u. ö., sowie für das Concr. מֶלֶךְ 1 Kön. 11, 14: *ἐκ τοῦ σπέρματος τῆς β.* 2 Chron. 12, 2; 13, 1. Dagegen = מַלְכוּת steht es sowohl in der Bedeutung Königtum, als Königreich, in ersterer 1 Sam. 20, 31; 24, 21: *ἡ β. Ἰσρ.*, die Herrschaft über Israel, vgl. 1 Chron. 28, 5: *καθίσαι αὐτὸν ἐπὶ θρόνου βασιλείας κυρίου ἐπὶ Ἰσρ.* 1 Sam. 28, 17. 2 Sam. 3, 10 u. ö. Ps. 45, 7: *ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασ. σου.* 103, 9: *ἡ βασ. αὐτοῦ πάντων δεσπόζει.* Ps. 145, 11. 12. 13 parallel *δεσποτεία* und *δυναστεία* (dies die einzigen Stellen der Ps., in denen מַלְכוּת sich findet). Dan. 3, 33 parallel *ἐξουσία*, überhaupt öfter bei Dan., welcher besonders häufig מַלְכוּת (dagegen gar nicht מַמְלָכָה) gebraucht, in der Bedeutung Königtum 4, 14. 22. 31. 33; 5, 18. 21; 7, 14. 27. Selten entspricht *βασ.* in dieser Bedeutung מַמְלָכָה, wie 1 Sam. 13, 13. 14. 1 Kön. 9, 5; 11, 11. 13 parallel *σκῆπτρον*, nie in den Ps. u. Proph., wo ממלכה stets = Reich.

Im N. T. ist *βασιλεία* in dieser Bedeutung selten, am häufigsten noch, wenn auch nicht regelmäßig, in der Apokalypse, vgl. 12, 10; 17, 18: *ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς.* Ebenso 17, 17: *δοῦναι τὴν βασ. αὐτῶν τῷ θηρίῳ.* 11, 15: *ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Außer an diesen Stellen noch 1 Cor. 15, 24: *ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ.* Luc. 1, 33: *τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.* 23, 42: *ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.* Mtth. 16, 28: *ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασ. αὐτοῦ*, wozu Meyer passend auf Plat. Rep. 6, 499, B verweist: *τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις ὄντων.* Dagegen würde nicht sprechen, daß bei Mtth. *βασιλεία* nie in dieser Bedeutung stehe und 13, 41 die *βασ. τῶν οὐρ.* auch das Reich Christi bezeichnen werde (Weiß), da bei Luc. außer 23, 42 auch nur 1, 33 für diese Bedeutung übrig bleibt; dafür aber würde man verweisen dürfen auf 25, 31: *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱ. τ. ἀ. ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ ... τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ*, sowie auf die Form des Ausspruchs bei Marc. u. Luc., wo nicht Reich Gottes statt Reich Christi steht, sondern das Kommen des Reiches Gottes identisch ist mit dem Kommen Christi als König. Indes muß zugegeben werden, daß der konstante Gebrauch von *βασ.* = Reich in dem Ausdruck *βασ. τοῦ θεοῦ* es doch nicht unwahrscheinlich macht, daß Mtth. 16, 28 die *βασ. τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρ.* eben diese *βασ.* nur mit anderem gen. poss. bezeichnet, vgl. Mtth. 16, 20. 21 mit Marc. 9, 1 sowie Mtth. 20, 21 u. Luc. 13, 29. 30 mit Luc. 22, 29. 30. Dann aber wird auch wahrscheinlich, daß Luc. 23, 42, in demselben Sinne gemeint ist, wie Luc. 22, 30, und dann erübrigen für *βασ.* im Sinne von Herrschaft, Königtum nur die Stellen der Apok., sowie 1 Cor. 15, 24 u. Luc. 1, 33, so daß der Sprach-

gebrauch der Evangelien in den Reden Christi ein durchaus gleichmäßiger ist. Denn Joh. 18, 36: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* bezeichnet *βασιλεία* nicht Königtum (Hofmann, Weiß), vgl. 19, 11.

b) Königreich, Reich; so bei den LXX = מַלְכוּת (s. o.) und namentlich = מַמְלָכָה, jedoch nirgend im theokratischen Sinne; das Citat bei Trommius 1 Chron. 29, 11 ist falsch; dem לְךָ יהוה הַמַּמְלָכָה daselbst — der einzigen Stelle, an welcher Gott ממלכה beigelegt wird, wofür sonst immer מַלְכוּת — wird die Übersetzung der LXX nicht gerecht. — Im N. T. Mtth. 4, 8. Luc. 4, 5: *ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασ. τῆς οἰκουμένης, τοῦ κόσμου.* Mtth. 12, 25: *πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα ... πᾶσα πόλις ἢ οἰκία.* V. 26: *ἡ βασ. τοῦ σατανᾶ*, vgl. Marc. 3, 24. Luc. 11, 17. 18. — Mtth. 24, 7: *ἐγερθήσεται βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν.* Marc. 6, 23; 13, 8. Luc. 19, 12. 15; 21, 10. Act. 1, 6. Marc. 11, 10. Hebr. 11, 23. Dem N. T. eigentümlich ist der Ausdruck *ἡ βασ. τοῦ θεοῦ* (gegenüber *τοῦ σατανᾶ* Mtth. 12, 26. 28), hauptsächlich bei Marc. und Luc., in den übrigen Schriften außer Mtth. nur Joh. 3, 3. 5. Act. 1, 3; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31. Röm. 14, 17. 1 Cor. 4, 20; 6, 9. 10; 15, 50. Gal. 5, 21. Col. 4, 11. 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 1, 5. 2 Tim. 4, 1. 18, wofür bei Mtth. *ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν*, dagegen *τοῦ θεοῦ* nur 12, 28; 19, 24; 21, 31. 43; vgl. 6, 10: *τοῦ πατρὸς ἡμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρ.* sowie 13, 43; 26, 29. Luc. 11, 2; absolut *ἡ βασ.* Mtth. 8, 12; 9, 35; 13, 19. 38; 24, 13. Luc. 12, 32 (Mtth. 6, 33 liest Tdf.[8] nach dem Sin. *ζητεῖτε τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*, Tr. *τοῦ θεοῦ*, Lchm. nach dem Vat. *τὴν δικ. καὶ τὴν βασ. αὐτοῦ*). Über *βασ. τοῦ Xυ* s. u. Daß *βασ.* in diesem Ausdruck = Reich, ergiebt sich aus den Verbindungen *ζητεῖν, κληρονομεῖν τὴν βασ. τ. θ.* u. a.; s. unten.

Nach der Art, wie diese Bezeichnungen von vornherein als keiner Erläuterung bedürftig und unmißverständlich auftreten (vgl. Mtth. 3, 2; 4, 17; 5, 3. Marc. 1, 15. Joh. 3, 3. 5), muß die Vermutung entstehen, daß dieselben und zwar *ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν* ebenso wie *ἡ βασ. τοῦ θεοῦ* gerade wie *αἰὼν οὗτος, μέλλων* aus der Sprache des religiösen Gemeinlebens und der Schule aufgenommen seien, welche Vermutung durch Luc. 17, 20 entschieden bestätigt wird, wenn man nicht die Frage der Pharisäer: *πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* entweder im Widerspruch mit ihrem sonstigen Verhalten als einen Erfolg der Wirksamkeit Christi oder im Widerspruch mit ihren messianischen Erwartungen als nicht ernst gemeint auffassen will. Freilich ist der Ausdruck im messianischen Sinne in der rabbinischen Litteratur sehr ungewöhnlich, am ungewöhnlichsten der Ausdruck *βασ. τ. οὐρ.* Öfter zwar ist von der מַלְכוּת שָׁמַיִם die Rede, jedoch nicht = Reich des Himmels, sondern Herrschaft des Himmels d. i. Gottes (שמים als Bezeichnung Gottes, s. u.), und dies nicht im messianischen Sinne, sondern = Oberhoheit, Alleinherrschaft Gottes, vgl. Berach. II, 2: „warum betet man שְׁמַע (Deut. 6, 4—9) vor וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ (Deut. 11, 13—21)? Nur damit man erst das Joch der Herrschaft des Himmels auf sich nehme, und nachher erst das Joch der Gebote“. Die Formel קַבֵּל עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם, das Joch der Herrschaft des Himmels auf sich nehmen, ist Bezeichnung der Gottesfurcht, vgl. die babylon. Gemarah zu Berach. II, f. 13, 2: „wenn jemand die Hand vor das Angesicht bringt (um zu beten), dann nimmt er das Joch der Herrschaft des Himmels auf sich“. Ferner die Erklärung im Buche Sohar zu Exod., Fol. 39, Col. 154: „was ist das ‚mit Furcht‘ (Ps. 2, 11: dienet dem HErrn mit Furcht)? dasselbe, was anderwärts gesagt wird (Ps. 111, 10): die Furcht des HErrn ist der Weisheit Anfang, und dies ist die Herrschaft des Himmels“. Auch *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* in den Apokr. und Pseudepigraphen (Tob. 13, 1. Sap. 6, 5; 10, 10. Cant. tr. puer. 30, Psalt. Sal. 17, 4), steht in demselben

Sinne. Bisher kannte man keine Stelle, in der der Ausdruck מלכות שמים etwas anderes besagte, so daß noch Schürer, in der Abhandlung „der Begriff des Himmelreichs aus jüdischen Quellen erläutert“ (in den Jahrbb. f. prot. Theol. 1876, 1, 166 ff.) sagt, in der Bedeutung Reich Gottes im messianischen Sinne scheine der Ausdruck מלכות שמים in der rabbinischen Litteratur nicht vorzukommen. Neuerdings bringt aber Levy in seinem neuhebr. u. chald. Wörterb. über die Talmudim und Midraschim eine Stelle bei, in der es = Reich Gottes im messianischen Sinne steht, Cantic. rabba s. v. תאנה f. 15[b] zu Hohel. 2, 12: „Gekommen ist die Zeit Israels, daß es erlöst werde; gekommen ist die Zeit der Vorhaut, daß sie abgeschnitten werde (nämlich durch Josua); gekommen ist die Zeit des Reiches der Kuthim d. i. der Römer, daß es vertilgt werde; gekommen ist die Zeit der מלכות שמים, des Himmelreichs, daß es sich offenbare, הִגִּיעַ זְמַנָּהּ שֶׁל מַלְכוּת שָׁמַיִם שֶׁתִּגָּלֶה“ (vgl. Delitzsch, Hebr. Übers. des N. T. Mtth. 3, 2: מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם הִגִּיעָה. Zwar stammt dieser Midrasch wohl erst aus dem 9. Jahrh., doch ist der Inhalt älter und geht wahrscheinlich auf R. Akiba und seine Zeit zurück. Cf. Pesikta ed. Buber 51[a]: „gekommen ist die Zeit der מלכות הרשעה, daß sie ausgerottet werde aus der Welt; gekommen ist die Zeit der מלכות שמים, daß sie geoffenbart werde“. Dazu kommt einige Male — freilich ebenfalls sehr selten — in den Targumim der Ausdruck מַלְכוּתָא דַיי u. מַלְכוּתָא דֶאֱלָהָא, ersterer Targ. Jon. Mich. 4, 7: יִתְגְּלֵי מַלְכוּתָא דַיי עֲלֵיהוֹן „es offenbart sich das Königtum Jhvhs über ihnen“, letzterer Targ. Jon. Jes. 40, 9: אִתְגְּלִיאַת מַלְכוּתָא דֶאֱלָהֲכוֹן „geoffenbaret hat sich das Reich eures Gottes“, also beide Male nicht = מלכות שמים in dem allgemeinen Sinne von Regierung, Oberhoheit Gottes, wie *βασιλεὺς τοῦ οὐρ., τῶν οὐρ.* in den Apokr. Tob. 13, 7. 11. 3 Mcc. 2, 2, sondern im messianischen Sinne; die letztere Stelle von besonderer Wichtigkeit für die Aufnahme des messianischen Reichsbegriffs durch Johannes den Täufer Mtth. 3, 2. Ferner vergleiche die Bitte in dem unverkennbar messianischen Kaddischgebet, welches in seiner einfachen Form bis ins 2. Jahrh. zu verfolgen ist, wahrscheinlich aber noch älter sein dürfte: יַמְלִיךְ מַלְכוּתֵיהּ בַּעֲגָלָא וּבִזְמַן קָרִיב „er wolle sein Reich herbeiführen bald und in naher Zeit“ (in der Gebetsordnung des Maimonides noch mit dem Zusatz: וְיַצְמַח פּוּרְקָנֵיהּ וִיקָרֵיב מְשִׁיחֵיהּ וְיִפְרֹק עַמֵּיהּ „und aufsprossen lassen seine Erlösung und kommen lassen seinen Gesalbten und erlösen sein Volk“). Dazu vgl. noch Orac. Sibyll. III, 56 sqq.: *τότε δὴ βασιλεία μεγίστη Ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ’ ἀνθρώποισι φανεῖται.* v. 286: *καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα* — ein Orakel, welches nach Friedlieb, Die sibyll. Weissagungen, S. XXVI, um die Zeit nicht lange vor der Schlacht bei Actium von einem Juden verfaßt ist. — Daß also der Ausdruck in der Sprache der Schule und des religiösen Gemeinlebens sich findet, ist unzweifelhaft, und damit fällt die Annahme, daß Jesus selbst diesen Ausdruck geprägt habe. Denn so unzulässig es ist, den Gebrauch desselben in der Synagoge auf christliche Einflüsse zurückzuführen, so undenkbar ist es, daß gleichzeitig auf beiden Seiten unabhängig voneinander der Ausdruck sich gebildet haben sollte. Es bleibt nur die Schwierigkeit noch zu lösen, daß die Bezeichnung im messianischen Sinne in dem Schrifttum der Synagoge so überaus selten ist. Indes auch diese Schwierigkeit schwindet, wenn man die Reaktion des Pharisäertums gegen die vorher gerade von ihm gepflegte messianische Hoffnung in Anschlag bringt, vgl. Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer, S. 22 ff.; Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud II, Art. „Messias“, S. 760 ff. Daß diese Reaktion „gegen die Schriftdeutungen der messianischen Sekten“ dazu führte, gerade den Ausdruck fast völlig auszumerzen, welcher das Schibboleth des Christentums war, ist ebenso interessant als leicht verständlich. Zu den übriggebliebenen Spuren kommen noch einige andere in der pseudepigraphischen Litteratur. So

Assumpt. Mos. 10: et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius et tunc zabulus (i. e. diabolus) finem habebit et tristitia cum eo abducetur. Orac. Sibyll. 3. 47—50 s. o. Ein anderes früher anzusetzendes Stück desselben Buchs (3, 766. 767) sagt, daß Gott aufrichten würde *βασιλήϊον εἰς αἰῶνας πάντας ἐπ' ἀνθρώπους*. (Psalter. Sal. 17, 4 ist zwar die *βασ. τ. ϑ.* der Grund und erst in zweiter Linie Objekt der messianischen Hoffnung, steht aber im Sinne von Herrschaft Gottes, nicht Reich Gottes). Vgl. Schürer, Neutest. Zeitgesch. [2] 2, 453 ff.; [3] 2, 538 f.

Wenn so die Aufnahme dieser zusammenfassenden Bezeichnung des Objektes der messianischen Hoffnung, und zwar beider Bezeichnungen, aus der Sprache des religiösen Lebens und der Schule unzweifelhaft ist, so ist die von Weiß zu Gunsten seiner Evangelienhypothese aufgestellte Ansicht schlechterdings hinfällig, daß die Bezeichnung *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* statt *τοῦ ϑεοῦ* bei Mtth. von dem Evangelisten selbst erst gebildet sei, als die ihr zu Grunde liegen sollende Vorstellung sich gebildet habe, nämlich „als mit dem Falle Jerusalems die Hoffnung auf eine irdische Vollendung der Theokratie in Israel bereits aufgegeben war“. Dieser Ausdruck soll nämlich die Vorstellung einschließen, „daß die Heilsvollendung oder das vollendete Gottesreich sich erst im Himmel verwirkliche“ (Weiß, Neutest. Theol., S. 593). Dies stimmt zwar mit den Ansichten etlicher Rabbinen von der messianischen Hoffnung überein (s. Hamburger a. a. O. I, unter „Theokratie“) aber nicht mit der Bedeutung, die der Ausdruck bei Mtth. wirklich hat und welche die gerade entgegengesetzte ist. Vielmehr gilt für den Sinn dieser Bezeichnung, was Wellhausen a. a. O., S. 23 außerordentlich zutreffend sagt: „der Grundbegriff der messianischen Hoffnung ist der der Malkuth ... Name und Begriff derselben ist ein antithetischer und erst entstanden im Gegensatze zu der irdischen Malkuth. Die letztere beherrscht vor der Hand die Welt, ihr Gegensatz ist noch nicht erschienen, sondern befindet sich wie alle Güter der Hoffnung annoch im Himmel“. Keine Stelle bei Mtth. berechtigt zu der Auffassung, daß auch jetzt noch oder jetzt wieder das Reich als ein rein jenseitiges und zukünftiges vorgestellt werde, wenn es auch trotz seiner Gegenwart noch eine Zukunft hat. Es wird von der *βασ. τῶν οὐρ.* bei Mtth. nicht anders geredet, als von der *βασ. τοῦ ϑεοῦ* bei Marc. und Luc., und wie wenig sie als rein jenseitig gedacht ist, zeigt Mtth. 5, 3 vgl. mit V. 4. Überdies ist diese Ansicht auch schon deshalb durchaus irrig, weil ja nachweisbar wenigstens der Ausdruck תלכות שמים eine hervorragende Stellung — wenn auch in anderem Sinne — im jüdischen Gemeinleben einnimmt.

Aber auch die Ansicht Schürers (Jahrbb. für prot. Theol. a. a. O.), welche schon Buxtorf ausgesprochen, dürfte nicht haltbar sein, daß, entsprechend dem rabbin. מלכות שמים Gottesherrschaft, wie schon Dan. 4, 23: שַׁלִּיטִין שְׁמַיָּא (Theodot.: *ἡ ἐξουσία* ι *ἐπουράνιος*, LXX *κύριος ζῇ ἐν οὐρανῷ καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐπὶ πάσῃ τῇ γῇ* Himmel hier Gottesname sei. Das ist ja unzweifelhaft richtig, sowohl daß שמים wie מקום (letzteres nach Ex. 3, 12) in Talmud und Midrasch die Stelle des göttlichen Namens vertritt den man auszusprechen und zu entheiligen vermeiden wollte, und geradezu Name Gottes geworden ist, vgl. Buxtorf, Lex. chald. talm. et rabbin. s. v. שמים; Weber, System der altsynagog. paläst. Theol. [1] 145; [2] 149. In diesem Sinne findet sich *οὐρανός* in den Apokr. 1 Mcc. 4, 10. 24. 55. 2 Mcc. 3, 15; 9, 20; 15, 34 teils indirekt, teils direkt, i N. T., wie vielfach angenommen wird, nur Luc. 15, 18. 21, nur daß hier jedenfalls Gen. 4, 10. Ps. 9, 13 zu denken ist, wodurch sich die Wahl des Ausdrucks erklärt. (Ni gehört hierher Marc. 11, 30. Joh. 3, 17. Die Stelle Dan. 4, 23 dürfte auch eine ande Erklärung vertragen, vgl. oben die Übers. des Theodot.) Wenn man aber auch anerkenn muß, daß *βασ. τῶν οὐρ.* einem rabbin. מלכות שמים entspricht, so ist damit doch nicht gesa

daß οὐρανοί in βασ. τῶν οὐρ. im Munde Christi ebenfalls nichts anderes sei als Gottesname. Dagegen spricht zunächst, daß in diesem Sinne sonst nie der Plural, sondern stets der Sing. οὐρανός verwendet wird. Aber auch abgesehen davon ist es angesichts des Ausspruches Mtth. 5, 34 mindestens nicht wahrscheinlich, daß in unserem Ausdruck οὐρανοί als Gottesname aufgenommen worden sei. Denn gerade diese Stelle zeigt, welche Tendenz sich nur gar zu leicht mit dem Ersatz des Gottesnamens οὐρανός verband, und es ist dieser Erscheinung gegenüber nicht anzunehmen, daß auf der anderen Seite Christus selbst diesem Gebrauch eine so große Konzession sollte gemacht haben, da er doch unverblümt von Gott zu reden pflegte und den Namen seines Vaters den Menschen offenbarte. Deshalb ist es auch völlig unmöglich, daß Jesus nach Dalman, Worte Jesu, S. 77 den volkstümlichen Ausdruck vorgezogen habe, „weil auch er die Nennung des Gottesnamens gern vermied". Mit Recht verwirft daher Lipsius (Jahrb. 4, 189 ff.) die Annahme Schürers unter Berufung darauf, daß wer die stehende Bezeichnung Gottes „Vater in den Himmeln" gewählt habe, schwerlich daneben wieder „die Himmel" metonymisch von Gott verstanden habe. Vgl. namentlich auch Mtth. 6, 10: ἡ βασ. τοῦ πατρὸς ἡμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς im Gebet des Herrn, eine Stelle, welche Dalmans Meinung, daß die religiöse Sitte der Juden in Bezug auf Gebrauch und Nichtgebrauch von Gottesnamen für Jesus maßgebend gewesen sei, endgültig entkräftet. Überdies ist auch kaum die Annahme gestattet, daß βασ. τῶν οὐρ. resp. מלכות שׁמים im messianischen Sinne sich erst aus מלכות שׁמים im allgemeinen religiösen Sinne entwickelt habe. Dazu trägt die letztere Bedeutung zu sehr den Charakter der Deformation. Nicht מלכות שׁמים in dem talmudischen Sinne, sondern מלכות שׁמים im messianischen Sinne ist das ursprüngliche, jene Entwertung nur ein bequemes Mittel der Reaktion gegen die „messianischen Sekten". Wenn βασ. τῶν οὐρ. zusammenfassender Ausdruck des Objektes der messianischen Hoffnung und also der sie erzeugenden Weissagung ist, dann liegt der Anschluß an Daniel bei der Bedeutung, welche dies Buch für die messianische Erwartung gehabt hat, auf der Hand. Nicht aber an Dan. 4, 23, wie Kuinöl, Hävernick, Hitzig und namentlich Schürer meinen, denn dort ist keine Spur von messianischer Beziehung, sondern an Dan. 2, 44. 45, wo der Gegensatz gegen das Weltreich, der die messianische Hoffnungen der letzten Jahrhunderte bis in Christi Zeit durchschlagend bestimmte, seinen eigentümlichen Ausdruck gefunden hat. Vgl. 7, 13. 14.

Daß der Ausdruck βασ. τῶν οὐρ. von Jesus selbst neben βασ. τοῦ θεοῦ gebraucht worden sei, wird demgemäß kaum bezweifelt werden können; dazu ist er neben dem in der apostolischen Verkündigung allein festgehaltenen viel zu eigenartig. Daß er sich nicht schlechthin deckt mit βασ. τοῦ θεοῦ, vielmehr eine besondere Seite dieser βασ. hervorkehren soll, ergiebt sich aus Mtth. 12, 28; 21, 43, wo βασ. τῶν οὐρ. nicht gepaßt hätte. Daß er lediglich im Ev. Mtth. aufbehalten ist (Joh. 3, 5 Tdf.[8] ist durchaus ungenügend bezeugt), während die beiden anderen Synopt. nur βασ. τοῦ θεοῦ haben, wird mit der Bestimmung dieses Evangeliums zusammenhängen. Das Besondere aber kann nur die Antithese sein, welche gerade in ihm zum Ausdruck kommt. Diese Antithese richtet sich ebensowohl gegen die sogen. fleischlichen Messiashoffnungen der Zeitgenossenschaft Jesu, wie namentlich und in erster Linie gegen die gesamte diesseitige Weltgestalt, vgl. Mtth. 5, 3; 19, 14. 23. 24. Darauf führt auch die Entstehung des Ausdrucks im Anschluß an Daniel. Vgl. auch Joh. 18, 36: οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Es ist ein Reich, welches nicht der gegenwärtigen und diesseitigen Ordnung der Dinge entstammt, sondern vom Himmel her in dieselbe hineintritt als ein neues, nicht nach Art des diesseitigen Wesens sich gestaltendes, in welchem das, was bis dahin nur jenseitig war, himmlisches Wesen zur Erscheinung kommt, dem darum auch die Zukunft gehört.

βασ. τῶν οὐρ. verhält sich zu *βασ. τοῦ θεοῦ*, wie die danielischen Weissagungen zu der übrigen Prophetie.

So ist *βασ. τοῦ θεοῦ* resp. *τῶν οὐρ.* zusammenfassender Ausdruck des Objektes der Weissagung, nämlich derjenigen Ordnung der Dinge, in welcher der Heilswille Gottes sich verwirklicht. Die biblischen Voraussetzungen des Begriffs lassen sich nicht bloß in Weissagungen wie Jes. 2, 11; 52, 7. Mich. 4. Jer. 23, 5 ff.; 33, 14 ff. Ez. 34, 23 ff.; Kap. 27. Dan. 2, 44; 7, 14, ferner in Stellen, wie Ps. 93—99 leicht erkennen, deren Voraussetzungen wieder, vgl. Ps. 93—99, in dem Verhältnis Gottes zu Israel im Unterschiede von den übrigen Völkern liegen, Ex. 19, 6. Deut. 33, 5. Jes. 33, 22; 35, 4 wonach Gottes königliche Herrschaft in Israel durch Heil und Erlösung, an den Völkern als den Widersachern Israels durch Gerichte offenbar wird, vgl. Deut. 7, 6—8; 14, 2. Ex. 15, 19, s. u. *βασιλεύς*. Daß die *βασ. τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρ.* das Obj. der Weissagung bzw. der messianischen Hoffnung Israels zusammenfaßt, beruht vielmehr in erster Linie darauf, daß Israels Hoffnung wesentlich Hoffnung auf Erlösung durch die richtende Gerechtigkeit Gottes ist, welche den Bedrängten und Unterdrückten Recht schafft — s. u. *δικαιοῦν*. Zu richten, Recht und dadurch Hilfe zu schaffen ist aber das Amt des Königs, vgl. Hos. 13, 10. Ps. 72, 1 ff. Gott aber ist Israels König und als solcher ist er Richter und Retter, Ps. 10, 16 ff., und erweist endlich durch die That, daß Israels König aller Welt mächtig ist. Alle Weissagungen von dem rettenden Gericht, der rettenden Gerechtigkeit Gottes, alle Gebete um die Offenbarung derselben, alle Ausdrücke der Hoffnung beruhen auf dem Gedanken des Königtums Jhvhs. Das Königtum Jhvhs ist nicht bloß ein Gesichtspunkt, unter dem die Zukunft angeschaut wird, sondern der alles beherrschende Gedanke, wie auch aus dem Namen יהוה צְבָאוֹת sich ergiebt; denn dieser Name schließt das Königtum ein und ist, wie Ewald sagt, der königliche Eigenname Gottes, von dem Psalmen und Propheten (außer Ezechiel und Daniel) überall Gebrauch machen, wo es sich um „Reichsthaten" Gottes handelt, vgl. Oehler und Kautzsch, Art. „Zebaoth" in PRE. Der „Tag Jhvhs", „jener Tag", der den Abschluß des prophetischen Gesichtsfeldes bildet, ist der Tag seiner königlichen Selbstbethätigung und Selbstoffenbarung, vgl. Obadj. 15. 21, und die Herrlichkeit Jhvhs, die Jes. 60 über Israel aufgeht, ist die Herrlichkeit dessen, der sich in rettendem Gericht machtvoll als Israels König erweist. Wird dies erkannt und wird namentlich der Zusammenhang der Hoffnung auf die richtende und rettende Gerechtigkeit Gottes mit der Idee seines Königtums genügend gewertet, so begreift sich, daß *βασ. τοῦ θεοῦ* als der zusammenfassende Ausdruck für das Objekt der messianischen Hoffnung selbst dann sofort verständlich gewesen wäre, wenn er nicht schon im Gebrauch gestanden hätte. Von dem Begriff des Königtums zu dem des Reiches Gottes ist der Schritt um so naheliegender, als die Aussicht auf das Gericht notwendig machte, zu unterscheiden zwischen denen, welche an dem neuen Zustande der Dinge Anteil gewinnen und welche davon ausgeschlossen sein würden. Die *βασ. τοῦ θεοῦ* ist der Inbegriff aller gehofften Heilsgüter, die jenseitig schon vorhanden, (s. o.) und daher *βασ. τῶν οὐρ.* und daher ist zu übersetzen: Reich Gottes, Himmelreich. Es ist richtig, daß das altte מַלְכוּת stets im Sinne von Herrschaft, also Gottesherrschaft steht, מַלְכוּת שָׁמַיִם ebenso in diesem Sinne. Aber sobald wir nicht vergessen, daß das uns in der jüdischen Lit ratur noch aufbehaltene מַלְכוּת שָׁמַיִם etwas ganz anderes ist, als die מלכות שמים Munde Jesu, und daß die letztere im entschieden messianischen Sinne steht, die erst nicht, sobald ergiebt sich auch die Notwendigkeit, eine Reihe von Ausdrücken in Betra zu ziehen, die zu dem Begriffe „Herrschaft Gottes" unbedingt nicht passen; so „das B essen" *ἐν τῇ βασ. τ. θ.* Luc. 14, 15, vgl. Mtth. 26, 29 u. Parall., Luc. 22, 5; εἰσ

χεσθαι, εἰσπορεύεσθαι εἰς τὴν βασ. τ. οὐρ. Mtth. 5, 20; 18, 3 u. a., διὰ τῆς στενῆς πύλης Mtth. 7, 13. Luc. 13, 24, κληρονομεῖν, δέχεσθαι, λαμβάνειν, κλείειν, ἐκβάλλειν, ἐξέρχεσθαι (Mtth. 25, 34. Marc. 10, 15. Luc. 18, 17. Mtth. 7, 8; 21, 22; 23, 13; 16, 19; 8, 12 u. a.). Von hier aus wird klar, daß und weshalb der Begriff von מַלְכוּת von dem der Herrschaft sich umgesetzt hat in den des Reiches Luc. 17, 21. Wenn auch in einer Reihe von Stellen die Übersetzung „Herrschaft Gottes“ gerade so gut möglich wäre, wie „Reich Gottes“, so ergiebt sich doch von den zuletzt angeführten Stellen aus, in denen die βασιλεία in keinem anderen Sinne stehen kann, wie sonst, daß die Übersetzung „Reich“ die allein zutreffende ist, was im übrigen auch durch βασ. τῶν οὐρ. im messianischen Sinne bestätigt wird.

Somit ist nun βασιλεία τοῦ θεοῦ derjenige durch die Herrschaft Gottes herbeigeführte Weltzustand oder diejenige Ordnung der Dinge (vgl. Joh. 18, 36 gegenüber κόσμος), in welcher die Geltung seines Willens, d. i. (vgl. unter βασιλεύς) insbesondere die Verwirklichung seines Heilsratschlusses durch seine richtende Gerechtigkeit (die Erfüllung seiner Verheißungen Jac. 2, 5) zur Erscheinung kommt. Vgl. Luc. 16, 16: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασ. τ. θ. εὐαγγελίζεται (s. εὐαγγέλιον). Marc. 15, 43: προσδεχόμενος τὴν βασ. τ. θ. Luc. 23, 51: προσεδέχετο τὴν βασ. τ. θ. Luc. 17, 20: πότε ἔρχεται ἡ βασ. τ. θ. Mtth. 25, 34: κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν κτλ. Da es sich also um die Verwirklichung des Heilsratschlusses Gottes, wie er von den Propheten verkündigt war, handelt, so erklärt sich sofort der Anfang der evang. Verkündigung: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν Marc. 1, 15. Luc. 10, 9. 11; vgl. Mtth. 3, 2; 4, 17; 10, 7, welchem die Bitte entspricht: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου Mtth. 6, 10. Luc. 11, 2; ebenso der Nachweis Mtth. 12, 28: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασ. τ. θ.; vgl. Luc. 11, 20; 21, 31 vgl. mit V. 28, wo βασ. τ. θ. u. ἀπολύτρωσις abwechseln. Ebenso erklärt sich hieraus die Betonung des Unterschiedes zwischen der alt- und neutest. Heilsökonomie Mtth. 11, 11. Luc. 7, 28. Daher das Reich Gottes Inhalt und Gegenstand der evang. Verkündigung und Unterweisung Act. 19, 8, erläutert aus dem Zusammenhange der ganzen Heilsgeschichte resp. Offenbarung, Act. 28, 31: οἷς ἐξετίθετο διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰυ ἀπό τε τοῦ νόμου Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν. Vgl. Luc. 4, 43: ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασ. τ. θ., ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην. Die Verbindung εὐαγγελίσασθαι τὴν βασ. τ. θ. noch Luc. 8, 1; 16, 16. Act. 8, 12; vgl. τὸ εὐαγγέλλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ Marc. 1, 14. Mtth. 4, 23; 9, 35; 24, 13 (εὐαγγ. die Botschaft von der thatsächlich erfüllten Heilsverheißung, entspricht der alttest. ἐπαγγελία Heilsverheißung). κηρύσσειν τὴν βασ. τ. θ. Luc. 9, 2. Act. 20, 25; 28, 31. λαλεῖν περὶ τῆς βασ. τ. θ. Luc. 9, 11. διαγγέλλειν τὴν βασ. τ. θ. Luc. 9, 60. λέγειν τὰ περὶ τῆς βασ. τ. θ. Act. 1, 3; 19, 8. τὰ μυστήρια τῆς βασ. τ. θ. Luc. 8, 10. Marc. 4, 11. Mtth. 13, 11. V. 19: ὁ λόγος τῆς βασ. Damit, daß das Reich Gottes die Verwirklichung des Heilsratschlusses darbietet, hängt es zusammen, daß mit der Verkündigung desselben die Wunderthätigkeit Christi und seiner Jünger Hand in Hand geht, Mtth. 12, 28. Luc. 10, 9. Mtth. 9, 35. Luc. 9, 2 u. a., indem der Zusammenhang zwischen diesen Wundern und dem Heil Gottes im Reiche Gottes dem überall ausgesprochenen oder vorausgesetzten Zusammenhange zwischen Sünde und Tod in der Welt entspricht (vgl. meine Schrift Über Weissagung und Wunder im Zusammenhange der Heilsgeschichte, Gütersloh 1900). Daher die Erwartung großer Glückseligkeit im Reiche Gottes Luc. 14, 15: μακάριος ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασ. τ. θ., vgl. 13, 29: ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ

βασ. τ. θ. Mtth. 8, 11. Vgl. Mtth. 16, 19: *δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασ. τῶν οὐρ.* 23, 14: *κλείετε τὴν βασ. τῶν οὐρ.* 21, 43: *ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασ. τ. θ.*

Sofern nun die Verwirklichung der Heilsabsichten Gottes mit und in Christo schon in die Erscheinung getreten ist, heißt es: *ἡ βασ. τ. θ. ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* Luc. 17, 21, d. i. wie der Zusammenhang ergiebt, nicht = in euch, sondern innerhalb euer, also unter euch, in eurer Mitte, vgl. Joh. 1, 26: *μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.* Luc. 11, 20. Mtth. 11, 12; 12, 28. Sofern aber diese Verwirklichung erst zur Erscheinung kommen kann mit der Vollendung des Werkes Christi, wird auf die Offenbarung des Reiches Gottes hingewiesen unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß dieselbe nunmehr nach dem Auftreten Christi erfolgen müsse. Vgl. Luc. 19, 11: *διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλὴμ αὐτὸν καὶ δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασ. τ. θ. ἀναφαίνεσθαι* (vgl. V. 38). So Marc. 9, 1: *ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασ. τ. θ. ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.* Luc. 9, 27. Mtth. 16, 28. In diesem Sinne ist es auch für Christus noch zukünftig Luc. 22, 16. 18. 30. Mtth. 26, 29. Marc. 14, 25. Luc. 23, 42. Es wird als das Königreich Christi bezeichnet Mtth. 16, 28 vgl. mit Marc. 9, 1. Luc. 9, 27. Mtth. 20, 21. Luc. 22, 29. 30 vgl. mit 13, 29; 14, 15; 23, 42; vgl. Eph. 5, 5: *ἡ βασ. Χυ καὶ θεοῦ.* 2 Tim. 4, 1. 18. Hebr. 1, 8, insofern der Messias es ist, der den Heilswillen Gottes ausrichtet und an den somit die neue Ordnung der Dinge gebunden ist; s. unter *βασιλεύς.*

Wenn nun Christus sagt: *ἡ βασ. ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου,* Joh. 18, 36, so erklärt sich dies eben daraus, daß es nicht die gegenwärtige Ordnung der Dinge *(κόσμος)* ist, welche Gottes Herrlichkeit (s. *δόξα*) und Heilsratschluß darstellt; vielmehr entstammt es der oberen Welt, kommt von oben (vgl. *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος* Joh. 3, 31) und umschließt Güter überweltlicher Art, weshalb es auch im Ev. Mtth. mit wenigen Ausnahmen (s. oben) als *ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν* bezeichnet wird, wodurch ebenso der natürliche wie der sittliche Gegensatz desselben gegen diese Welt hervorgehoben wird (s. *οὐρανός*), vgl. 1 Cor. 15, 50: *σὰρξ καὶ αἷμα βασ. τ. θ. κληρονομῆσαι οὐ δύνανται.* Luc. 17, 20: *οὐκ ἔρχεται ἡ βασ. τ. θ. μετὰ παρατηρήσεως,* am schärfsten betont Joh. 3, 3: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασ. τ. θ.* (cf. s. vv. *ἄνωθεν, ὕδωρ, πνεῦμα*). Mtth. 18, 3. 4; 19, 12. 14. 23. 24. Marc. 10, 14. 15. 23—25. Luc. 18, 16. 17. 24. 25. 29. 1 Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5; vgl. Bengel zu Mtth. 4, 17: „Regni coelorum appellatione, libris N. T. fere propria, praecidebatur spes regni terreni, et invitabantur omnes ad coelestia." Dieser Gegensatz tritt besonders in der Apok. hervor, welche es speziell mit demselben zu thun hat. Vgl. das *ἐβασίλευσας* 11, 17. Auf Grund dieses Verhältnisses zum gegenwärtigen diesseitigen Weltbestande ist die Rede von *τὰ μυστήρια τῆς βασ. τῶν οὐρανῶν* Mtth. 13, 11. Luc. 8, 10, oder *μυστήριον τῆς βασ. τ. θ.* Marc. 4, 11, wovon es heißt: *ἐκείνοις τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς* (w. s.) *τὰ πάντα γίνεται.* — Mtth. 13, 24. 31. 33. 44. 45. 47; 18, 23; 20, 1; 22, 2; 25, 1. Marc. 4, 26. 30. Luc. 13, 18. 20. Als Endziel der göttlichen Heilsoffenbarung ist die *βασ. τ. θ.* auch der Zielpunkt menschlichen Lebens und Strebens, sofern dasselbe sich von Gottes Wahrheit und Offenbarung bestimmen läßt; daher Mtth. 6, 33: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασ. τ. θ.* Luc. 12, 31; vgl. V. 32: *εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν.* Vgl. 1 Thess. 2, 12: *τοῦ καλοῦντος ἡμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.* Daher *εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασ. τ. θ.* Mtth. 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23. 24. Marc. 9, 47; 10, 15. 23. 24. 25. Luc. 18, 24. Joh. 3, 5. Act. 14, 22, welches dem *σωθῆναι* entspricht Marc. 10, 26 vgl. 2 Tim. 4, 18, und dem *ζωὴ*

αἰώνιον κληρονομεῖν Marc. 10, 17, so daß also ein genauer Zusammenhang zwischen der *σωτηρία* oder der *ζωὴ αἰώνιος* und der *βασ. τ. θ.* besteht. S. u. *ζωή*. *Κληρονομεῖν τὴν βασ. τ. θ.* 1 Cor. 6, 9. 10; 15, 50. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Jac. 2, 5; in den Evangelien nur Mtth. 25, 34; aber vgl. *αὐτῶν ἐστιν ἡ βασ. τῶν οὐρ.* Mtth. 5, 3. 10; 19, 14. Marc. 10, 14. Luc. 6, 20, sowie Mtth. 21, 31: *οἱ τελῶναι — προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασ. τ. θ.* Marc. 12, 34: *οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασ. τ. θ.* Luc. 9, 62: *εὔθετος τῇ βασ. τ. θ.* Über den Ausdruck *υἱοὶ τῆς βασ.* Mtth. 8, 12; 13, 38 s. unter *υἱός*.

Wenn die *βασ. τοῦ θεοῦ* sowohl als gegenwärtig, z. B. Mtth. 11, 12; 12, 28; 21, 43. Luc. 16, 16. 17; 17, 20. 21. Röm. 14, 17. Col. 1, 13; 4, 11. Hebr. 12, 28, wie als zukünftig z. B. Mtth. 25, 34. Luc. 21, 31. 1 Cor. 15, 50. 2 Theß. 1, 5. 2 Tim. 4, 1 betrachtet wird, so hängt dies zusammen mit der durchgängigen Anschauung des N. T., daß die Heilsgüter, obwohl in der Gegenwart schon vorhanden und auch diesseits schon besitzbar, doch einer anderen Welt und ihrer Ordnung und damit zugleich der Zukunft angehören, soweit noch ein Gegensatz zwischen ihnen und dem *κόσμος οὗτος* Joh. 18, 36 vgl. 2 Petr. 3, 13. Hebr. 6, 5 besteht, der ihrer ungehinderten Entfaltung im Wege ist, wie auch die *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος* bei Joh. nicht bloß der Zukunft angehört, sondern schon im voraus besessen wird. Nicht aber hängt es damit zusammen, daß im N. T. zu unterscheiden wäre zwischen einem Reich Gottes im geistlich-sittlichen und im endgeschichtlichen Sinne, jenes der Gegenwart, dieses der Zukunft angehörig. Es muß selbst von den Vertretern dieser Ansicht zugegeben werden, daß diese Unterscheidung keineswegs überall deutlich hervortrete (vgl. z. B. Kamphausen, Gebet des HErrn, S. 59). Der Fehler in dieser Auffassung beruht nicht bloß in einer falschen Bestimmung des Verhältnisses der neutest. Heilsgegenwart zur alttest. Heilszukunft, oder der neutest. Heilsgegenwart zur neutest. Heilszukunft, sondern vor allem noch darin, daß das Reich Gottes überhaupt nicht in erster Linie gemäß der Idee des Königtums Gottes als Heilsgut, als Besitz gefaßt, der Anteil daran nicht zuerst als Heilsgemeinschaft betrachtet wird, welche die Grundlage einer neuen geistig-sittlichen Gemeinschaft bildet. Was die *βασ. τοῦ θεοῦ* sei, ergiebt sich von dem *βασιλεύς* aus, daß sie nämlich durch das königliche Handeln, sein Richten in Gerechtigkeit, Erweisung seiner Macht, durch welche er Frieden bereitet seinem Volke, zustande kommt. Gott handelt als *βασιλεύς*, nicht die Menschen machen ihn dazu; erst in zweiter Linie kommt in Betracht, daß das Reich Gottes ein Gemeinwesen ist, in welchem der Wille Gottes von seinen Gliedern vollzogen wird, sowohl was ihr Verhältnis zu Gott als zu einander betrifft. Vgl. die Grundforderung der *μετάνοια* und der *πίστις* Marc. 1, 15. Aber erstlich ist die Betrachtung eines Reiches als eines Gemeinwesens ein durchaus moderner Gedanke, der in die Zeit Jesu nicht hinein paßt, und zweitens ist das Reich Gottes auch als Gemeinwesen immer Produkt des mitgeteilten Heilsgutes. Nicht die Glieder stellen es her, sondern Gott stellt dies Gemeinwesen her durch die Darbietung resp. Mitteilung des Heilsgutes, und zwar ist die Herstellung eine That der richtenden und dadurch erlösenden Gerechtigkeit Gottes, vgl. Luc. 1, 73—75: *τοῦ δοῦναι ἡμῖν ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ*, sowie Mtth. 5, 3. 6 u. 6, 33 die Verbindung von *βασιλεία* u. *δικαιοσύνη*, ferner Luc. 12, 32; s. o. S. 219 f. sowie unter *βασιλεύς*, *δικαιοσύνη*. Gerade diese Beobachtung, daß die *βασ. τ. θ.* Obj. der Weissagung ist, in welcher die königliche Bethätigung Gottes in richtender Gerechtigkeit zu Gunsten derer, die auf ihn hoffen, in Aussicht gestellt wird, macht es unzweifelhaft, daß die *βασιλεία* in erster Linie als Weltzustand und darum als Heilsgut gedacht ist und erst an zweiter Stelle als Gemeinwesen in Betracht

kommt, aber auch dies nie so, daß dasselbe hergestellt würde durch menschliches Verhalten. Auch in den Gleichnissen, in denen das dem Wesen des Reiches Gottes entsprechende Verhalten beleuchtet wird, ist es immer das Reich Gottes als Heilsgut, dessen Erlangung oder Besitz den Heilsstand schafft, aber dessen Erlangung, Besitz und Bewahrung ein bestimmtes Verhalten fordert und bewirkt. Auch in dem Gleichnis vom Samen Marc. 4, 26—29 — vgl. das gleich folgende vom Senfkorn V. 30 ff. — dürfte der Gesichtspunkt nicht der des Gemeinwesens, sondern der des Weltzustandes sein, nur daß derselbe hier nach seiner Anbahnung und nach seinem Werden im Zusammenhang mit dem menschlichen Verhalten in Betracht kommt. Denn der *βασ. τ. θ.* als *βασ. τῶν οὐρ.* („sic appellatur cum prospectu ad consummationem“, Beng.) gehört die Zukunft, welche ihr von der Gegenwart noch streitig gemacht wird. Daraus erklärt sich, daß sie nicht bloß als mit der Wiederkunft Christi offenbar werdend erscheint 1 Cor. 15, 50 vgl. 4, 20, sondern auch abgesehen davon Hoffnung der Gläubigen ist im Blick auf den Tod, 2 Tim. 4, 18: *ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*, welche Bezeichnung nicht eine Umbildung des Begriffs in den eines Reiches bezeichnet, dessen Stätte überhaupt nur der Himmel ist, wie dies Ep. ad Diogn. 10, 2: *οἷς τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγείλατο καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσουσιν αὐτόν* der Fall ist. Es ist vorhanden gewesen, ehe es nahe kam, Mtth. 25, 34: *κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, indem die Weltschöpfung im Absehen auf diese Ordnung der Dinge erfolgte. Sie ist vorhanden und wirksam (1 Cor. 4, 10. Marc. 9, 1) als Besitz und als Kraft (Hebr. 6, 5), noch ehe die bisherige Ordnung der Dinge ihr das Feld räumt.

Diese Mtth. 25, 34 vertretene Anschauung bestätigt, daß das Reich Gottes in erster Linie Heilsgut, Inbegriff alles Heils, aller Seligkeit, und als solches Besitz und zugleich Hoffnung der Gemeinde ist, vgl. Luc. 12, 32 (*ποιμνίον* entspricht *ἐκκλησία*, vgl. 1 Petr. 5, 2. Act. 20, 28), sowie Hebr. 12, 28: *βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες* mit *τὰ μέλλοντα ἀγαθά* Hebr. 9, 11. Röm. 14, 17. 1 Cor. 4, 20. Die Gemeinde, die gegenwärtige sowohl, wie die vollendete, erscheint als das vom Heilsgute bestimmte, von demselben lebende Gemeinwesen, nur daß die geschichtliche Kirche in ein analoges Verhältnis zu ihm gerät wie Israel Luc. 17, 21. Es verhält sich also zur *ἐκκλησία* wie das Heilsgut zur Heilsgemeinde, und zwar so, daß die Heilsgemeinde, umschlossen von dem Organismus des Reiches Gottes, an demselben ihr Gut und ihr Gesetz hat; aber auch so, daß demgemäß die entsprechende Ordnung der Dinge, das Himmelreich, innerhalb der Gemeinde die Stätte seiner Erweisung und Erscheinung hat, letzteres in Gemäßheit der Zeitentwickelung, s. *αἰών*. Daß in den epistolischen Schriften, ja auch schon in der Apostelgeschichte der Begriff des Reiches Gottes zurücktritt, liegt daran, daß der Begriff des *Χριστός*, also des מָשִׁיחַ in den Vordergrund tritt. Dies ist aber die Bezeichnung des Königs dieses Reiches; wo dieser erwähnt wird, bedarf es nicht mehr der Versicherung, daß sein Reich nahe sei, der Ermahnung, was um des Reiches willen zu thun sei u. s. w.

Zur Litteratur vgl. Schoettgen, Diss. de regno coelor., in hor. hebr. et talm., p. 1147 sqq. Lightfoot, Hor. hebr. in Mtth. 3, 2. Hamburger, Realencykl. für Bibel und Talmud a. a. O. Tholuck, Bergpredigt zu Mtth. 6, 10. Kamphausen, Gebet des HErrn, S. 54 ff. Achelis, Bergpredigt zu Mtth. 6, 10. Oehler, Theol. des A. T. II, 215 ff. Riehm, Die messian. Weissagung, Gotha 1875. Schürer u. Lipsius a. a. O. Menken, Monarchieenbild, ges. Schr. VII, 144 ff. 158 ff.; Dämonologie, ebendas. 55 ff. Beck, Lehrwissenschaft 433 ff. 616 ff. Hofmann, Schriftbew. II, 2, 144 ff. Ewald

Lehre der Bibel von Gott 4, 174 ff. Keim, Gesch. Jesu 2, 40 ff. Schmid, Bibl. Theol. des N. T. 1, 324 ff. Weiß, Bibl. Theol. des N. T., S. 45 ff. 535. 559. 589. Beyschlag, Neutest. Theol. I, 39 ff. Holtzmann, Neutest. Theol. 1, 188—234. Gustaf Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, S. 75 ff. Auberlen, Die bibl. Lehre vom Reiche Gottes in ihrer Bedeut. für die Gegenwart, Basel 1858. Kaftan, Das Wesen der christl. Rel., 2. Aufl., Basel 1888, S. 225 ff. Issel, Die Lehre vom Reiche Gottes im N. T., Leiden 1891. Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N. T., ebendas. 1891. J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, 2. Aufl. 1900. W. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien, Gütersloh 1895. H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh 1899, S. 24 ff. 71 ff. 103 ff. 163 ff. 187 ff. 247 ff.

Βασιλεύω, König sein, herrschen, Mtth. 2, 22. Luc. 1, 33. 1 Tim. 6, 15. **a)** im soteriologischen Sinne; so von Gott Apok. 11, 15. 17; 19, 6. Vgl. Ps. 93, 1; 96, 10; 97, 1; 98, 1: *ὁ κύριος ἐβασίλευσεν*. 47, 8: *ἐβασίλευσεν ὁ θ̅ς ἐπὶ τὰ ἔθνη*, von dem Triumph Jhvhs über die Feinde und Dränger seines Volkes = er ist König geworden und steht nun da als König; vgl. Ps. 10, 16: *βασιλεύσει κύριος εἰς τὸν αἰῶνα*. Ebenso Ps. 146, 10. Jes. 52, 7: *βασιλεύσει σου ὁ θ̅ς*. Mich. 4, 7. Zeph. 3, 15. Weish. 3, 8. Dann von Christo 1 Cor. 15, 25; über den Inhalt des Begriffs s. u. *βασιλεύς*. Endlich von denen, die Christo angehören, Apok. 5, 10; 20, 4. 6; 22, 5; vgl. Dan. 7, 27. Gen. 12, 3. Jac. 1, 18 zur Bezeichnung ihrer Teilnahme an der königlichen Herrlichkeit Christi, der sie errettet hat aus allem Druck und aller Vergewaltigung, dem alle entgegenstehende Gewalt zu Füßen liegen muß und mit dem sie leben, 1 Cor. 15, 25. Apok. 17, 4; 19, 16. Vgl. 1 Cor. 6, 2. 2 Tim. 2, 12: *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν*, s. unt. b. Man wird diese theokratische oder soteriologische Bedeutung auch 1 Cor. 4, 8: *χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε* annehmen müssen, namentlich wegen des folgenden *καὶ ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς σὺν ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν*, wonach der Apostel das Ziel der christlichen Hoffnung im Auge hat (Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12), welches die Korinther in fleischlicher Überhebung schon vorweg in Anspruch nahmen. Gegenüber V. 9: *ὁ θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν*, vgl. Jac. 1, 18. Vgl. Osiander, Meyer, Burger zu dieser Stelle. Zu dem Aor. vgl. z. B. 2 Chron. 13, 1: *ἐβασίλευσεν Ἀβιὰ ἐπὶ Ἰούδαν*, wurde König, wie 1, 13. 31 u. ö. vgl. Krüger, 53, 5, 1. — **b)** übertragen Röm. 5, 17: *οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι διὰ Χ̅υ̅* ist der Ausdruck zunächst als Gegensatz des vorhergegangenen *εἰ γὰρ ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν* V. 14. 17 zu verstehen; gegenüber der früheren Unterworfenheit unter die Herrschaft des Todes tritt das vollste Gegenteil ein; vgl. 1 Cor. 3, 22: *εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος, πάντα ὑμῶν*. Der Tod ist ihnen unterworfen, und das Leben dient ihnen zur Erweisung dessen, was sie sind. Sie sind in derselben Weise im Besitz des Lebens, wie vorher der Tod sie in Besitz genommen. Verwandt ist in der Prof.-Gräc. *βασιλεύειν* = leben wie ein König, bei Plut. Vgl. auch die eigenartige Umschreibung Prov. 9, 6: עִזְבוּ פְתָאיִם וִחְיוּ = *ἀπολείπετε ἀφροσύνην, ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσητε, καὶ ζητήσατε φρόνησιν, ἵνα βιώσητε*. — Außerdem bei Paulus noch die Verbindungen: *ἡ ἁμαρτία ἐβ.* Röm. 5, 21; 6, 12; *ἡ χάρις βασ.* Röm. 5, 21 (wie Plat. Rep. 10, 607, A: *ἡδονὴ καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου*. Xen. Mem. 4, 3, 14: *ἡ ψυχὴ βασιλεύει ἐν ἡμῖν*) zur Bezeichnung derselben als oberster bestimmender Mächte. — LXX = מלך; bemerkenswert auch = הִמְלִיךְ, *βασιλεύειν τινά*, jemanden zum Könige machen, 1 Sam. 8, 22; 15, 35 u. ö.

Συμβασιλεύω, zugleich König sein, **mitregieren, mitherrschen**, z. B. *τ' ἀδελφῷ* Pol. 30, 2, 4. Luc. dial. deor. 16, 2: *τῷ Διί* (von der Hera). Plut. Lyc. 5, 5. Num. 3, 6. Anton. 54, 4. Dion. Hal., Strab. In der bibl. Gräc. nur bei Paulus in einem von dem biblischen Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* bestimmten Sinn; 1 Cor. 4, 8: *ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν* mit Beziehung auf das Selbstbewußtsein der Corinther, im Besitze des Reiches Gottes über alles Unrecht leiden, alles Dulden, Tragen u. s. w. hinaus zu sein, wogegen der Apostel V. 9 auf die Stellung der Apostel in der Welt verweist. 2 Tim. 2, 12: *εἰ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν· εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν* von jener Gemeinschaft mit dem Messias, mit Christus, in welcher dieser der Erstgeborne unter vielen Brüdern und seine Herrlichkeit zugleich die Herrlichkeit der Seinen ist, welche errettet sind von allem Übel, aller Feindschaft und Vergewaltigung, indem ihnen ausgeholfen ist zum himmlischen Reich, vgl. Röm. 8, 29. Col. 3, 4. 2 Tim. 4, 18. An ein Mitregieren im Reiche Gottes ist natürlich nicht zu denken. So ist das Wort, welches sonst nur ein Mitregieren bezeichnet, charakteristisch für den Einfluß des Christentums auf die sich ihm zum Ausdruck seiner Anschauungen darbietenden Begriffe.

Βδελύσσω, in der Prof.-Gräc. nur Med. *βδελύσσομαι*, in der bibl. Gräc. dagegen Act., Pass. u. Med. Das Med. in der Prof.-Gräc. = einen Ekel, Abscheu haben, verabscheuen; es bezeichnet den höchsten Grad des Widerwillens, cf. Aristoph. nubb. 1132: *ἣν ἐγὼ μάλιστα πασῶν ἡμερῶν δέδοικα καὶ πέφρικα καὶ βδελύττομαι.* (Abgeleitet von *βδέω*, sich unanständig aufführen, stinken.) In der bibl. Gräc. von einem solchen Widerwillen religiös-sittlicher Natur, daher auch von der göttlichen Verwerfung neben *ἀπολλύναι* Ps. 5, 7. LXX ständig = תעב Pi., Hiph. u. Niph., vereinzelt auch = שָׁקַץ Lev. 11, 11. 13. 43; 20, 25 seltener noch = באשׁ Hiph., קוץ u. a. **a)** Act. *βδελύσσειν τι*, **stinkend machen**, Ex. 5, 21: *ἐβδελύξατε τὴν ὀσμὴν ὑμῶν ἐναντίον Φαραώ.* Übertragen = etwas zu einem Gegenstand religiösen Abscheues machen, **abscheulich, gräulich machen**, verunreinigen, nur noch Lev. 11, 43; 20, 25. 1 Mcc. 1, 48 in der Verbindung *βδ. τὰς ψυχὰς ἔν τινι*, syn. *μιαίνεσθαι καὶ ἀκάθαρτον εἶναι*, sich beflecken und unrein sein Lev. 11, 43 (vgl. Hiob 15, 16); gegenüber *ἅγιον εἶναι* Lev. 20, 25. **b)** Med. etwas sich zum Abscheu machen, **α. einen Abscheu wovor haben**, sich wovor ekeln, etwas für einen Gräuel halten, verabscheuen, wie in der Prof.-Gräc. mit dem Accus., Lev. 11, 11. 13; 26, 11. Gen. 26, 29. Am. 6, 8. Deut. 23, 7. Hiob 19, 19; 30, 10. Ps. 5, 7 syn. *μισεῖν, ὀπολλύναι.* Ps. 106, 40 neben *ὀργίζεσθαι.* 56, 5; 107, 18; 119, 163. Am. 5, 10. Mich. 3, 9. Perf. *ἐβδέλυγμαι* Prov. 28, 9. In den Apokr. Sap. 11, 24. Sir. 16, 8. Jud. 9, 4. 3 Mcc. 2, 33; 3, 23. So im N. T. Röm. 2, 22: *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα.* — **b.** Indem man abstrahiert von der Beziehung auf das Subj., ergiebt sich die **trans. Bedeutung zum Ekel, Abscheu machen**, welche dem der Prof.-Gräc. fremden passiven Gebrauch des Wortes zu Grunde liegt. Die Thatsache dieser Bedeutung wird konstatiert durch Clem. Alex., Paed. 2, 6, wo Sir. 20, 8: *πλεονάζων λόγῳ βδελυχθήσεται* durch *πλεονάζων γὰρ λόγον βδελύττεται τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* (schänden) wiedergegeben wird. Wie nah diese Bedeutung liegt, erhellt Polyb. 33, 16, 10: *τὸν Ἡρακλείδην ἐβδελύττοντο προφανῶς*, etwa = an den Pranger stellen, sich davon lossagen (vgl. Gen. 26, 29). Demgemäß wird Hiob 9, 31 zu erklären sein: *ἐβδελύξατό με ἡ στολή* mein Gewand macht mich zum Greuel (schwerlich mit Oehler, Schlottm., Del. nach dem Grundtext: es verabscheut mich, nämlich den nackend in den Schmutz getauchten, mei

Gewand). **c)** Aus der Verallgemeinerung der Bedeutung des Med. = überhaupt für einen Greuel halten, zu einem Greuel machen, ergiebt sich das der bibl. Gräc. eigentümliche Passiv; dasselbe hat mit dem in der Prof.-Gräc. sich findenden pass. Aor. *ἐβδελύχθην* nichts zu thun, da derselbe die mediale Bedeutung behält. Das biblische *βδελύσσομαι* gehört zu denjenigen namentlich in der spät. Gräc. häufigeren Deponentien, welche passive und mediale resp. aktive Bedeutung haben, vgl. Kühner, § 377. (Aus der passiven Bedeutung der Medialform wird das Aktiv *βδελύσσω* hervorgewachsen sein.) Es finden sich: das Präs. Jes. 49, 7: *τὸν βδελυσσόμενον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν*. 2 Mcc. 5, 8: *βδελυσσόμενος ὡς πατρίδος καὶ πολιτῶν δήμιος*. Aor. 1: *ἐβδελύχθην* 1 Kön. 21, 26. Ps. 14, 2; 53, 2. Fut. *βδελυχθήσομαι* Sir. 20, 8. Partic. Perf. *ἐβδελυγμένος* Lev. 18, 30. Hiob 15, 16. Jes. 14, 19. Hos. 9, 10. Prov. 8, 7. Die Bedeutungen unterscheiden sich, wie im Med. *a.* für einen Greuel gehalten werden, 2 Mcc. 5, 8. Jes. 49, 7. Hos. 9, 10. Prov. 8, 7. *b.* zum Greuel werden, Sir. 20, 8. Jes. 14, 19. Hiob 15, 16. Ps. 14, 2; 53, 2. 1 Kön. 21, 26. Namentlich von heidnischem Wesen bzw. von dem, was mit heidnischem Wesen befleckt ist, oder der mit heidnischem Wesen sich befleckt, verunreinigt hat, 1 Kön. 21, 26: *ἐβδελύχθη σφόδρα πορευθῆναι ὀπίσω τῶν βδελυγμάτων*. Lev. 18, 30: *ὅπως μὴ ποιήσητε ἀπὸ πάντων τῶν νομίμων τῶν ἐβδελυγμένων*. 3 Mcc. 6, 9: *ἐπιφάνηθι τοῖς ἀπὸ Ἰσραὴλ γένους, ὑπὸ δὲ ἐβδελυγμένων ἀνόμων ἐθνῶν ὑβριζομένοις*. So Apok. 21, 8: *δειλοὶ καὶ ἄπιστοι καὶ ἐβδ.*, die durch heidnisches Wesen zum Gräuel, unrein geworden sind (vgl. 17, 4. 5; 21, 27), vgl. *ἐβδελυγμένος καὶ ἀκάθαρτος ἀνὴρ* Hiob 15, 16.

Βδελυκτός, verabscheuungswert oder verabscheut, Tit. 1, 16: *βδελυκτοὶ ὄντες καὶ ἀπειθεῖς*, Luther richtig: an welchen Gott einen Greuel hat. Vgl. Prov. 17, 15: *ὃς δίκαιον κρίνει τὸν ἄδικον, ἄδικον δὲ τὸν δίκαιον, ἀκάθαρτος καὶ βδελυκτὸς παρὰ θεῷ* = תּוֹעֵבָה. Sir. 41, 5: *τέκνα βδελυκτὰ γίνεται τέκνα ἁμαρτωλῶν*. 2 Mcc. 1, 27. Das Wort findet sich nicht in der Prof.-Gräc.; *βδελυρός* hat einen anderen Sinn und bezeichnet s. v. a. schamlos, ekelhaft, in welchem Sinne sich *βδελυκτός* findet Phil. 2, 261, 4: *γυναικῶν θιάσους βδελυκτῶν καὶ ἀκολαστῶν*, während es in der kirchl. Gräc. in religiösem Sinne in der angegebenen passiven Bedeutung gebraucht wird, z. B. Chrys.: *καὶ παρὰ ἀνθρώποις μισητοὺς καὶ παρὰ θεῷ βδελυκτούς*.

Βδέλυγμα, *τό*, das Verabscheute, Gräuel, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc., um ein Objekt des höchsten sittlich-religiösen Widerwillens zu bezeichnen, einmal auch aktivisch = Ekel Deut. 7, 26: *βδελύγματι βδελύξῃ*. LXX = שִׁקּוּץ Deut. 29, 17. 2 Chron. 15, 8: *ἐξέβαλε τὰ βδελύγματα ἀπὸ πάσης τῆς γῆς Ἰούδα*, gegenüber *ἐνεκαίνισε τὸ θυσιαστήριον κυρίου*. Jer. 13, 27. Ez. 11, 21. Dan. 11, 31; 12, 11. (שִׁקּוּץ sonst auch = *εἴδωλον* 1 Kön. 11, 7. *προσόχθισμα* Deut. 7, 26. Kön. 23, 13). = שֶׁקֶץ Lev. 7, 21; 11, 10—13. 20 u. a., namentlich aber = תּוֹעֵבָה Ex. 8, 26, Gen. 43, 21; 46, 43: *βδέλυγμα γάρ ἐστιν Αἰγυπτίοις πᾶς ποιμὴν προβάτων*. Prov. 11, 1. 20; 16, 11. 2 Chron. 36, 14. Lev. 26, 27. (Auch = *ἀκάθαρτον, ἀκαθαρσία*, Prov. 3, 32; 24, 9.) Sir. 13, 20; 27, 30; 49, 2. Sap. 12, 23; 14, 11 heißt es von den Idolen: *ἐν κτίσματι θεοῦ εἰς βδέλυγμα ἐγενήθησαν*. Es ist term. techn. für alles heidnische Wesen, vgl. *τὰ βδελ. τῶν ἐθνῶν* 1 Kön. 14, 24. 2 Kön. 16, 3; 21, 2. 11. 2 Chron. 28, 3; 33, 2; 36, 14, = Götzen, Götzendienst und Abgötterei (daher = אֱלִיל Jes. 2, 8. 20. אֱלוֹהַּ 1 Kön. 11, 5. 33. גִּלּוּלִים 1 Kön. 21, 26. Ez. 30, 13); so überall wo es = שִׁקּוּץ Deut.

29, 17. 2 Chron. 15, 8. Jer. 7, 30. Ez. 11, 18. Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11 und sehr häufig wo es = תּוֹעֵבָה, Deut. 7, 25; 13, 14. Ez. 7, 20 u. a.; für letzteres Wort namentlich von dem, was mit der Abgötterei und dem Götzendienst zusammenhängt, widernatürlicher Wollust und ebensolchen Opfern Ex. 8, 26 (hebr. 22). Lev. 20, 13. Deut. 18, 9; 22, 5 u. a., von den unreinen Tieren und deren Genuß, worin der Unterschied zwischen der Heidenwelt und dem aus den Völkern ausgesonderten und erwählten Volke Gottes zu Tage tritt Lev. 11. Deut. 14, 3. Vgl. die Verbindung von *ἀκαθαρσία*, *πορνεία* und *βδέλ.* Apok. 17, 4. 5. Dann endlich von allem, was mit der Gottesordnung Israels streitet, was das Gegenteil des Gottgewollten ist, z. B. bezüglich allgemein sittlicher Anforderungen Deut. 25, 16. Prov. 11, 1; 15, 10. 27 u. a.; bezüglich religiöser Anforderungen Prov. 15, 9. Jes. 1, 13 vom Opfer des Gottlosen. Grundbegriff des *βδέλ.* ist, daß es in Gegensatz steht zum göttlichen Wohlgefallen bzw. in Widerspruch zur göttlichen Erwählung, vgl. Jer. 2, 7: *τὴν κληρονομίαν μου ἔθεσθε εἰς βδέλ.* Dies ist festzuhalten für den — allerdings geringen — Sprachgebrauch des N. T., welcher sich ebenso wie der der Apokr. mit dem der LXX deckt. So bezeichnet es heidnisches Wesen Apok. 17, 4. 5; 21, 27: *πᾶν κοινὸν καὶ ὁ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος* in Rücksicht auf den Schein christlichen Wesens (Verweltlichung). In demselben Sinne und nicht in dem des physischen Abscheues (Meyer, Weiß) kann daher auch nur das *βδέλυγμα ἐρημώσεως* Mtth. 24, 15. Marc. 13, 14 vgl. mit Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11. 1 Mcc. 1, 54 ff. Mtth. 23, 38 verstanden werden von einer Erscheinung des höchsten widergöttlichen (antichristischen) Wesens, vgl. meine Schrift über Mtth. 24. 25, S. 59 ff. Im allgemeinen religiös-sittlichen Sinne Luc. 16, 15: *τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.*

Βέβαιος, *α, ον*, in der att. Gräc. gewöhnlich *ὁ, ἡ* (von *βαίνω*), = fest, z. B. vom festen Lande. Übertragen syn. *ἀληθής*, *ἀσφαλής*, *πιστός*, fest, sicher, gewiß. *Βέβαιος* ist das, worauf man gehen kann; *στερεός* — von *στα*, *ἵστημι*, was selbst fe[st] steht, fest, hart; so würde *στερεαὶ πύλαι* feste Thore, *βέβαιοι πύλαι* (Thuc. 4, 67) sichere, Sicherheit gewährende Thore bezeichnen Thuc. 3, 23: *κρύσταλλός τε γὰρ ἐπε[*]*πήγει οὐ βέβαιος ἐν αὐτῇ* (sc. *τῇ τάφρῳ*) *ὥστ' ἐπελθεῖν.* Daher übertragen = worauf man bauen und trauen, sich verlassen kann. Plat. Legg. 2, 653, A: *ἀληθ[*] *δόξας βεβαίους*, wo *βέβ.* den Wert des *ἀληθ.* kennzeichnet. Tim. 49, B: *πιστῷ κ[*] *βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ.* 37, B: *δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθ[*] Verbunden mit *εἰρήνη* (Xen., Isokr.), *φιλία* (Xen., Plat.) u. a. Nicht selten auch v[on] Personen = zuverlässig, treu, standhaft, z. B. *φίλος.* Thuc. 5, 43: *οὐ βεβαίο[*] *φάσκων εἶναι Λακεδαιμονίους*, unzuverlässig, unbeständig. Vgl. Sap. 7, 23: [*ἔ*] *ἐν τῇ σοφίᾳ*] *πνεῦμα* ... *φιλάνθρωπον*, *βέβαιον*, *ἀσφαλές.* 3 Mcc. 7, 7: *τὴν* *τοῦ φίλου ἣν ἔχουσι πρὸς ἡμᾶς βεβαίαν — εὔνοιαν.* 5, 31: *βεβαίαν πίστιν.* Ni[cht] bei den LXX. Im N. T. nicht von Personen, im übrigen aber wie in der Pro[f.] Gräc. und zwar **a)** pass. Hebr. 6, 19: *ἣν* (sc. *ἐλπίδα*) *ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυ[χῆς]* *ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν*, wo *ἀσφαλής* und *βέβαιος* negativer und positiver Ausd[ruck] derselben Sache sind, was fest und sicher ist und darum auch fest hält. Cf. Ceb. tab. *ἀσφαλής τε καὶ βεβαία ἡ πρὸς αὐτὴν ὁδός ἐστι τοῖς ἀφικνουμένοις*, wo *ἀσφ.* sicher, ungefährdet, *βέβ.* = Sicherheit gewährend. Hebr. 2, 2: *λόγος*, wie 2 P[etr.] 1, 19, cf. Plat. Phaedr. 90, C: *λόγος βέβαιος καὶ ἀληθής.* Röm. 4, 16: *ἐπαγγε[λία]* Hebr. 9, 17: *διαθήκη ἐπὶ νεκροῖς βεβαία*, vgl. Gal. 3, 15: *κεκυρωμένη δ[ιαθήκη]*

1 Petr. 1, 10: *βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι.* **b)** act.: 2 Cor. 1, 7: *ἐλπίς* = die nicht nachgiebt, nicht wankt, sich wankel- und wandellos verhält. Ebenso Hebr. 3, 6: *παρρησία.* 3, 14: *ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν.* 4 Mcc. 17, 4. So nicht in der Prof.-Gräc. S. u. *βεβαιόω.*

Βεβαιόω, fest, zuverlässig machen, so daß es Sicherheit gewährt und Vertrauen einflößt, Geltung hat und Anerkennung findet; **a)** mit sachlichem Obj. befestigen, z. B. *τὴν ἀρχήν, βασιλείαν*; wahr machen, erfüllen, z. B. Xen. Cyr. 8, 8, 2: *εἴτε ὅρκους ὀμόσαιεν, ἠμπέδουν, εἴτε δεξιὰς δοῖεν, ἐβεβαίουν.* Polyb. 3, 111, 10: *βεβαιώσειν ἡμῖν πέπεισμαι τὰς ἐπαγγελίας.* So Röm. 15, 8: *εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων.* Cf. Xen. An. 7, 6, 17: *ἀπαιτήσει με δικαίως, ἐὰν μὴ βεβαιῶ τὴν πρᾶξιν αὐτῷ ἐφ᾽ ᾗ ἐδωροδόκουν.* In dieser Verbindung ist es s. v. a. erfüllen, in anderen Verbindungen dagegen = bekräftigen, etwas fest machen, so daß es gilt, z. B. *τοὺς νόμους*, leges sancire. Plat. Crit. 53, B: *βεβαιώσεις τοῖς δικασταῖς τὴν δόξαν.* Phileb. 14, C: *τοῦτον τοίνυν τὸν λόγον ἔτι μᾶλλον δι᾽ ὁμολογίας βεβαιωσώμεθα.* So Marc. 16, 20: *τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.* Hebr. 2, 3: *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη.* 1 Cor. 1, 6: *τὸ μαρτύριον τοῦ Χ̅υ̅ ἐβεβαιώθη ἐν ἡμῖν.* Während die in der Prof.-Gräc. gebräuchliche Anwendung von *βέβαιος* auf Personen im N. T. sich nicht findet, eignet letzterem anderseits **b)** die Verbindung von *βεβαιοῦν* mit persönlichem Obj., welche der Prof.-Gräc. fast fremd ist, in neutest. Weise sich in derselben gar nicht findet und dem Gebrauch von *βέβαιος* im aktiven Sinne (s. *βέβαιος*, b) nahe kommt. Wenn es Thuc. 6, 34 heißt: *ἐς τοὺς Σικέλους πέμποντες τοὺς μὲν μᾶλλον βεβαιωσώμεθα*, so entspricht dies der Bedeutung des Adj. mit persönlichem Subj., Schol.: *βεβαίους φίλους ποιήσωμεν.* Das neutest. *βεβαιοῦν* mit persönlichen Objekten bezweckt dagegen nicht die Zuverlässigkeit derselben herzustellen und also ein Verhalten zu ihnen zu ermöglichen, sondern bezeichnet eine Befestigung ihres Heilsstandes, Bewahrung im Gnadenstande, syn. *στηρίζειν* 1 Thess. 3, 13. 1 Petr. 5, 10, entspricht also dem *βέβαιος* in passivem Sinne. Es modifiziert seine Bedeutung nicht, sondern steht von Personen in demselben Sinne, wie man sagt *βεβαιοῦν τὴν ἀρχήν, βασιλείαν.* 1 Cor. 1, 18: *ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ κτλ.*, vgl. Col. 1, 8. Röm. 8, 33. — 2 Cor. 1, 21: *ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χ̅ν̅ καὶ χρίσας ἡμᾶς ὁ θ̅ς̅*, vgl. V. 20, wo es sich um die objektive Erfüllung und Bestätigung der Verheißungen in Christo handelt, so daß *βεβ. ἡμ. εἰς Χ̅ν̅* die korrelate Thätigkeit Gottes an den Subjekten bezeichnet, der uns befestigt in Christum, so daß wir immer unauflöslicher zu ihm gehören, vgl. V. 22. Eph. 4, 14. 15. 2 Thess. 2, 2; also = befestigen im gläubigen Heilsbesitze bzw. im Glauben, vgl. Col. 2, 7: *βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει*, wenn nicht mit Tdf. Tr. W. *τῇ πίστ.* zu lesen ist = *διὰ τῆς πίστ.* (Theophyl.), so daß *βεβαιοῦσθαι* ein selbständiger Ausdruck wäre, vgl. Hebr. 13, 9: *καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν* = fest werden, d. i. seiner Sache, bzw. Christi (im Glauben) gewiß werden, vgl. Eph. 4, 14: *κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας.* Diese Verbindung mit einem persönlichen Obj. läßt von dem juristischen Sprachgebrauch abiehen, in welchem *βεβαιοῦν, βεβαίωσις* in sachlichem Verhältnisse zu *ἀρραβών* steht, — *ὁ γὰρ ἀρραβὼν εἴωθε βεβαιοῦν τὸ πᾶν σύνταγμα* (Cramer, Catenae, zu 2 Cor. 1, 21 ff.) — Voraufgegangen in dieser Verbindung von *βεβ.* mit persönlichem Obj. sind die LXX an den beiden einzigen Stellen Ps. 41, 13: *ἐβεβαίωσάς με ἐνώπιόν σου εἰς τὸν αἰῶνα* = יצב Hiph. Vgl. Ps. 119, 28: *ἐνύσταξεν* (דָּלְפָה) *ἡ ψυχή μου ἀπὸ*

ἀκηδίας, βεβαίωσόν με ἐν τοῖς λόγοις σου = קוּם Pi. — Das in der Prof.-Gräc. gebräuchliche Med. findet sich nicht in der bibl. Gräc.

Βεβαίωσις, εως, ἡ, Befestigung, Bestätigung, Bekräftigung, δόξης (Plat.), γνώμης (Thuc.). Thuc. 4, 87: οὐκ ἂν μείζω πρὸς τοῖς ὅρκοις βεβαίωσιν λάβοιτε. Sap. 6, 20: προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας. Im N. T. Hebr. 6, 16: πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος. Phil. 1, 7: ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγ. An diesen Stellen steht es entsprechend der Bedeutung, die das Wort im juristischen Sprachgebrauch hat = evictio, s. Deißmann, Bibelstud., S. 100 ff. Vgl. LXX Lev. 25, 23: ἡ γῆ οὐ πραθήσεται εἰς βεβαίωσιν, d. h. nicht definitiv, endgiltig, daher = לִצְמִתֻת. Häufig bei Philo, vgl. Delitzsch zu Hebr. 6, 16.

Διαβεβαιόομαι, Deponens, fest versichern (Plut., Polyb., Diod., Dion. Hal., Ael.; einmal auch bei Demosth.) 1 Tim. 1, 7: μὴ νοοῦντες ... περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται. Tit. 3, 8: περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι. Plut. Fab. 14: διαβεβαιούμενος περὶ τῶν πραγμάτων.

Βέβηλος, ον (s. v. a. βατός), verwandt mit βηλός, Schwelle, von βαίνω, eigentlich betreten, = zugänglich, und zwar meist im religiösen Sinne **a)** von dem, was nicht durch Weihung dem allgemeinen Gebrauch entzogen ist, was allen offen steht, χωρίον βέβηλον, opp. ἱερόν, ὅσιον. Thuc. 4, 97: ὅσα ἄνθρωποι ἐν βεβήλῳ δρῶσιν, opp. ἱερά. Eurip. Heraclid. 404: βέβηλα λόγια, opp. κεκρυμμένα. So 1 Sam. 21, 4: ἄρτοι βέβ., zu allgemeinem Nießbrauch, gegenüber ἅγιοι. Plut. Brut. 20, 4: τὸν νεκρὸν ἐπιθέντες ἐν μέσῳ πολλῶν μὲν ἱερῶν πολλῶν δ' ἀσύλων καὶ ἀβεβήλων τόπων καθήγιζον. Von Menschen = uneingeweiht, ἀμύητος. Hesych.: βέβηλον· τὸ μὴ ἱερὸν καὶ ἄθεον. βέβηλος· ἀνίερος, ἀμύητος. Später auch **b)** = unheilig, unrein, vgl. unser gemein im sittlichen Sinne, syn. κοινός. Theodoret zu Jes. 66: βέβηλόν ἐστι τὸ μὴ ἅγιον, τουτέστι τὸ κοινόν. So namentlich bei Philo, z. B. ἐπιθυμία βέβηλος καὶ ἀκάθαρτος καὶ ἀνίερος οὖσα, im Zusammenhang mit dem Sprachgebrauch der LXX, welche βέβ. namentlich in diesem Sinne aufgenommen und zur Übertragung von חֹל verwendet haben, Lev. 10, 10 gegenüber ἅγιος, syn. ἀκάθαρτος. Ursprünglich eignet dem, was βέβηλος ist, keine sittliche Qualität, vgl. 1 Sam. 21, 4. Ez. 22, 26; 44, 23; aber der natürliche Gegensatz des Profanen gegen das Heilige, Göttliche, wird zum sittlichen Gegensatz, s. unter ἅγιος, vgl. Ez. 22, 26: οἱ ἱερεῖς αὐτῆς ἠθέτησαν νόμον μου καὶ ἐβεβήλουν τὰ ἅγιά μου· ἀνὰ μέσον ἁγίου καὶ βεβήλου οὐ διέστελλον ... καὶ ἐβεβηλούμην ἐν μέσῳ αὐτῶν. Daher βεβηλόω entweihen, entheiligen, schänden Lev. 22, 15; 19, 29; βεβηλωμένος geschändet, vom Weibe Lev. 21, 7. 14 = חָלָל, welches Ez. 21, 25 (30) = βέβηλος, der seines göttlichen, heiligen Charakters verlustig ist (verbunden mit ἄνομος). Demgemäß ist βέβηλον dasjenige, was aller Gottbezogenheit ledig ist. Das N. T. nimmt diese Übertragung aber nicht auf, außer etwa wo es wie חלל steht Ez. 21, 25, vgl βεβηλωμένος Lev. 21, 7. 14. Vielmehr entspricht im N. T. dem hebr. חֹל κοινός, welches die israelitische Vorstellung weit stärker wiedergiebt. So steht überall, wo dem Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. zufolge βέβηλος zu erwarten wäre, κοινός, z. B. Marc 7, 2: κοιναῖς χερσίν vgl. mit 2 Mcc. 5, 16: βεβήλοις χερσίν, vgl. βεβηλόω Act 24, 6 mit 21, 28. Κοινός spricht ein theokratisches, βέβ. ein sittlich-religiöses Urteil

aus. So *βέβηλοι κενοφωνίαι*, leere, aller Gottbezogenheit, aller Weihe ermangelnde Reden 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16 (Luth.: ungeistlich). 1 Tim. 4, 7: *βέβηλοι καὶ γραώδεις μῦθοι.* Von Personen 3 Mcc. 2, 2. 14; 7, 15; im N. T. 1 Tim. 1, 9: *ἀνόσιοι καὶ βέβηλοι*, beides Bezeichnungen desselben Charakters, nämlich des mangelnden Pietäts-Verhältnisses (s. *ὅσιος*), vgl. die übrigen zu je zwei verbundenen Adjektiva behufs Verstärkung je eines Begriffes an dieser Stelle. In diesem Sinne ist es eine vorzüglich gewählte Bezeichnung Esaus Hebr. 12, 16: *μή τις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἠσαῦ, ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ.* Diesem neutest. *βέβ.* von Personen entspricht חֹל um so weniger, als dasselbe von Personen nicht vorkommt (Ez. 21, 25 = חָלָל); eher ersetzt es hebr. חָנֵף, LXX *ἀσεβής, ἄνομος, παράνομος, ὑποκριτής.*

Βεβηλόω, entweihen, Mtth. 12, 5: *τὸ σάββατον β.* Act. 24, 6: *τὸ ἱερὸν ἐπείρασε βεβηλῶσαι*, Bezeichnung desselben Faktums, wie 21, 28: *κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον*, dieses vor den Israeliten, jenes vor Felix geredet. LXX regelmäßig = חִלֵּל, entheiligen, entweihen, schänden, s. o. unter *βέβηλος*, nur Ez. 43, 7. 8 = טִמֵּא Pi.

Βιάζω, bewältigen, zwingen; im N. T. nur Mtth. 11, 12. Luc. 16, 16. Das Act. findet sich nur bei Homer, sowie in sehr spät. Gräc.; gewöhnlich ist das Wort als med. Depon., *βιάζομαι*, in Gebrauch. Doch findet es sich auch, und zwar nicht ganz selten, als Passiv bei Xen., Thuc., Dem., Phil., so daß es nichts Befremdendes hätte, wenn Mtth. 11, 12: *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται* das Wort ebenfalls passiv stünde. Thuc. 1, 77: *ἀδικούμενοι δὲ οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον ὀργίζονται ἢ βιαζόμενοι.* Dem. 20, 166: *ὅπως μὴ βιασθῆτε ἁμαρτάνειν.* Andere Beispiele s. Kühner § 377. Für die passive Fassung Mtth. 11, 12 spricht zunächst der Zusatz: *καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*, denn *βιάζειν* resp. das mediale *βιάζεσθαι* und *ἁρπάζειν* sind Synonyma. Cf. Plut. Erotic. 755, D: *οἴει γὰρ ἁρπαγὴν γεγονέναι καὶ βιασμόν, οὐκ ἀπολόγημα καὶ στρατήγημα τοῦ νεανίσκου νοῦν ἔχοντος, ὅτι τὰς τῶν ἐραστῶν ἀγκάλας διαφυγὼν ἐξηυτομόληκεν εἰς χεῖρας καλῆς καὶ πλουσίας γυναικός;* Dagegen verschlägt es nichts, daß das Wort in der Parallelstelle bei Luc. 16, 16: *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* als med. Depon. gebraucht ist, da sogar ein und derselbe Schriftsteller wie Thuc. es promiscue gebrauchen kann, vgl. Sir. 34, 21 passiv, 4, 26 medial. Indes es läßt sich auch erweislich machen, daß es bei Mtth. als Passiv gefaßt werden muß. Als Deponens würde es keinen Sinn geben, selbst wenn *βιάζεσθαι* ohne Obj. oder einen Ersatz desselben wie *πρόσω, εἴσω* gebräuchlich wäre, wofür aber die bis jetzt einzig angeführte Inschrift des Lykiers Xanthos für das von ihm gegründete Heiligtum des Men Tyrannos (bei Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 85 f.) nicht paßt: opfern solle niemand ohne Erlaubnis des Stifters: *ἐὰν δέ τις βιάσηται ἀπρόσδεκτος ἡ θυσία παρὰ τοῦ θεοῦ*, d. h. nicht wenn jemand mit Gewalt eindringt, sondern „wenn jemand Gewalt anwenden würde", nämlich um das Opfer zu bringen. Wenn es sonst einmal wie Deut. 22, 25. 28 Xen. Mem. 3, 9, 10 (s. u. *βασιλεύς*) ohne Obj. steht, ergiebt sich die nähere Bestimmung desselben aus dem Zusammenhange. In keinem Falle ist von diesem *βιάζεσθαι* der Gedanke der Gewaltsamkeit bzw. der Vergewaltigung zu trennen. Die Gewalt wird stets gegen jemand oder gegen etwas geübt, nicht zu seinem Gunsten, sondern zu seinem Ungunsten. Mtth. 11, 12 ergäbe dann den unmöglichen Gedanken, daß das Himmelreich ebenso Gewalt, Vergewaltigung übt, wie Vergewaltigung leide, — anders ließe sich doch das Verhältnis der beiden Sätze: *ἡ βασ. τῶν*

οὐρ. βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτὴν kaum ausdrücken. Die Erklärung: „das Himmelreich tritt mit Macht, mit Gewalt auf“, ist deshalb unmöglich, weil, wie gesagt, von βιάζεσθαι der Begriff der Vergewaltigung nicht getrennt werden kann, und diese doch ausweise Joh. 18, 36 in der Leidensgeschichte ausgeschlossen ist. Aus demselben Grunde ist auch die andere Erklärung unmöglich, welche βιάζεσθαι als verstärktes Synonymum des lukanischen Ausdrucks: ἀπὸ τότε ἡ βασ. τ. θ. εὐαγγελίζεται auffassen will, analog dem Gebrauch von βιάζεσθαι = überreden, in jemand dringen, nötigen, Gen. 33, 12: καὶ ἐβιάσατο αὐτόν. Richt. 19, 7: ἐβιάσατο αὐτὸν ὁ γαμβρὸς αὐτοῦ, wie es auch bei Profanschriftstellern sich findet, Eurip. Alc. 1116: ἄναξ, βιάζει μ' οὐ θέλοντα δρᾶν τάδε, wobei nicht zu vergessen ist, daß βιάζεσθαι auch in diesen Verbindungen im Grunde doch etwas ganz anderes ist als ein verstärktes πείθειν, nämlich eigentlich das Gegenteil von πείθειν, Plut. Erotic. 773, D: ἐπειδὴ πείθειν ἀδύνατος ἦν ἐπεχείρει βιάσασθαι κτλ., so daß es mindestens ein οὐ θέλειν, ein Widerstreben voraussetzt, nebenbei aber auch in dieser Verbindung eines Obj. oder eines anderweitigen Ersatzes desselben nicht entraten kann. Und nun versuche man, aus Luc. 16, 16 das Obj. zu ergänzen: ἡ βασ. τ. οὐρ. βιάζεται πάντας, und vergleiche damit sowohl den Verlauf der evangelischen Geschichte, wie insbesondere das tieftraurige καὶ οὐκ ἠθελήσατε Mtth. 23, 37! Man wird den Eindruck bekommen, daß es keine unglücklichere Erklärung dieser umstrittenen Stelle geben könne.

Steht es zunächst fest, daß βιάζεσθαι Mtth. 11, 12 als Pass., Luc. 16, 16 als med. Depon. zu nehmen ist, so fragt sich kaum weiter, ob in gutem oder bösem Sinne, solange man festhält, daß die Gewalt sich gegen etwas richtet, also zu Ungunsten des Obj. verfährt. Wider die erstere Auffassung streitet das ἁρπάζειν bei Mtth. an und für sich noch nicht, da dasselbe wie öfter z. B. bei Xen. u. Plut. im allgemeinen ein rasch zufahrendes Handeln bezeichnen kann, z. B. τὰ ὅπλα ἁρπάζειν, die Waffen schnell ergreifen, τὸ ὄρος den Berg schnell besetzen, τὸν καιρόν den Augenblick erfassen, s. ἁρπάζω. Dann würde dem βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτὴν bei Mtth. das πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζ. bei Luc. entsprechen und etwa zu vgl. sein Thuc. 7, 69: εὐθὺς ἔπλεον πρὸς τὸ ζεῦγμα (Sperrung) τοῦ λιμένος καὶ τὸν παραλειφθέντα διεκπλοῦν βουλόμενοι βιάσασθαι ἐς τὸ ἔξω. Es würde nur noch fraglich bleiben, wenn die Gewalt nicht gegen das Himmelreich sich selbst richtete, wo die Sperrung zu suchen wäre, die das Eindringen erschwerte. Indes auch diese Erklärung erweist sich als unhaltbar, wenn wir einmal als festen Punkt die Auffassung des βιάζεσθαι bei Mtth. als Pass. gewonnen haben. Denn das passive βιάζεσθαι findet sich nur im üblen Sinne einer anfeindenden, unterdrückenden Überwältigung, Vergewaltigung. So Thuc. 1, 2, 1; 4, 10, 3: ἢν καὶ ὑφ' ἡμῶν βιάζηται, „sollte er auch von uns geworfen werden“ (Krüger); 7, 84, 1; 8, 27, 3; ja sogar 1, 77, 3, wo es in Gegensatz zu ἀδικεῖσθαι steht: ἀδικούμενοί τε, ὡς ἔοικεν, οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον ὀργίζονται ἢ βιαζόμενοι· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἴσου δοκεῖ πλεονεκτεῖσθαι, τὸ δ' ἀπὸ τοῦ κρείσσονος καταναγκάζεσθαι. ὑπὸ γοῦν τοῦ Μήδου δεινότερα τούτων πάσχοντες ἠνείχοντο, ἡ δὲ ἡμετέρα ἀρχὴ χαλεπὴ δοκεῖ εἶναι. Daher kann es hier nur von einer Zurückweisung oder sonstigen gewaltthätigen Behandlung des Reiches Gottes (in seinen Vertretern, Luc. 17, 21) stehen und die zwei Sätze bei Mtth. entsprechen vollständig dem Ausspruche Mtth. 23, 13; das Reich Gottes wird zurückgewiesen, und nun entweder: die Feinde desselben rauben es, sc. denen, denen es gehört, für die es da ist, oder besser: sie vergewaltigen es in seinen Vertretern. Auf diese Auffassung des βιάζεται bei Mtth. drängt auch βιασταί hin, welches zwar der Prof.-Gräc. fremd, aber nach Analogie von βιασμός, βιαστός und überhaupt von βιάζομαι nicht den bezeichnet, der machtvoll, gewaltig handelt, sondern

der gewaltsam handelt, vergewaltigt, und darum auch den Sinn von *ἁρπάζειν* bestimmt; cf. Plut. l. c. Dann aber wird der Ausdruck des Luc.: *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* zu vergleichen sein mit Jos. Ant. 4, 6, 5: *ὥστε μὴ τοῦθ' ἅπερ ὑπαγορεύει τὸ θεῖον λέγειν, βιάζεσθαι δὲ τὴν ἐκείνου βούλησιν*, gegen den Willen Gottes ankämpfen. Der bei Lucas vorausgehende Satz: *ἀπὸ τότε ἡ βασ. τ. θ. εὐαγγελίζεται* entspricht dann Mtth. 11, 13. Vgl. Psalt. Sal. 8, 12: *τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ διήρπαζον, οὐκ ὄντος κληρονόμου λυτρουμένου*. V. 13: *ἐπάτουν τὸ θυσιαστήριον κυρίου κτλ.* und Luc. 20, 14: *οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· ἀποκτείνωμεν αὐτόν ἵνα ἡμῶν γένηται ἡ κληρονομία*. So dürfte sprachlich diejenige Erklärung allein gerechtfertigt sein, welche wohl nicht im Ernst als sachlich unangemessen in einem Zusammenhang bezeichnet wird, in welchem Christus mit gewaltigem, zuletzt gar schneidendem Ernste das Verhalten Israels in seiner Gesamtheit, in der die wenigen Ausnahmen der Jünger nicht mitzählen, gegen Johannes und ihn selbst rügt, abgesehen davon, daß die andere Erklärung, welche *βιάζ.* im guten Sinne nimmt, einen in den Zusammenhang der evangelischen Geschichte und Lehre sich nicht einfügenden Sinn giebt, vgl. Luc. 18, 26. 27. Von Interesse ist es, zu bemerken, daß diejenigen griech. Väter, welche *βιάζ.* in gutem Sinne fassen und deren sprachliche Autorität man benutzen möchte, auf die asketischen Übungen des Wachens, Fastens u. s. w. verweisen, durch welche man das Himmelreich gewinne!

Βιαστής, *οῦ, ὁ*, der Gewaltthätige, dessen Art es ist, zu vergewaltigen, der etwas durch Vergewaltigung erzwingt oder erzwingen will, wie *βιαστός* erzwungen, *βιασμός* Vergewaltigung. Das Wort findet sich nur noch einmal bei Philo, sowie in der kirchl. Gräc., wird also hellenistischen Ursprungs sein. In der Prof.-Gräc. nur das dorische *βιατός* bei Pindar in der Bedeutung stark, mutig. An der von Lösner beigebrachten philonischen Stelle de agricult. p. 200, C (Mang. 1, 314, 5) steht *βιαστής* jedenfalls im üblen Sinne: *τῆς ψυχῆς — ὑπὸ βιαστῶν καταπνεόντων εἰς αὐτὴν παθῶν καὶ ἀδικημάτων ἀντιρρεπούσης καὶ κλινομένης ἐξαιρόμενον ἐπιβαίνῃ τὸ κῦμα*. Demgemäß auch Mtth. 11, 12, s. oben.

Βίβλος, *ἡ*, ursprünglich die Papyrusstaude, vgl. das der Prof.-Gräc. fremde *βίβλινος* der LXX Jes. 18, 1: *ἐπιστολαὶ βίβλιναι*, wo *ἐπιστ.* Mißverstand des hebr. כְּלֵי גֹמֶא, Fahrzeuge von Papyrus, griech. *βάριδες παπυριναί*; dann der Bast derselben, dann das nach dem Stoffe benannte Schreibmaterial, Papier, aber nur von beschriebenem Papier gebraucht (vgl. 2 Tim. 4, 13: *τὰ βιβλία, μάλιστα τὰ μεμβράνας*), daher = Buch. (Über die Schreibung *βύβλος, βυβλίον* und den Unterschied des Sprachgebrauchs, welcher *βίβλ.* für beschriebenes Papier fixiert hat, s. Pape.) LXX = סֵפֶר (häufiger jedoch *βιβλίον*), Gen. 5, 1. Ex. 32, 31 f. Jes. 1, 8 u. a. Im N. T. Luc. 3, 4; 20, 42. Act. 1, 20; 7, 42; 19, 19. Marc. 12, 26. Zu Mtth. 1, 1: *βίβλος γενέσεως Ἰυ Χυ* = סֵפֶר תּוֹלְדוֹת s. unter *γένεσις*. Eigentümlich ist der Ausdruck *β. ζωῆς* Phil. 4, 3: *ἡ β. τῆς ζ.* Apok. 3, 5; 20, 15. *τὸ βιβλίον τῆς ζ.* Apok. 13, 8; 17, 8; 20, 12; 21, 27; vgl. Luc. 10, 20: *τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Der Ausdruck schließt zunächst an das A. T. an Ps. 69, 29. Jes. 4, 3. Ex. 32, 32 f. Dan. 7, 10 vgl. mit Apok. 20, 12, und ist darum schwerlich von den Bürgerverzeichnissen der Städte hergenommen, in denen die Verstorbenen gestrichen wurden, eine athenische, aber durchaus nicht allgemein gewordene Einrichtung, s. Dio Chrys. Rhodiac. 31, 336, C bei Wetstein zu Apok. 3, 5, für Israel auch nicht durch Ez. 13, 9 vgl. mit Jer. 22, 30 bezeugt; Ps. 87, 6 spricht nur für

ein Völkerverzeichnis eines großen Reiches. Vielmehr wird der Ausdruck seinen Ursprung haben in den (öffentlich oder obrigkeitlich nicht sowohl beurkundeten als aufbewahrten, Jos. c. Ap. 1, 7; vit. 1) Geschlechtsverzeichnissen, auf welche auch Ez. 13, 9. Jer. 22, 30 hinweist, womit sich die Vorstellung eines Merkbuchs, vgl. Ps. 56, 9. Mal. 3, 16 verbunden hat. In beiden Fällen handelt es sich um Fixierung für die Zukunft, so daß sich leicht der Gedanke an eine der richterlichen Entscheidung zu Grunde liegende Urkunde anschließt Dan. 7, 10. Apok. 20, 12, vgl. Jes. 4, 3: כָּל־הַכָּתוּב לַחַיִּים, οἱ γραφέντες εἰς ζωήν. Das Buch des Lebens enthält diejenigen, welches Gottes Eigentum (2 Tim. 2, 19) und als solche zum ewigen Leben bestimmt sind Apok. 17, 8; 13, 8, vgl. Ps. 139, 16; das Eingetragensein im Buche des Lebens bezeichnet, somit das zum ewigen Leben Bestimmtsein, vgl. Act. 13, 48: τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, das Erkoren- oder Erwähltsein bzw. die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, vgl. Ps. 87, 6, und soll diese Bestimmung bzw. die Zugehörigkeit in ihrer unanfechtbaren Giltigkeit kennzeichnen, wodurch des ἐξαλειφθῆναι als Aufhebung der göttlichen Erwählung Apok. 3, 5 vgl. mit Ex. 32, 31 f. sein Gewicht erhält. Cf. Jos. Ant. 18, 4, 2: Ἡρώδης ... τὸν υἱὸν αὐτῆς ἐξήλειψε τῶν διαθηκῶν εἰς τὸ βασιλεῦσαι μεμνημένων ἐκείνου. Über das Verhältnis zwischen Erwählung und Verwerfung, bzw. zwischen ewiger und geschichtlicher Erwählung, wonach die zu Apok. 3, 5; 13, 8; 17, 8 gewöhnlich aufgeworfenen Fragen zu entscheiden sind, vgl. unter ἐκλέγεσθαι. Vgl. auch γενεαλογεῖν.

Βιβλίον, τὸ, das **Buch**. Die Deminutivbedeutung ist im Sprachgebrauch so sehr zurückgetreten, daß ein anderes Deminutivum βιβλίδιον aus βιβλίς, dessen Plural = βιβλίον, gebildet ist (im N. T. βιβλαρίδιον Apok. 10, 2. 8. 9. 10; der Prof.-Gräc. unbekannt). Βιβλίον ist gebräuchlicher als βίβλος, bei den LXX das gewöhnliche Wort für סֵפֶר, einmal מִדְרַשׁ 2 Chron. 13, 22, und מִסְפָּר 1 Chron. 27, 24. (Über einen Unterschied im Gebrauch von βίβλος und βιβλίον s. unter b.) Im N. T. **a)** von einer schriftlichen Urkunde, βιβλ. ἀποστασίου = סֵפֶר כְּרִיתֻת Deut. 24, 1. Mtth. 19, 7. Marc. 10, 4, der Scheidebrief. **b)** Buch, τοῦ νόμου Gal. 3, 10. Ἡσ. τοῦ προφ. Luc. 4, 17, wogegen βίβλος mehrere Einzelschriften umfaßt, βίβλος ψαλμῶν Luc. 20, 42. Act. 1, 20; τῶν προφ. Act. 7, 42. Μωυσέως Marc. 12, 26; daher auch βίβλος λόγων Ἡσ. Luc. 3, 4, vgl. βιβλίον λόγων 1 Kön. 15, 7. 23 u. ö. Sonst noch Luc. 4, 20. Joh. 20, 30; 21, 25. Öfter in der Apokalypse. Τὸ βιβλ. Hebr. 9, 19; 10, 7 (Ps. 40, 8) bezeichnet τὸ β. τῆς διαθήκης Ex. 24, 7. 2 Kön. 23, 1. 21. 2 Chron. 34, 30; סֵפֶר הַבְּרִית, bei Neh. סֵפֶר הַתּוֹרָה Neh. 8, 3 u. ö., einmal 2 Chron. 34, 14; auch סֵפֶר תּוֹרַת יהוה Neh. 9, 3. מֹשֶׁה 2 Kön. 14, 6. Dies alleinstehende τὸ βιβλ. Ps. 40, 8. Hebr. 10, 7; 9, 19 ist der einzige biblische Vorgang für den spät. kirchl. Sprachgebrauch τὰ βιβλία = ἡ γραφή von der heiligen Schrift. — Apok. 5, 1—9 Bild des gefaßten, festgestellten und zu offenbarenden göttlichen Ratschlusses. Über βιβλ. τῆς ζωῆς s. βίβλος.

- - - - -

Βούλομαι, ἐβουλόμην, ἐβουλήθην, wie Lchm. u. Tdf. überall im N. T. statt der attischen Augmentation ἠβουλόμην, ἠβουλήθην (Rec. 2 Joh. 12) lesen. **Erhalten** hat sich die attische Form der 2. Person βούλει statt βούλῃ Luc. 22, 42, vgl. **Buttm.** 1, III, 3; dessen neutest. Gramm., S. 37; = **wollen**, mit welchem es auch sowie dem deutschen **wählen** etymologisch zusammenhängt. Synonym θέλειν, von welchem es sich nicht so unterscheidet, daß βούλ. das unbewußte, θέλ. das bewußte Wollen **bezeichnet**, also etwa wie Trieb und Absicht (Buttm., Döderlein); dagegen vgl. Plat. **Gorg.** 5[illegible]

E: *μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν, ἀλλ' ἄκοντας — ἀδικεῖν.* Legg. 9, 862, A: *μὴ βουλόμενος, ἀλλ' ἄκων*, sowie die Bedeutung von *βουλή*. Auch das Umgekehrte ist nicht richtig (Ammon.), vgl. Dem. Phil. 1, 9: *προσήκει προθύμως ἐθέλειν ἀκούειν τῶν βουλομένων συμβουλεύειν.* Plat. Polit. 299, E: *ὅ γ' ἐθέλων καὶ ἑκὼν ἐν τοιούτοις ἄρχειν.* Beide Wörter werden im ganzen gleich gebraucht und bezeichnen beide ein bewußtes Wollen, wie sich schon aus dem obigen Beispiel ergiebt. Vgl. noch Plut. de tranq. an. 13: *τί οὖν θαυμαστόν εἰ πλείονες εἰσὶν οἱ λούεσθαι θέλοντες τῶν ἀλείφεσθαι βουλομένων*, wo Wohlklang und Form den Wechsel des Ausdrucks veranlassen. Plat. Gorg. 461, A: *τὸν ῥητορικὸν ἀδύνατον εἶναι ἐθέλειν ἀδικεῖν.* Act. 17, 20: *βουλόμεθα οὖν γνῶναι τί ἂν θέλοι ταῦτα εἶναι.* Richtig aber ist die Beobachtung (Schenkl), daß *βούλομαι* von weiterem Begriffsumfange ist als *ἐθέλω*, welches insbesondere das energische Entschlossensein, den auf die That hindrängenden Willen bezeichnet, *βούλεσθαι* etwa = im Sinne haben, beabsichtigen, *θέλειν* entschlossen sein, zusammenhängend mit dem sanskr. dhar, sustinere (Curtius 726). Cf. Il. 21, 177: *τρὶς δὲ μεθῆκε βίης· τὸ δὲ τέτρατον ἤθελε θυμῷ ἆξαι ἐπιγνάμψας δόρυ κτλ.* So würde z. B. Röm. 7, 15: *βούλεσθαι* durchaus unangemessen sein; vgl. dort den Gegensatz zwischen *θέλειν* und *μισεῖν*: *οὐ γὰρ ὃ θέλω πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ.* V. 16: *ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ.* Dagegen würde *ὃ βούλομαι* eher ein Obj. der Willkür oder der Neigung als des Willens bezeichnen. Vgl. Act. 18, 15: *κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι.* Plat. conv. 199, E: *ἵνα μᾶλλον καταμάθῃς ὃ βούλομαι*, was ich meine. Wenn es auch vielfach möglich ist, die beiden Verba durcheinander zu ersetzen, so ist dies doch überall da unmöglich, wo die größere Energie des Ausdruckes *θέλειν* verlangt, vgl. z. B. Mtth. 2, 18: *οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι.* Vgl. auch die feine Wahl des Ausdruckes Mtth. 1, 19: *μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν*, vgl. V. 20: *ταῦτα δὲ ἐνθυμηθέντος*, während mit *ἐθέλειν* eher *προθυμεῖσθαι* würde verbunden werden, cf. Dem. l. c. So findet sich zwar für das hebr. חָפֵץ das der bibl. Gräc. eigentümliche *θέλειν ἔν τινι* und *βούλεσθαι ἔν τινι*, das letztere aber bei weitem seltener. Am auffallendsten tritt dieser Unterschied in der Energie beider Bezeichnungen in einigen Eigentümlichkeiten des prof. Sprachgebrauchs hervor. Es findet sich *θέλειν* in der Bedeutung wollen, wagen, *βουλ.* nicht. Xen. Cyrop. 3, 1, 23: *παιόμενοι ὅπως ἐθέλουσι καὶ πάλιν μάχεσθαι τοῖς αὐτοῖς.* Hier. 1, 14: *οὐδεὶς ἐθέλει τυράννου κατ' ὀφθαλμοὺς κατηγορεῖν.* Während *βούλεσθαι* schwächer ist als *αἱρεῖν*, etwa = cupere, steht *θέλειν* dem *αἱρεῖν* viel näher und bezeichnet ein festes Entschlossensein. Cf. Plat. Legg. 733, A: *ἡδονὴν βουλόμεθα ἡμῖν εἶναι, λύπην δὲ οὐθ' αἱρούμεθα οὔτε βουλόμεθα.* Legg. 1, 630, B: *διαβάντες δ' εὖ καὶ μαχόμενοι ἐθέλοντες ἀποθνήσκειν ἐν τῷ πολέμῳ.* Conv. 179, B: *καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες.* Ferner findet sich *θέλειν* in der Bedeutung pflegen, *βουλ.* nicht, z. B. Thuc. 2, 89, 8: *ἡσσωμένων ἀνδρῶν οὐκ ἐθέλουσιν αἱ γνῶμαι πρὸς τοὺς αὐτοὺς κινδύνους ὁμοῖαι εἶναι.* Hdt. 1, 74, 3: *ἄνευ γὰρ ἀναγκαίης ἰσχυρῆς συμβάσιες ἰσχυραὶ οὐκ ἐθέλουσι συμμένειν.* 7, 50, 2: *τοῖσι τοίνυν βουλομένοισι ποιέειν ὡς τὸ ἐπὶ πᾶν φιλέει γίγνεσθαι τὰ κερδέα, τοῖσι δὲ ἐπιλεγομένοισί τε πάντα ὀκνεῦσι οὐ μάλα ἐθέλει.* Dagegen findet sich *βούλ.* in der Bedeutung lieber wollen, mit und ohne *μᾶλλον*, bei Hom. und den Att., *θέλ.* nicht. Aus allem ergiebt sich, daß *βούλεσθαι* ganz allgemein die Willensrichtung, *ἐθέλειν* den sich treibenden Willen bezeichnet, so daß *βούλ.* sich von *θέλειν* unterscheidet, wie Affekt und Trieb; *βούλ.* kann stets durch *θέλ.* ersetzt werden, nicht aber umgekehrt *θέλειν* durch *βούλεσθαι.*

In der neutest. Gräc. ist *βούλ.* bei weitem seltener als *θέλειν*, und der Sprach-

gebrauch bietet hier keine besonderen Abweichungen dar. Es bezeichnet a) im allgemeinen wollen, wozu geneigt sein, die Absicht haben, vgl. 2 Cor. 1, 15: *ἐβουλόμην πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν*, mit V. 17: *τοῦτο οὖν βουλευόμενος*. 2 Joh. 10: *τοὺς βουλομένους κωλύει*, vgl. 2 Mcc. 1, 3; wird verbunden mit dem Infin. Aor. Mtth. 1, 19; 11, 27. Marc. 15, 15. Luc. 10, 22. Act. 5, 28; 12, 4; 17, 20; 18, 27; 19, 30; 22, 30; 23, 28; 25, 22; 27, 43; 28, 18. 2 Cor. 1, 15. Jud. 5; mit dem Infin. Präs. 1 Tim. 6, 9. Tit. 3, 8. Philem. 13. Jac. 4, 4. Act. 25, 20; mit folgendem Accus. c. Inf. 2 Petr. 3, 9. 1 Tim. 5, 14; 2, 8. Phil. 1, 12; mit folgendem Konj. Joh. 18, 39: *βούλεσθε οὖν ὑμῖν ἀπολύσω τὸν βασιλέα κτλ.*, wie auch in der Prof.-Gräc., nur daß dort *βούλει* häufiger als *βούλεσθε* in auffordernden Fragen steht. — Zu dem *εἰ βούλει* Luc. 22, 42 cf. Xen. An. 3, 4, 41: *εἰ βούλει μένε ἐπὶ τῷ στρατεύματι, ἐγὼ δ' ἐθέλω πορεύεσθαι· εἰ δὲ χρήζεις, πορεύου ἐπὶ κτλ.* So findet es sich öfter zur Milderung des Imperat. b) intensiver: wollen, sich vorgenommen haben, beschlossen haben, die freie Selbstbestimmung des Subj., die Freiheit seiner Wahl hervorhebend, so Jac. 1, 18: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς*. 3, 4: *ὅπου ἂν ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούληται*. 1 Cor. 12, 11: *καθὼς βούλεται*. Hebr. 6, 17. Vgl. Sap. 12, 6. Jud. 8, 15.

Bei den LXX finden sich einige der Prof.-Gräc. fremde Eigentümlichkeiten, indem sie *βούλεσθαι* nicht bloß wie in der Prof.-Gräc. mit dem Acc. des Obj. verbinden, — Ps. 70, 3: *οἱ βουλόμενοί μοι κακά* (חָפֵץ); Prov. 12, 20: *οἱ βουλόμενοι εἰρήνην* (= יעץ) —, sondern auch mit *ἐν*, 1 Sam. 18, 25: *οὐ βούλεται ὁ βασιλεὺς ἐν δόματι* (= חָפֵץ). 2 Sam. 24, 3: *ἵνα τί βούλεται ὁ βασιλεὺς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ;* (= חָפֵץ). Weit häufiger ist jedoch diese Konstruktion bei *θέλειν*, welches außerdem auch noch mit dem Acc. eines persönlichen Obj. sich findet — eine nicht unwichtige Beachtung für den Unterschied der beiden Synonyma. S. *θέλω* und *εὐδοκέω*.

Βουλή, *ἡ*, Wille, Vorhaben, als Resultat der Überlegung; Ratschlag, Ratschluß, Anschlag, wie es denn auch die Beratschlagung und Überlegung, sowie die Ratsversammlung bezeichnet, wodurch es sich von dem der bibl. u. kirchl. Gräc. angehörigen, der Prof.-Gräc. fremden *θέλημα* unterscheidet. Während *θέλημα* auch von dem fordernden und gebietenden Willen Gottes steht, bezieht sich *ἡ βουλὴ τ. θ.* nur auf Gottes eignes Thun, seinen Heilsratsschluß. Auch bei den LXX (gewöhnl. = עֵצָה, zuweilen מַחֲשָׁבָה, vereinzelt סוֹד, מְזִמָּה, דַּעַת, תּוּשִׁיָּה) und Apokr. findet sich *βουλή* nicht von dem fordernden Willen Gottes (auch nicht Sir. 24, 30). Der Unterschied beider Wörter tritt besonders hervor in *ἀνὴρ βουλῆς* Sir. 32, 19, ein Mann der Überlegung, vgl. 8, 15 *μετὰ τολμηροῦ μὴ πορεύου ἐν ὁδῷ. αὐτὸς γὰρ κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιήσει καὶ τῇ ἀφροσύνῃ αὐτοῦ συναπολῇ*. Wo daher, wie Eph. 1, 11: *κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, zwischen beiden zu unterscheiden ist, da bezeichnet *θέλημα* den zur That drängenden Willen, *βουλή* den dem Entschluß voraufgehenden Ratschlag, Beschluß, und am thunlichsten wird man hier übersetzen: nach dem Beschluß, dem Plan seines Willens. Der Apostel will nicht bloß die absolute Freiheit des göttlichen Willensbeschlusses hervorheben, sondern auf den der Heilswillen, wie er sich bethätigt, zu Grunde liegenden Heilsplan aufmerksam machen. — Im übrigen aber sind *βουλή* und *θέλημα* oft völlig synonym, vgl. 1 Cor. 4, 5: *φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν*. Jer. 23, 26: *ἐν τῷ προφητεύειν αὐτοὺς τὰ θελήματα τῆς καρδίας αὐτῶν*.

Βουλή von dem der Heilsgeschichte zu Grunde liegenden göttlichen Ratschluß Luc. 7, 30. Act. 2, 23; 4, 28; 13, 36; 20, 27. Hebr. 6, 17. Sonst noch Luc. 23, 5

οὐκ ἦν συγκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν. Act. 5, 38: ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο. Act. 27, 12: ἔθεντο βουλὴν ἀναχθῆναι. 27, 42: στρατιωτῶν βουλὴ ἐγένετο ἵνα. 1 Cor. 4, 5.

Βούλημα, τὸ, das Gewollte, die Absicht. Aristot. Eth. Nic. 2, 1: *τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστιν*, nicht von dem Inhalt der Gesetze — neutest. *θέλημα* — sondern von der der Gesetzgebung zu Grunde liegenden Absicht, vgl. vorher: *οἱ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθούς*. 2 Mcc. 15, 5: *ὅμως οὐ κατέσχεν ἐπιτελέσαι τὸ σχέτλιον αὐτοῦ βούλημα*. Bei den LXX nur handschriftlich Prov. 9, 10 statt *βουλή* = עֵצָה. Im N. T. Act. 27, 43: *ἐκώλυσεν αὐτοὺς τοῦ βουλήματος*. Röm. 9, 19: *τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν*; Lchm. Tdf. Tr. W. lesen das Wort auch 1 Petr. 4, 3: *τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι*, Griesb. *θέλημα*. *Βούλημα* läßt „mehr das Moment des Wunsches, der Neigung hervortreten" (Schott), das was man in Gedanken, im Sinne hat.

Γ.

Γάλα, *ακτος, τὸ*, Milch, 1 Cor. 9, 7; nach einem leicht sich darbietenden Bilde, welches sich öfter bei Philo findet (De agric. 1, 301; De migr. Abr. I, 440 u. a.; vgl. Siegfried, Philo v. Alex., S. 261. 329; J. B. Carpzov, Scr. exercc. in ep. ad Hebr. zu Hebr. 5, 12. 13; Wetstein zu 1 Cor. 3, 2), wird 1 Cor. 3, 2. Hebr. 5, 12. 13 die grundlegende Unterweisung im Evangelium im Unterschiede von der den Erwachsenen gebührenden *στερεὰ τροφή* als Milch bezeichnet, *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χυ λόγος*, dessen Bestandteile Hebr. 6, 1. 2 aufgezählt werden. Es bezeichnet ebenso wenig bloß einen Unterschied in der Form der Verkündigung (Heinrici), wie das Wachstum in der Erkenntnis bloß eine andere Form der Aneignung bezeichnet, 1 Cor. 14, 20. Eph. 4, 14. 2 Petr. 3, 18; vgl. auch 1 Cor. 2, 13 ff. Das Bild 1 Theff. 2, 7 dagegen bezieht sich auf die Art des apostolischen Umgangs mit seinen Lesern. So gehört z. B. die Ausführung des Hebräerbriefs über das Hohepriestertum Christi nicht zur Milch. Übrigens deckt sich das philonische Bild nicht völlig mit dieser Vergleichung, sofern Philo das darunter versteht, was die Vorstufe der wirklichen Erkenntnis darbietet, die *ἐγκύκλια προπαιδεύματα* im Verhältnis zur *ἐπιστήμη*, s. Siegfried a. a. O. 261. — Anders gedacht ist 1 Petr. 2, 2: *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε, εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος*. Hier handelt es sich nicht um das Verhältnis der Altersstufen und ihrer Bedürfnisse, sondern um den Gegensatz des natürlichen und wiedergeborenen Lebens; nach dem durch die Wiedergeburt bewirkten Stande wird das Wort Gottes, welches Quell (1, 23) und Nahrung zugleich ist, als *γάλα* bezeichnet.

Γάμος, *ου, ὁ*, **a)** Hochzeit, Hochzeitsfeier, Joh. 2, 1. 2. Auch im Plur. *γάμοι* Luc. 12, 36. Mtth. 22, 2. 3. 4. 9, mit dem Sing. wechselnd V. 8. 10. 11. 12. Mtth. 25, 10. Der Ausdruck *ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου* Apok. 19, 7. 8 geht wie die Gleichnisse Mtth. 22, 2 ff.; 25, 1—10 zurück auf das Verhältnis Gottes zu Israel, wie es Jes. 54, 4 ff. Ez. 16, 7 ff. Hos. 2, 19 vorgestellt wird. (Vgl. Pirke R. Elieser 41 in Schoettgen, Hor. hebr. in Mtth. 25, 1: „Moses ging durch das Lager der Israeliten und weckte sie aus dem Schlafe auf, sprechend: stehet auf von eurem Schlafe; vorhin schon ist der Bräutigam gekommen und suchte die Braut, daß er sie heimführe, ja noch erwartet er sie. Es kam aber die Brautführerin und führte die Braut heraus nach Ex. 19, 17, und der Bräutigam ging aus der Braut entgegen, nämlich daß er ihnen das Gesetz gebe, Ps. 68, 8.") Dieses Verhältnis Jhvhs zu Israel vollendet sich in der messianischen Zeit, worauf der Ausdruck Joh. 3, 29, vielleicht auch Mtth. 9, 15 zurückgeht, vgl. den seinem Inhalte nach bis ins 2. Jahrhundert zurückreichenden Midrasch zum Hohenliede (bei Wünsche, Biblioth. rabbin., Lief. 6 u. 7), sowie die messianische Deutung des Ps. 45 (Hebr. 1, 8), dessen V. 3 der Targumist übersetzt: „Deine Schönheit, o König Messias, ist vorzüglicher u. s. w.", und auf den nach Delitzsch auch der Messiasname אֵל גִּבּוֹר Jes. 9, 5 zurückweisen soll. Dieses Verhältnis Gottes zu seinem Volke ist neutestamentlich das Verhältnis Christi zur Heilsgemeinde, vgl. 2 Cor. 11, 2. Eph. 5, 26. 27. Apok. 22, 17; 21, 2. Die Hochzeit des Lammes ist die mit der Parusie eintretende Heilsvollendung. — **b)** festliches Mahl, Luc. 14, 8, vgl. V. 17. Esth. 9, 22: *γάμοι καὶ εὐφροσύνη* = מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה So nicht in der Prof.-Gräc. **c)** Ehe. Hebr. 13, 4. Plural Sap. 13, 17; 14, 24: *οὔτε βίους οὔτε γάμους καθαροὺς φυλάσσουσιν*. V. 26: *γάμων ἀταξία, μοιχεία καὶ ἀσέλγεια*. Diese Bedeutung knüpft wohl an die Redensart *πρὸς γάμον λαμβάνειν, διδόναι* an.

Γέεννα, *ἡ*, von dem chaldäischen גְּהִנָּם, bei den Rabbinen der Ort der Verdammten, s. Lightfoot, Hor. hebr. zu Mtth. 5, 22, abgeleitet von גֵּי הִנֹּם Jos. 15, 8, Thal Hinnoms, vollständiger גֵּי בֶן־הִנֹּם, ebendaselbst 18, 16. 2 Chron. 33, 6, auch גֵּי בְנֵי־הִנֹּם 2 Kön. 23, 10 Ketibh; Neh. 11, 30, woselbst die Stätte des Molochdienstes, 2 Chron. 28, 3, תֹּפֶת 33, 6. Jer. 2, 23; 7, 31 f.; 19, 6; 32, 35, deshalb von Josia verunreinigt, 2 Kön. 23, 10. Nach Kimchis Angabe zu Ps. 27: „Gehinnam fuit locus spretus prope Jerusalem, in quem abjecerunt sordes et cadavera, et fuit ibi perpetuo ignis ad comburendum sordes illos et ossa: propterea parabolice vocatur judicium impiorum Gehinnam", wäre die Übertragung des Namens nicht vom Molochsdienste selbst hergenommen (vgl. 2 Kön. 23, 10. Jes. 30, 33), sondern von dieser späteren Benutzung des Thales zur Verbrennung von Aas durch ein immerfort unterhaltenes Feuer, nachdem Josia es hatte durch Leichname verunreinigen lassen. Vgl. Jer. 31, 40. Jes. 66, 24. Gewiß ist, daß mit diesem Namen zu Jesu Zeit der Ort der Verdammten bezeichnet wurde und zwar — vgl. Dillmann zu Buch Henoch 27, 1—3, S. 131 — in dem Sinne, daß die Juden glaubten, „es werde in Wahrheit und Wirklichkeit dieser Ort beim messianischen Gerichte von Gott zum Strafort der Bösen und Abtrünnigen gemacht werden (vgl. Henoch 90, 26. 27; 54, 1. 2; 56, 4. 4 Esr. 6, 1—3); dies ist so gewiß als das andere, daß sie glaubten, das irdische Zion werde der Sitz und Mittelpunkt des messianischen Königreichs sein." Es liegt zwischen zwei Bergen, dem „heiligen Berg" (Buch Henoch 26) d. i. dem Berge Zion und dem Berge des bösen Rates; es ist „der tiefe, enge Grund mit steilen, felsigen Wänden, stellenweise fast senkrecht, der von der Nähe des heutigen Jaffathores an der Nordwest

ecke des Zionsberges am unteren Teich Gihon vorbei zuerst südlich, dann in einem rechten Winkel östlich sich hinzieht, bis er mit dem von Norden herkommenden Thal Josaphat, wo der Kidron fließt, sich vereinigt". Diese Verbindung mit Zion, welche dem Verf. des Henochbuches offenbar bedeutsam ist, könnte sehr wohl den Ausgangspunkt für diese Vorstellung bzw. Erwartung gegeben haben, sofern droben auf der Höhe Gottes Heiligtum lag, drunten die Stätte des Molochdienstes; die Gemeinde Gottes zieht hinauf ins Heiligtum, die Abtrünnigen hinunter in das Thal Hinnom, und so erscheint Schlatters Vermutung, daß an diese Symbolik der Sprachgebrauch anknüpfe, gerechtfertigt. Vgl. Jes. 2, 2 mit 66, 24. Zion und Hinnom sind Gegensätze, die sich nur noch mehr zuspitzen, seit Josia das Thal verunreinigt und Jeremias dasselbe verflucht hat, wie auch Henoch 27, 1 es ein verfluchtes Thal nennt. War erst die Erwartung lebendig, daß das Thal Hinnom einst der Strafort der Abtrünnigen sein werde, so verband sich die Vorstellung von einem verzehrenden Feuer des Gerichtes Lev. 10, 2. Num. 16, 35. 2 Kön. 1. Sir. 7, 17. Judith 16, 17. Jes. 30, 33; 66, 24. Mtth. 18, 8. 9 um so leichter damit, wenn die Überlieferung von dem zur Verbrennung der Leichname u. s. w. dort unterhaltenen Feuer richtig ist. Die talmudische Notiz Erubin f. 19, a, daß dort von Natur ein Rauch aufgestiegen sei, kann sehr wohl erst durch Kombination dieser Vorstellung mit Num. 16, 35 entstanden sein. Im N. T. *ἡ γέεννα τοῦ πυρός* Mtth. 5, 22; 18, 9 bezeichnet den Gerichtsort; vgl. Mtth. 23, 33: *ἡ κρίσις τῆς γ.* Ferner 23, 15: *υἱὸς τῆς γ.* vgl. mit *υἱοὶ τῆς βασιλείας*, s. *υἱός*. Vgl. Tholuck zu Mtth. 5, 22. — Jac. 3, 6: *ἡ γλῶσσα φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γ.*, wo die Zunge als ein Feuer *(καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ)* das Werk der Hölle verrichtet, da stammt dies ihr Feuer aus der Hölle; „idoneam esse linguam recipiendo, fovendo et augendo gehennae igni materiam", Calvin. Parallel diesem Ausdruck, welcher sich nur an den angeführten Stellen der Synopt. und des Briefes Jac. findet, ist der andere: *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, ἄσβεστον*, namentlich aber *ἡ λίμνη τοῦ πυρός* Apok. 19, 20; 20, 10. 14. 15; 21, 8. Ist Gehenna symbolische Bezeichnung des Gerichtsortes, dem die Bösen überliefert werden, so ist es nicht mehr nötig, für die Ausdrücke *βάλλειν εἰς γ.* Mtth. 5, 29. 30. Marc. 9, 45. 47, *ἐκβάλλειν εἰς τὴν γ.* Luc. 12, 5. *ἀπέρχεσθαι εἰς γ.* Mtth. 5, 30. Marc. 9, 43 an die Schmach des Begräbnisses im Thal Hinnom Jer. 7, 32. 33 zu erinnern. Das *ἀπολλύναι τινὰ ἐν γ.* geschieht durch das Gericht.

Γεννάω, *ήσω*, zeugen, auch bei Späteren von der Mutter: gebären, wie Luc. 1, 13. 57; 23, 29, vgl. Mtth. 19, 12; — hervorbringen 2 Tim. 2, 23: *γεννῶσιν μάχας*. Eigentümlich ist **a)** der Gebrauch, den Paulus an einigen Stellen von dem Worte macht, um eine das Leben gestaltende Einwirkung auf jemanden zu bezeichnen, wie Gal. 4, 24: *διαθήκη εἰς δουλείαν γεννῶσα*. 1 Cor. 4, 15: *ἐν γὰρ Χω̅ Ιυ̅ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα*. Philem. 10: *ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς*, vgl. 1 Cor. 4, 17, sofern nämlich durch diese Einwirkung sowohl ein neuer Lebensanfang, als auch eben dadurch ein Kindesverhältnis vermittelt wird. Ähnlich erklärt sich das *σήμερον γεγέννηκά σε* Act. 13, 33. Hebr. 1, 5; 5, 5 aus Ps. 2, 7: אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ von der That Gottes an dem Angeredeten, sofern Gott durch die Einsetzung zum Könige sein Leben neugestaltet und ihn in ein besonderes Verhältnis zu sich gesetzt hat, bzw. sofern er Christum durch die Auferweckung in den Stand der Gottessohnschaft, eingesetzt hat, Act. 13, 32. 33, vgl. Röm. 1, 4. Col. 1, 18. Phil. 2, 9, indem nicht auf das, was Christus zuvor gewesen, sondern auf den, der als unseres Gleichen erschienen ist, reflektiert wird und das Sohnesverhältnis hier

das des messianischen Standes und Berufes ist, s. unter *υἱός*, c. Hiermit ist nicht b) der johann. Ausdruck *ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι* Joh. 1, 13. 1 Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18 zu verwechseln, welcher dem *ἐξ αἱμάτων*, *ἐκ θελήματος σαρκός*, *ἀνδρός* 1, 13; *ἐκ τῆς σαρκός* 3, 6 gegenübersteht, daher ein *ἄνωθεν γεννηθῆναι* ist 3, 3 (s. *ἄνωθεν*), erfolgend *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* (s. *πνεῦμα* II, 2, c. d), vgl. V. 8. Es ist damit ein neuer Anfang des persönlichen Lebens bezeichnet, welcher durch die Erlösungsliebe Gottes zustande kommt. In den paulin. Schriften sind zu vergleichen 2 Cor. 5, 17: *εἴ τις ἐν Χῷ, καινὴ κτίσις*. Eph. 2, 5: *ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χῷ καὶ συνήγειρε κτλ.*, vgl. V. 10; 4, 24: *καινὸς ἄνθρωπος*. Col. 3, 1: *εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χῷ*. Tit. 3, 5: *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*. Röm. 8, 15: *ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας* u. a. 2 Petr. 1, 4: *ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*. Luther: „Nasci ex Deo est naturam Dei aquirere." Dieser neue Anfang des persönlichen Lebens entspricht dem natürlichen Lebensanfang insofern, als der heilige Geist, die Heils- und Gnadengegenwart Gottes, die Kraft ist, durch welche der Mensch nunmehr sein Leben als ein vom Tode, vom Verderben gerettetes wieder hat im Glauben (s. *πνεῦμα*, vgl. *σπέρμα θῦ* 1 Joh. 3, 19, vgl. Joh. 1, 12: *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι*) und der Begnadigte, dem sein Leben neu geschenkt, weil vom Verderben errettet ist, damit auch in ein neues Lebensgebiet, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, versetzt ist, entnommen dem, was die Bedingungen der menschlichen Natur beim Anfang des natürlichen Lebens mit sich bringen 1 Joh. 3, 14: *μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*, vgl. Col. 1, 13. Nach den johann. Andeutungen Joh. 3, 3. 5: *ἰδεῖν τήν*, *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασ. τ. θ.*, wie nach den paulin. Ausführungen Röm. 8, 11. 23. 1 Cor. 15. Eph. 1, 13. 14. 2 Cor. 1, 22; 5, 5 ist es der Anfang des „guten Werkes" Gottes in uns (Phil. 1, 6), dem die zukünftige Heilsvollendung entspricht.

Γεννητός, *όν*, Verb. Adj. von *γεννάω*, bei Plat. = *υἱός*, sowie im Gegensatz zu *ποιητός*; bei Lucn. Icarom. 2: *πῶς ἂν .... γεννητὸς ἐγὼ καὶ ἐπίγειος ὢν ἀπιστεῖν δυναίμην ὑπερνεφέλῳ ἀνδρὶ καὶ τῶν οὐρανιώνων ἑνί;* Im N. T. werden die Menschen *γεννητοὶ γυναικῶν* genannt Mtth. 11, 11. Luc. 7, 28 (vgl. יְלוּד אִשָּׁה Hiob 11, 2. 12; 14, 1; 15, 14; 25, 4. Sir. 10, 18: *γεννήματα γυναικῶν*. Gal 4, 4: *γενόμενος ἐκ γυναικός*) = von Weibern Geborene, sofern ihr Ursprung sie zu gleich charakterisiert als *κοινωνοὶ αἵματος καὶ σαρκός* Hebr. 2, 14, vgl. Hiob a. a. O. daher gegenüber *ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασ. τ. θ.* (s. o. Joh. 3, 3. 5); vgl. 1 Cor 15, 50: *σὰρξ καὶ αἷμα βασ. θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται*.

Γέννημα, *τό*, Erzeugtes, Kind, Brut, zu unterscheiden von *γένημα*, dem Ertrage des Bodens, w. s. Das Wort kommt, wie es scheint, nur selten und nur in gehobener Sprache vor; so bei Plat. Tim. 24, D: *γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν* 69, D: *τῶν θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξε* Soph. Oed. R. 1167: *τῶν Λαΐου τοίνυν τις ἦν γεννημάτων*. Ant. 626: *ὅδε μὴν Αἵμων παίδων τῶν σῶν νέατον γέννημ'*. Nicht bei Xen., Dem., Isokr. u. s. w. In der bibl. Gräc. nur in der Verbindung *γεννήματα ἐχιδνῶν*, Nattern- oder Otternbrut Mtth. 3, 7; 12, 34; 23, 33. Luc. 3, 7.

Ἀρτιγέννητος, *ον*, in der Prof.-Gräc. wenig gebraucht Lucn. dial. mar. 12, *βρέφος αὐτῆς ἀρτιγέννητον*. Bei Ael. *ἀρτιγενής*. Plut. consol. ad Ap. 113 D unterscheidet *παῖδες*, *νήπιοι*, *ἄρτι γεγονότες*, pueri, infantes, recens nati. In der bibl. Gräc.

nur 1 Petr. 2, 2: *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε*, vgl. 1, 23: *ἀναγεγεννημένοι*, wodurch die Wahl dieses seltenen Wortes veranlaßt sein dürfte. Besser als die Verweisung Wetsteins auf die Bezeichnung der rabbin. Schüler (nicht der Proselyten, wie Huther sagt) als Säuglinge, ist die Erinnerung Elsners an den naheliegenden Gedanken Achill. Tat. 1, 37: *ὥσπερ τὰ ἀρτίτοκα τῶν βρέφων οὐδεὶς διδάσκει τὴν τροφήν, αὐτόματα δὲ ἐκμανθάνει καὶ οἶδεν ἐν τοῖς μάζοις οὖσαν αὐτοῖς τὴν τράπεζαν.*

Ἀναγεννάω, wieder erzeugen, wieder gebären, nur 1 Petr. 1, 3. 23 und in der kirchl. Gräc. von der unter *γεννάω* beschriebenen Heilsthat Gottes, deren Resultat *ἄνωθεν, ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι*, und zwar rücksichtlich des neuen Lebensgebietes, welches sich dem Menschen eröffnet, 1, 3: *ἀναγέννησας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰυ Χυ ἐκ νεκρῶν* (vgl. Col. 3, 1), und ein neues sittliches Verhalten fordert und ermöglicht: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου*, vgl. mit V. 22. Vgl. Jac. 1, 18. — Der Prof.-Gräc. ist das Wort fremd. Einmal hat Josephus das Passiv, aber in ganz anderem Sinne ant. 4, 2, 1: *τὰ ἐκ τοῦ στασιάζειν αὐτοῖς ἀναγεννώμενα δεινά* = woher entstehen.

Γεύω, kosten lassen; meist Med. im Sinne von **a)** kosten, schmecken, den Geschmack versuchen, empfinden, ursprünglich mit dem Gen., später auch mit Accus. 2 Sam. 9, 36. Hiob 34, 3. Sir. 36, 21. Tob. 7, 11. Joh. 2, 9. Hebr. 6, 5. Sonst in der bibl. Gräc. stets mit Gen. — Mtth. 27, 34. Luc. 14, 24. Act. 23, 14. Col. 2, 21. **b)** Bei Späteren = genießen, Speisen zu sich nehmen Act. 10, 10; 20, 11. **c)** Übertragen = eine Empfindung, einen Eindruck von etwas haben oder bekommen, und zwar nicht oberflächlich, sondern etwas thatsächlich, wirksam erfahren, z. B. *πόνων, κακῶν, ἀρχῆς κτλ.* LXX gewöhnlich = טעם (nur Gen. 25, 30 = לעט Niph.; Hiob 20, 18 = בלע). Ps. 34, 9: *γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος.* Vgl. 1 Petr. 2, 3. Prov. 31, 18: *ἐγεύσατο ὅτι καλόν ἐστι τὸ ἐργάζεσθαι.* Im N. T. Hebr. 6, 4: *τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου.* V. 5: *καλὸν θεοῦ ῥῆμα, δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος.* Die Verbindung *γεύεσθαι θανάτου* Mtth. 16, 28. Marc. 9, 1. Luc. 9, 27. Hebr. 2, 9. Joh. 8, 52 entspricht dem rabbin. טָעַם מִיתָה, vgl. 1 Sam. 15, 32. Was Tod ist, und mit sich bringt, giebt sich zu erfahren. — Joh. 8, 52 entspricht der Ausdruck dem *θάνατον θεωρεῖν* V. 51, vgl. 11, 25. 26 und die Verbindung von *γεύεσθαι* u. *ἰδεῖν* Ps. 34, 9. Es soll hervorgehoben werden, was sich beim Sterben schmerzliches zu empfinden giebt, — also die verhängnisvolle Bedeutung des Todes.

Γῆ, *ἡ*, die Erde, **1)** als Bestandteil der Schöpfung, in der das gesamte Gebiet der Schöpfung und der zwischen Gott und Menschen sich begebenden Geschichte bezeichnenden Verbindung *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* Mtth. 6, 10; 11, 25; 24, 35; 28, 18. Marc. 13, 31. Luc. 21, 33. Act. 4, 24; 14, 15; 17, 24. 1 Cor. 8, 5. Eph. 1, 10; 3, 15. Col. 1, 16. 20. Hebr. 12, 26. 2 Petr. 3, 13. Apok. 20, 11; 21, 1; vgl. Deut. 30, 19; 32, 1 u. a. Es besteht **a)** ein Abhängigkeitsverhältnis der den Menschen übergebenen Erde von dem Himmel als der Wohnung Gottes, Mtth. 5, 34. Ps. 2, 4, weshalb es sich bei dem, was auf Erden geschieht, um die Geltung handelt, die es im Himmel hat. Daher Mtth. 16, 19: *ὃ ἂν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς κτλ.*, 18, 18. 19; in welchem Sinn dann auch Mtth.

9, 6: *ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας* (Marc. 2, 10. Luc. 5, 24) zu verstehen ist. Marc. 23, 9. Nahe liegt nun **b)** ein gegensätzliches Verhältnis Erde zum Himmel, sowohl in natürlicher wie in sittlicher Beziehung, indem der Himmel nicht blos erhabener ist als die Erde (Ps. 103, 11, vgl. Joh. 12, 32. Act. 7, 49), sondern auch seinem Zwecke, Wohnung Gottes zu sein, entspricht. Daher mit der Erde die Vorstellung des Eitlen, Unvermögenden, den Absichten und der Kraft Gottes nicht Entsprechenden, des Sündigen, je nach dem Zusammenhange sich verbindet. Vgl. Marc. 9, 3: *οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι.* 1 Cor. 15, 47: *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρ. ἐξ οὐρανοῦ.* Joh. 3, 31. 32. Apok. 17, 5; 14, 3. Mtth. 6, 10: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.* Die Erde ist die Stätte des *κόσμος οὗτος, αἰὼν οὗτος*, und daran knüpfen die entsprechenden Vorstellungen an. So vgl. Mtth. 6, 19: *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς* mit 1 Tim. 6, 17: *τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι παράγγελλε κτλ.* V. 19: *ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς.* Hebr. 11, 13. Meistenteils wird dieser Gegensatz dort berücksichtigt, wo vom Himmel allein die Rede ist. In der Stelle Apok. 5, 3. 13: *ἐν τῷ οὐρ. καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς*, vgl. Phil. 2, 10 (s. u. *ἐπουράνιος*), wird *ὑποκ. τῆς γῆς* einen analogen Gegensatz zur Erde wie *ἐν τῷ οὐρ.* bezeichnen, nur in entgegengesetzter Richtung. — *Τὰ κατώτερα τῆς γῆς* Eph. 4, 9 (vgl. Manass. V. 13: *μηδὲ καταδικάσῃς με ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς*) bezeichnet dasselbe, nämlich den Hades, vgl. Act. 2, 25 ff. 1 Petr. 3, 19. Act. 13, 36 ff. Hebr. 2, 9. Andere erklären *τῆς γῆς* als gen. exepeg., *τὰ κατ. τῆς γῆς* als Bezeichnung der Erde im Gegensatze gegen den Himmel, vgl. mit Act. 2, 19. Joh. 8, 23; 3, 13; 6, 33. 38 u. s. w., eine zwar sprachlich mögliche Erklärung (s. Harleß z. d. St.; Hofmann, Schriftbew. 2, 1, 486 f., von demselben aber im Kommentar S. 155 aufgegeben), gegen welche aber Schmidt (Meyers Eph.-Brief) mit Recht geltend macht, daß der umständliche und gesuchte Ausdruck gleichwohl nur matt umschreibend wäre, während derselbe „nur dann motiviert, scharf und sprechend ist, wenn er den Leser tiefer als die Erde, in den Hades hinabweist. Das ganze Pathos der Stelle mit ihrem Gegensatz von äußerster Tiefe und Höhe brachte die gewählte Bezeichnung (statt des einfachen *εἰς ᾅδου, εἰς τὴν ἄβυσσον*) mit sich“; es handelt sich darum, den ganzen Inhalt des *κατέβη* auszudrücken. Überdies steht auch das entsprechende תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ Ps. 63, 10 vom Hades. Vgl. Hoelemann, Bibelstudien 2, 123.

2) Erde, Land, im Gegensatz gegen das Wasser, das Meer (Luc. 5, 3. 11. Joh. 21, 8 u. ö.), wird in der Apok. bildlich gebraucht Apok. 10, 5. 8; 12, 12; 13, 11, und man deutet dies so, daß der Gegensatz der Erde zum Meere dem des fest ruhenden Landes zu der ungestüm brausenden Flut (Hofmann, Weiss. u. Erf. 2, 354) entspricht. Vgl. Auberlen, Daniel u. Apok., S. 279: „Das Meer ist das unruhige, mächtige Völkergewoge (Völker und Scharen von Heiden und Sprachen Offenb. 17, 15, vgl. Ps. 65, 8; 89, 10. 11. Jes. 8, 7—9; die Erde ist die schon befestigte, geordnete Völkerwelt mit ihrer Kultur und Weisheit.)“

Ἐπίγειος, ον, auf der Erde befindlich, der Erde angehörig, gegenüber *ἔγγειος, ἐπουράνιος* u. a., je nach dem Zusammenhange. Nicht bei den LXX u. Apokr. Im N. T. stets gegenüber *ἐπουράνιος* und zwar **a)** entsprechend dem natürlichen Gegensatz zwischen Himmel und Erde, 1 Cor. 15, 40: *καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπι*

γείων. 2 Cor. 5, 1: ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους, gegenüber οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Phil. 2, 10: πᾶν γόνυ ἐπουρανίων κ. ἐπιγ. κ. καταχθον. s. u. γῆ. — In der Stelle Joh. 3, 12: εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν bezieht sich τὰ ἐπίγ. dem Kontexte nach auf das, was Christus von der Wiedergeburt geredet als der Bedingung für das Schauen des Reiches Gottes (ἐπουρ.), während τὰ ἐπουρ. dann das bezeichnet, was bei den Synoptikern mit τὰ μυστήρια τῆς βασ. Mtth. 13, 13—15 gemeint ist. **b)** Mit sittlichem Nebenbegriff, entsprechend dem sittlichen Gegensatz der Erde zum Himmel, Phil. 3, 19: οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, vgl. V. 14. Col. 3, 2: τὰ ἄνω φρονεῖν. Jac. 3, 15: οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχικός κτλ. Vgl. V. 14. 16. 17. — Von diesen beiden Momenten fehlt in dem Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. das erstere fast ganz, das letztere völlig. Es bezeichnet dort „auf der Erde lebend" etwa im Gegensatze zur Luft, zum Wasser, z. B. Plat. Rep. 8, 546, A. Axioch. 368, B. Dagegen Plut. de sera num. vind. p. 566, C steht es ähnlich wie unter a: ἀνωτέρω γὰρ οὐκ ἐπιδίδωσιν, οὐδὲ χαλᾷ τὸ τῆς ψυχῆς ἐπίγειον, ἀλλὰ κατατείνει τῷ σώματι προσηρτημένον.

Γίνομαι, seit Aristot. die allgemein gebräuchliche, vielleicht schon bei Xen. überwiegende Form des att. γίγνομαι, entstanden aus γιγένομαι (s. Kühner § 333. 232, 3, a) von dem Stamme γεν, zu dem auch γυνή, γνήσιος gehören, latein. genus, gigno, gnascor, got. keinan, vgl. deutsch keimen, niederdeutsch kienen, Kind. Vgl. Curtius 175. Zu den gewöhnlichen Formen γενήσομαι, ἐγενόμην, γεγένημαι u. γέγονα kommt in der bibl. Gräc. noch der in der späteren Gräc. öfter erscheinende Aor. ἐγενήθην (s. Krüger § 40; Lobeck, Phryn. 109), z. B. Gen. 42, 25; 44, 2. Ps. 90, 1. 2. Jer. 12, 8; 18, 22 u. ö.; im N. T. fast nur bei Paulus 1 Cor. 1, 30; 4, 9; 10, 6; 15, 10. 2 Cor. 3, 7; 7, 14. Eph. 2, 13. Col. 4, 11. 1 Thess. 1, 5. 6; 2, 5. 7. 14. Außerdem nur Mtth. 11, 23. Act. 4, 4. Hebr. 4, 3; 10, 33; 11, 34. 1 Petr. 3, 6; in dem Imperat. γενηθήτω, Plur. γενήθητε, Mtth. 6, 10; 9, 29; 15, 28; 26, 42. 1 Petr. 1, 15, und endlich in einigen alttest. Citaten Mtth. 21, 42. Marc. 12, 10. Act. 1, 20. Röm. 9, 29; 11, 9. 1 Petr. 2, 7. Von den beiden Formen des Perf. findet sich γεγένημαι selten (Deut. 17, 4. Joh. 2, 9. Act. 7, 52 Rec.), am gewöhnlichsten γέγονα mit der im N. T. öfter vertretenen alexandrinischen Endung αν statt ασιν in der dritten Person Plur., s. Winer § 13, 2. Kühner § 209, 9.

Es bedeutet sowohl absolut werden, als relativ zu etwas werden, sich verhaltend wie sein und so sein.

1) absolut werden, anfangen da zu sein. **a)** von Personen: werden, geboren werden, Joh. 1, 15; 8, 58. Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. Hebr. 7, 16; von der Schöpfung und dem was zu ihr gehört, Joh. 1, 3. 10. Hebr. 4, 3; 11, 3. 1 Cor. 15, 37. Mtth. 21, 19. **b)** von Zuständen und zuständlichen Vorgängen: entstehen, z. B. γογγυσμός, διωγμός, πολεμός, χαρά u. s. w. Act. 6, 1. Mtth. 13, 21. Apok. 8, 7. Act. 15, 2. 7; 21, 40 u. a. **c)** von Handlungen und Ereignissen, ihrem Eintreten und ihrem Verlauf: geschehen, sich begeben, Mtth. 1, 21; 21, 42; 24, 6. Marc. 6, 2. Luc. 2, 2. Hebr. 7, 12. 2 Tim. 2, 18 u. ö. Hebraistisch ist das namentlich im Ev. Luc. u. Act. häufige, bei weitem seltener in Mtth. u. Marc., sonst im N. T. gar nicht vorkommende, dem hebr. וַיְהִי entsprechende καὶ ἐγένετο oder ἐγένετο δέ, und zwar καὶ ἐγένετο ... καί nach einem meist durch ἐν mit Infin. (Marc. 2, 15 Rec. u. ö.) oder durch ὅτε (Luc. 9, 18) oder den Genet. absol. (Mtth. 9, 10) eingefügten

Zwischensatz. Ebenso ἐγένετο δὲ ... καὶ (Luc. 5, 1; 9, 28. 51, nur bei Luc.); oder καὶ ἐγ. mit dem nach einem Zwischensatz mit ὅτε, ὡς, ἐν c. Inf., Acc. c. Inf., folg. Verb. fin. Mtth. 11, 1. Luc. 2, 15 Tdf.; 5, 1. Marc. 2, 23; 4, 4 u. ö.; ebenso ἐγένετο δὲ bei Luc. (der Acc. c. Inf. angefügt durch τοῦ Act. 10, 25). — An das auch in der Prof.-Gräc. gebräuchliche γίνεσθαί τινι, jemandem widerfahren, überkommen, begegnen (z. B. Xen. Cyrop. 6, 3, 11) Act. 2, 43; 7, 40. Marc. 4, 11. 2 Tim. 3, 11 u. a. schließt sich die paulinische abwehrende Verneinung μὴ γένοιτο an, Röm. 3, 4. 6. 31; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1. 11. Gal. 2, 17; 3, 21, vgl. in vollständiger Form Gal. 6, 14: ἐμοὶ δὲ μὴ γέν. καυχᾶσθαι κτλ.; in letzterer Weise bei den LXX = חָלִילָה Gen. 44, 7. 17. Jos. 24, 16. 1 Kön. 21, 3. μὴ γέν. mit folg. Acc. c. Inf. Jos. 22, 29. Positiv γένοιτο = אָמֵן Num. 5, 22. Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48. **d)** von dem geschichtlichen Auftreten von Personen: Joh. 1, 6. 1 Joh. 2, 18. 2 Petr. 2, 1. Mit näherer Bestimmung Marc. 1, 4: ἐγέν. Ἰωάννης βαπτίζων.

2) relativ etwas werden, mit einem Prädikat oder adverb. Näherbestimmung. Das Prädikat ein Subst.: Mtth. 4, 3; 13, 32. Joh. 1, 14. 1 Cor. 3, 11. Act. 7, 25 u. a.; ein Adj. Marc. 4, 19. Act. 1, 18; 16, 29. Röm. 6, 5. 1 Petr. 1, 16 u. ö. εἴς τι Mtth. 21, 42. Joh. 16, 20. 2 Cor. 8, 13. 1 Theff. 3, 5 u. a. Bei Zuständen, in die man gerät u. s. w. mit ἐν, z. B. ἐν ἐκστάσει Act. 22, 17; ἐν ἀγωνίᾳ Luc. 22, 44; ἐν πνεύματι Apok. 1, 10 u. ähnl.; eigentümlich ist γεγονέναι ἐν Χῳ von dem Anfange des Christenstandes Röm. 16, 4; s. u. κύριος. Mit Adverb. οὕτως Mtth. 19, 8, vgl. ὡς, ὥσπερ Mtth. 6, 16; 10, 25; 18, 3. 1 Theff. 2, 10 u. a. Vom Orte, wohin man gelangt, eintrifft, mit εἰς Act. 21, 17; 20, 16; wo man ist, mit ἐν Apok. 1, 9; von dem jemand hinweg geht oder hinweg gebracht wird, ἐκ μέσου 2 Theff. 2, 7. So auch von Verhältnissen, in denen sich jemand oder etwas befindet: σύν τινι, μετά τινος, πρός τινα, ἐπάνω τινός. Das Verhältnis der Zugehörigkeit durch den Genetiv ausgedrückt γίνεσθαι τινός jemandes eigen werden Luc. 20, 14. 33; τινι jemandem zu eigen werden Röm. 7, 3. 4.

Γένεσις, εως, ἡ, **1)** aktivisch Ursprung, Entstehung, Geburt. Mtth. 1, 18. Lu 1, 14, wo beide Male die Rec. γέννησις liest. Gen. 40, 20. Ruth 2, 11. **2)** passivis **a)** Geschlecht, γενεά. Sap. 3, 13; 12, 10. So Mtth. 1, 1: βίβλος γενέσεως Ιυ Χυ. LXX = מִשְׁפָּחָה Ex. 6, 24. 25. Num. 1, 18. 1 Chron. 4, 2. 21. 38; g wöhnlich aber = תּוֹלְדוֹת, und zwar Singular Gen. 2, 4; 5, 1, sonst stets der Plur. Demgemäß bezeichnet βίβλος γενέσεως die Geschlechtsurkunde, das Geschlechtsbuch. A = Generation, z. B. Sir. 44, 1, sowie = Art, Gattung, Sap. 19, 11; 16, Plat. vir. civ. 265, B. **b)** Dasein. So öfter bei Plat. und im Buch der Weis z. B. Plat. Phaedr. 225, D: τὴν πρώτην γένεσιν βιοτεύειν. vir. civ. 274, E: τὸν τῆς νῦν περιφορᾶς καὶ γενέσεως βασιλέα καὶ πολιτικόν, gegenüber τὸν ἐκ τῆς ἐν τίας περιόδου ποιμένα. Sap. 7, 5 vgl. mit V. 6. Demgemäß erklärt sich ὁ τρο τῆς γενέσεως Jac. 3, 6 (vgl. Pseudo-Phokyl. 27: κοινὰ πάθη πάντων ὁ βιὸς τ χός· ἄστατος ὄλβος), sowie Jac. 1, 23: κατανοεῖν τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως τοῦ ἐν ἐσόπτρῳ, das Aussehen, die Gestalt seines Daseins. Die Bedeutung „derzeit Seinsbestand“ (Hofm.) hat γένεσις nicht, am wenigsten in der dafür angeführten S Plut. de εἰ Delph. 18.

Γενεά, ἡ, nach Curtius S. 610 ein Kollektivum, dessen ursprüngliche Bedeut Generation d. i. Menge der Gleichalterigen ist. Es kann indes fraglich sein, ob Rücksicht auf die Zeit der Geburt oder auf die Abstammung die Grundbedeutung bestim

Bei Hom. findet es sich sowohl in der Bedeutung Geschlecht, Stammesgenossenschaft, Stamm, z. B. *Αἰτωλὸς γενεήν* Il. 23, 471; 20, 241: *ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὔχομαι εἶναι*, woran sich die Bedeutung Geschlecht = Nachkommenschaft Il. 21, 191; 20, 303 anschließt, als in der Bedeutung Generation d. i. zeitlich begrenzte Geschlechtsgenossenschaft (nicht in dem abstrakteren Sinne, in welchem es in der nachhomer. Gräc. einen nach dem Maße einer Geschlechtsdauer abgemessenen Zeitraum bezeichnet) z. B. Od. 14, 325: *ἐς δεκάτην γενεήν*. Il. 1, 250: *δύο μὲν γενεαὶ μερόπων ἀνθρώπων*. Beide Bedeutungen liegen offenbar unzertrennlich nah bei einander. Die erstere erweitert sich bei den Dichtern der nachhomer. Gräc. zur Bezeichnung einer Nation, z. B. Aeschyl. Pers. 912: *Περσῶν γενεᾷ*, während in Prosa die engere Bedeutung Sippe, Familie, Stamm festgehalten wird (Xen., Plat., Polyb.); der letzteren Bedeutung schließt sich die abstraktere Zeitalter, Generation an, und zwar sowohl in begrenztem zeitlichen Sinne = Generation, z. B. Hrdt. 2, 142: *τρεῖς γενεαὶ ἀνδρῶν ἑκατὸν ἔτη εἰσίν*. Dion. Hal. 3, 15: *ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς*, als in weiterem Sinne = Zeitalter, z. B. Hrdt. 3, 122, 1: *ἡ ἀνθρωπηΐη λεγομένη γενεή*, „humana quae vocatur aetas, i. e. tempus historicum, a quo distinguitur Mythica vel Heroica aetas“ (Schweighaeuser, Lex. Hrdt.).

In der bibl. Gräc. vertritt *γενεά* das hebr. דּוֹר, dessen eigentliche Bedeutung Zeitraum, Zeitkreis ist, und welches erst in abgeleiteter Weise die Menschen eines Zeitraums bezeichnet, ein Geschlecht; dann überhaupt Geschlecht im Sinne der Zusammengehörigkeit, der durch Gleichartiges bestimmten Gemeinschaft. Vgl. Hupfeld zu Ps. 12, 8. Die Übertragung anderer Bezeichnungen wie עַם, מִשְׁפָּחָה durch *γενεά* nimmt keine wesentliche Stelle ein und fügt dem Sprachgebrauch keine neuen Momente hinzu. Es findet sich *γενεά*

1, a) = Geschlecht, Stamm, LXX = עַם Lev. 13, 18: *ἐξολοθρεύσονται ἀμφότεροι ἐκ τῆς γενεᾶς αὐτῶν*. Insbesondere übertragen auf Gemeinschaftsverhältnisse geistiger Art = דּוֹר, Ps. 24, 6: *αὕτη ἡ γενεὰ ζητούντων αὐτόν*. 73, 15: *τῇ γενεᾷ τῶν υἱῶν σου ἠσυντέθηκα*. 18, 8: *ὁ θεὸς ἐν γενεᾷ δικαίᾳ*. 12, 8: *διατηρήσεις ἡμᾶς ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης* sc. *τῶν ἀσεβῶν*. V. 9. So im N. T. Act. 2, 40: *σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης*. Phil. 2, 15: *τέκνα θεοῦ ἀμώμητα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης*. Marc. 8, 12. 38; 9, 19. Luc. 9, 41. Mtth. 16, 4: *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς*. 17, 17: *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη*. Vgl. Deut. 32, 5. 20. Luc. 16, 8: *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τῶν ἑαυτῶν εἰσίν*. **b)** Geschlecht, Nachkommenschaft, Ps. 112, 2: *γενεὰ εὐθέων εὐλογηθήσεται*, syn. *σπέρμα*, Sir. 44, 16: *Ἐνὼχ — ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς*. 4, 16. Lev. 23, 43. Act. 8, 33: *τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;* — **2)** Geschlecht, Generation, Gen. 15, 16: *τετάρτη γενεᾷ*. Deut. 23, 3: *ἕως δεκάτης γενεᾶς*. Mtth. 1, 17: *γενεαὶ δεκατέσσαρες*. In dieser Bedeutung findet sich das Wort **a)** mit besonderer Rücksicht auf die physische oder geistige Zusammengehörigkeit, wie etwa wir von dem Zeitalter, von einer Zeit reden und reflektieren dabei auf das geistige Gepräge der betreffenden Zeitgenossenschaft. Jer. 7, 29: *ἀπεδοκίμασε κύριος καὶ ἀπώσατο τὴν γενεὰν τὴν ποιοῦσαν αὐτά*. Richt. 2, 10: *καὶ πᾶσα ἡ γενεὰ ἐκείνη προσετέθησαν πρὸς τοὺς πατέρας αὐτῶν, καὶ ἀνέστη γενεὰ ἑτέρα μετ᾽ αὐτοὺς οἳ οὐκ ἔγνωσαν τὸν κύριον*. So Hebr. 3, 10 (aus Ps. 97, 10): *προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ*. Act. 13, 36. Luc. 7, 31: *οἱ ἄνθρωποι τῆς γενεᾶς ταύτης*. Luc. 11, 31: *βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης*. Hiernach auch Mtth. 11, 16; 12, 39. 41. 42. 45; 17, 17; 23, 36. Luc. 11, 29. 30. 32. 50. 51; 17, 25. Es bestimmt sich lediglich aus dem Zusammenhang, ob die Begrenzung auf eine bestimmte Zeitgenossenschaft vor-

liegt, oder ob das Wort bloß in dem 1, a angegebenen Sinne der Geschlechtsgenossenschaft stehe. Was die Stelle Mtth. 24, 34 u. Parall. betrifft (*οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται*), so ist für die Bedeutung Generation dies Eine entscheidend, daß es sich um eine Zeitbestimmung handelt, zumal *παρέρχεσθαι* wohl von dem Verfluß der Zeit und von Dingen, die vergehen, nicht aber von dem Untergang eines Geschlechts, Volkes steht. Die Frage, welche Generation gemeint sei, ob die Zeitgenossenschaft Jesu, wie Mtth. 23, 36, oder die Generation, welche den antichristischen Gräuel der Verwüstung und das Gericht über denselben erlebt (Mtth. 24, 15 ff.), wird dadurch entschieden — daß das *εὐθέως* V. 29 die von mir früher vertretene Beziehung der *γενεὰ αὕτη* auf eine Zwischenzeit zwischen Gericht und heilbringender Parusie (vgl. meine Schrift über Mtth. 24. 25, S. 125 ff.) verwehrt. Demgemäß kann das *πάντα ταῦτα* sich nur auf das dieser *γενεὰ* in Aussicht gestellte, von der Parusie unterschiedene Gericht beziehen, um so mehr, als die Parusie keine Verheißung für die *γενεὰ αὕτη*, welche zugleich nach ihrer Art in Betracht kommt, sein kann. — **b)** abgeschwächt: Generation, im lediglich formalen zeitlichen Sinne, Act. 15, 21: *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*. 14, 16: *παρῳχημέναι γενεαί*. Eph. 3, 5: *ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη*. Luc. 1, 48: *ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσί με πᾶσαι αἱ γενεαί*. V. 50: *εἰς γενεὰς γενεῶν*. Eph. 3, 21. Col. 1, 26. Pf. 49, 12. Jes. 51, 8 u. ö.

Γένημα, τὸ, das Gewordene, der Ertrag, von Früchten. So nach gesicherter Lesart Mtth. 26, 29: *ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου*, und ebenso Marc. 14, 25. Luc. 22, 18; 12, 18: *ἀποθήκας μείζονας οἰκοδομήσω καὶ συνάξω ἐκεῖ πάντα τὰ γενήματά μου*, alle meine Früchte. Desgleichen 2 Cor. 9, 10: *τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν*, vgl. Hos. 10, 12. Jes. 32, 16. 17. Die Schreibung *γενήματα* ist gesichert durch die Papyri, vgl. Deißmann, Bibelstud., S. 105 f.; Neue Bibelstud., S. 11, welcher aber darin irrt, daß er überall *γένημα* schreiben und ein *γέννημα*, welches sich unzweifelhaft Mtth. 3, 7 u. a. findet, nicht anerkennen will. Bei den LXX nur *γένημα* von Früchten, dem Ertrage des Landes z. B. Jes. 32, 12; 3, 10; 65, 21. Gen. 40, 17 u. a., nur daß die Schreibung in den Handschriften unsicher bleibt, wie z. B. auch Polybius von dem Ertrage des Landes *γέννημα* schreibt 1, 79, 6 u. ö. Vgl. Blaß, Gramm., S. 11.

Γνήσιος, α, ον, zum *γένος* gehörig, daher vollbürtig, ebenbürtig, echt, gegenüber *νόθος* Hom. Il. 11, 102. Auch zum Unterschiede von Adoptivkindern; sodann vom Weibe gegenüber dem Kebsweibe, *παλλακίς*. Übertragen dann von allem was echt, unverfälscht, ungetrübt ist, z. B. *ὕδωρ, ἄετος, ἀρετή*. In der bibl. Gräc. nur Apokr. und N. T. Sir. 7, 18: *ἀδελφὸς γν.* syn. *φίλος*, also auch der Brudername im übertragenen Sinne. 3 Mcc. 3, 19: *οὐδὲν γνήσιον βούλονται φέρειν*, sie wollen nichts was rechtmäßig ist, ertragen. Im N. T. 1 Tim. 1, 2: *Τιμ. γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει* und Tit. 1, 4: *Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν*, wo die nähere Bestimmung des *τέκνον* angiebt, in welchem Sinne das *γν.* gemeint ist, nämlich daß wirklich die *κοινὴ πίστις* es ist, die zwischen dem Apostel und den Adressaten dieses Verhältnis begründet. Sie glauben wie Paulus und was Paulus glaubt und leben im Glauben und vom Glauben wie er, von dem sie den Glauben empfangen haben und sind dadurch zugleich echte Zeugen Gottes und Jesu. Phil. 4, 3 ergiebt schon das Subst. *σύνζυγ*[e], daß *γν.* im übertragenen Sinne steht, um die echte Genossenschaft zu bezeichnen, woraus zugleich erhellt, daß *σύνζυγος* nicht als Eigenname zu fassen ist. 2 Cor. 8, 8: *τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον δοκιμάζων*, die Echtheit eurer Liebe erprobend.

Γνησίως, echt, 2 Mcc. 14, 8: *γνησίως φρονῶν*, treu, redlich meinend. Ebenso 3 Mcc. 3, 23: *γνησίως διακείμενοι*. So auch Phil. 2, 20: *οὐδένα ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει*, der echt d. h. wirklich für das, was euch angeht, sorgt; also treu und redlich.

Ἀπογίνομαι, eigentlich wegwerden, **a)** ursprünglich Gegensatz zu *παραγίνομαι* u. *προσγίνομαι*, also = wegkommen, weggehen, aufhören, bzw. fern sein, weg sein, abesse, z. B. Plat. Alcib. 126, A: *ὑγιείας μὲν παραγιγνομένης, νόσου δὲ ἀπογιγνομένης* u. ö. Theod. Dan. 2, 1 bieten einige Handschriften *ὁ ὕπνος αὐτοῦ ἀπεγένετο ἀπ' αὐτοῦ*. Mit dem Genetiv getrennt sein von etwas, nicht teil haben oder nehmen an etwas, z. B. *τῆς μάχης* Hrdt. 9, 69. *τῶν ἁμαρτημάτων* Thuc. 1, 39, 3. — **b)** hingehen — sterben. Daß so diese Bedeutung mit der ersteren zusammenhängt, ergiebt sich z. B. daraus, daß Hippokr. in ganz gleicher Weise das Aufhören einer Krankheit und das Ende eines Menschen durch *ἀπογίνεται* bezeichnet, so daß also etwa das deutsche Hingang, Hintritt, latein. exitus zu vergleichen ist; cf. Jos. ant. 5, 1, 1: *Μωϋσέως δὲ τὸν προειρημένον τρόπον ἐξ ἀνθρώπων ἀπογεγονότος*, wo *ἀπογεγ.* sich zwar auf den Tod Mosis bezeichnet, aber nicht = sterben, vgl. *ἐξ ἀνθρ.*, sowie 4, 8, 48: *πορευομένου δὲ ἔνθεν οὗ ἔμελλεν ἀφανισθήσεσθαι*. Es lag aber nahe, wenn das Wort einmal vom Hingang durch den Tod gebraucht wurde, eine gewisse Emphase hineinzulegen und es als **c)** Gegensatz zu *γίγνεσθαι* zu fassen. In diesem Gegensatze erscheint es z. B. Hrdt. 5, 4: *κατὰ τὸν γενόμενόν σφι καὶ ἀπογενόμενον ποιεῦσι τοιάδε*. Plut. consol. ad Apollon. 15 (p. 109, F): *οἴει συ διαφορὰν εἶναι μὴ γενέσθαι ἢ γενόμενον ἀπογίνεσθαι;* Clem. Alex. Strom. 5, p. 242, 17, ed. F. Sylb.: *ὦ γινόμενοι καὶ ἀπογινόμενοι, θεὸς μισεῖ ἀναίδειαν*. Bei Dion. Hal. (Ant. Rom. 4, 15) erscheint es einfacher als Gegensatz von *γεννᾶσθαι*. (Außer bei Hrdt. 2, 85; 136, 2; 6, 58, 2. Thuc. 2, 51, 3 erscheint es erst wieder in der späteren Gräc., z. B. noch Plut. l. l. 113, D; Teles in Stob. eclog. 108, 83. Strab. 17, 807 u. a.) In der bibl. Gräc. nur 1 Petr. 2, 24 offenbar emphatisch: *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*, vgl. Röm. 6, 11: *νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ*. Der Ausdruck hat nicht das *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* des früheren Zustandes (Röm. 3, 9) im Auge, weshalb er auch nicht identisch ist mit *ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* Röm. 6, 10. Vielmehr charakterisiert er das frühere Leben nicht nach seiner Bestimmtheit durch die Sünde, sondern nach seiner Tendenz als ein Dasein für die Sünden, um die Unnatur desselben und die eingetretene Wandlung desto schärfer hervortreten zu lassen; daher auch der Plural *ταῖς ἁμ.*, die Sünde in all ihren Erscheinungen, bei Paulus der Singular als Gattungsbegriff Röm. 6, 2; 7, 6.

Ἀλλογενής, ὁ, ἡ, von anderem Geschlecht, fremd; nur der bibl. u. kirchl. Gräc. angehörig, synonym dem in der Prof.-Gräc. und auch bei den LXX gebräuchlichen *ἀλλόφυλος*, doch umfassender und minder bestimmt als dieses. Es entspricht bei den LXX meist dem hebr. זָר Ex. 29, 33. Num. 16, 40. Lev. 22, 10, an welchen Stellen es von denen steht, die nicht von hohenpriesterlichem Geschlecht sind. Dagegen Joel 3, 17. Jer. 51, 51. Obadj. 11. Sach. 9, 6 von anderen Völkern im Gegensatz zum Volke Israel. Vgl. Hiob 15, 19; 19, 15. = בֶּן נֵכָר Ex. 12, 43. Lev. 22, 25. Jes. 56, 3. 6; 60, 10. Ez. 44, 7. 9; vgl. Gen. 17, 27. Letzteres dagegen = *ἀλλόφυλος* Jes. 61, 5, welches auch = נָכְרִי Jes. 2, 6. Auch פְּלִשְׁתִּים = *ἀλλόφυλος* 1 Sam. 13, 2. Ps. 107, 10, vgl. 1 Mcc. 4, 22. Jos. Ant. 9, 5, 3. Auf den im ganzen doch sehr feinen Unterschied wird man kein Gewicht legen dürfen (gegen Stier zu Joh. 4),

wenn Christus den Samariter Luc. 17, 18 *ἀλλογενής* nennt, nicht *ἀλλόφυλος* Act. 10, 28, während Josephus sie *ἀλλοεθνεῖς* nennt (Ant. 9, 14, 3; cf. 11, 8, 6). Gebräuchlicher als *ἀλλόφ.* u. *ἀλλογ.* ist für alle entsprechenden hebräischen Ausdrücke *ἀλλότριος*. Gegensatz eigentlich *συγγενής*, *συγγενίς*, welches jedoch nur von Blutsverwandten steht (vgl. Lev. 14, 14; 20, 20) und an der einzigen Stelle, wo es scheinbar in weiterem Sinne gebraucht ist, Röm. 9, 3 gerade die Blutsverwandtschaft zwischen dem Apostel und Israel hervorheben soll. Eigentümlich und wohl nicht bloß auf Mißverständnis beruhend, sondern für die Beurteilung der *ἀ.* bedeutsam ist die Übersetzung von מַמְזֵר Sach. 9, 6 durch *ἀ.* Vgl. 1 Esr. 8, 83. 92 f.; 9, 7 ff.

Μονογενής, *ὁ*, *ἡ*, einzig geboren, z. B. *μονογενὲς τέκνον πατρί* Aesch. Ag. 872. Die Einzigkeit begründet eine besondere Wertschätzung und Innigkeit, vgl. Luc. 7, 12; 8, 42; 9, 38. Hebr. 11, 17: *τὸν μονογενῆ προσέφερεν ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος*. LXX = יָחִיד Richt. 11, 34 und überall, wo der Begriff der Einzigkeit mit dem der Vereinzelung, Vereinsamung zusammenfällt Ps. 22, 21; 25, 16; 35, 17, während sie es sonst durch *ἀγαπητός* wiedergeben, wie Gen. 22, 2. 12. 16. Jer. 6, 26. Am. 8, 10. Sach. 12, 10. (Fürst u. Delitzsch vgl. Ps. 22, 21; 35, 17 die Bezeichnung der Seele mit כָּבוֹד, = die Einzige d. i. nicht doppelt vorhandene [?], also Unersetzliche.) Bei Joh. dient es zur Bezeichnung des Verhältnisses Christi zum Vater Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9, welchem weniger das *ἀγαπητός* der Synoptiker als das paulin. *ἴδιος υἱός* Röm. 8, 32 entspricht, vgl. Joh. 5, 18: *πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν*, vgl. Marc. 12, 6: *ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν*. Die Einzigkeit des Verhältnisses, die sich in der Erscheinung und Wirksamkeit Christi kund giebt Joh. 1, 14. 18, und welche näher zum Ausdruck gebracht wird durch *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* (= der einzige echte Sohn, s. *κόλπος*) ist es, welche der in Christo geschehenen Offenbarung Gottes ihren Wert verleiht — 3, 16. 1 Joh. 4, 9 — und darum das Verhalten zu Christo bestimmen muß. Daß diese Bezeichnung sich zugleich auf das vor der Menschwerdung liegende Verhältnis zum Vater bezieht, s. unter *υἱός*. Vgl. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. Röm. 8, 3 z. B. mit Marc. 12, 6.

Παλιγγενεσία, *ἡ* (über die von Tdf. aufgenommene Beibehaltung des *ν* vor *γ κ χ ξ* — also hier *παλινγενεσία* — s. die Vorrede zur 4. Aufl., ferner Sturz, De dial. Mac. et alex. p. 131 sqq., und Tdf.s Vorrede zur ed. 7, sowie die Prolegomena zur achten Ausg., S. 74 f.), Wiedergeburt, Erneuerung. Das Wort gehört der späteren Gräc. an und begegnet zuerst Cic. ad Attic. 6, 6, wo derselbe seine Rückkehr aus der Verbannung als *παλιγγ.* bezeichnet: amicorum literae me ad triumphum vocant, rem a nobis, ut ego arbitror, propter hanc *παλιγγενεσίαν* nostram non negligendam. Sodann findet es sich mehrmals bei Plut. syn. *ἀναβίωσις* und gegenüber *ἀποβίωσις*, z. B. in Bezug auf den Dionysus-Mythus: *τὰς ἀποβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας*, de *εἰ* Delph. 9 (389, A). De Is. et Os. 35 (364, F): *ὁμολογεῖ … τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις*. De def. orac. 51 (p. 438, D): *εἰσὶ δ' οἳ καὶ τὰ ἐπάνω φάσκοντες οὐχ ὑπομένειν ἀλλ' ἀπανδῶντα πρὸς τὸ ἀΐδιον καὶ ἄπειρον ὀξέσι χρῆσθαι μεταβολαῖς καὶ παλιγγενεσίαις*. Conviv. disp. 8, 3, 4 (722, D): *καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας νέα ἐφ' ἡμέρῃ φρονεοῦντες*, tanquam denuo renati nova die nova consilia suscipiunt. De carn. esu 1, 7 (996, C): *τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα … ἀνηγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν*. Ibid. 2, 4 (998 C): *χρῶνται κοινοῖς αἱ ψυχαὶ σώμασιν ἐν ταῖς παλιγγενεσίαις καὶ τὸ νῦν λογικὸν αὖθις γίνεται ἄλογον καὶ πάλιν ἥμερον τὸ νῦν ἄγριον· ἀλλάσσει δὲ ἡ φύσις ἅπαντα*

Ferner vgl. Lucn. encom. musc. 7: *καί μοι δοκεῖ ὁ Πλάτων μόνον αὐτὸ παριδεῖν ἐν τῷ περὶ ψυχῆς καὶ ἀθανασίας αὐτοῦ λόγῳ· ἀποθανοῦσα γὰρ μυῖα τέφρας ἐπιχυθείσης ἀνίσταται καὶ παλιγγενεσία τις αὐτῇ καὶ βίος ἄλλος ἐξ ὑπαρχῆς γίγνεται.* Es erhellt, daß die *παλιγγενεσία* der *πρώτη γένεσις* oder *νῦν γένεσις* (s. unter *γένεσις*) gegenübersteht und term. techn. der pythagoreischen Lehre von der Seelenwanderung ist. Philo bezeichnet mit dem Wort das Leben nach dem Tode de Cherub. 159, 45 ed. Mang.: *μετὰ τὸν θάνατον ... εἰς παλιγγενεσίαν ὁρμήσομεν οἱ μετὰ ἀσωμάτων σύγκριτοι,* während er es anderwärts von der künftigen Weltzeit gebraucht de vit. Mos. 2, 144, 35: *ταῦτα τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἀριστεῖα καὶ ἆθλα, δι' ὧν οὐ μόνον αὐτοὶ* (nämlich Noah und die Seinen) *καὶ γένη σωτηρίας ἔτυχον τοὺς μεγίστους ἐκφυγόντες κινδύνους ... ἀλλὰ καὶ παλιγγενεσίας ἐγένοντο ἡγεμόνες καὶ δευτέρας ἀρχηγέται περιόδου.* Dabei denkt er aber nicht an eine neue Welt nach dem Untergange der bisherigen, vgl. De mund. incorrupt. 501, 14, wo er diejenigen verwirft *οὔτε τὰς ἐκπυρώσεις καὶ τὰς παλιγγενεσίας εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου.* Cf. M. Antonin. 11, 1: *τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων.* Eus. praep. evang. 15, 19: *ὅπως δοξάζουσιν οἱ Στωϊκοὶ περὶ τῆς παλιγγενεσίας τῶν ὅλων.* Plut. de plac. phil. 1, 3 (877, C). Die eigentliche Bedeutung des Wortes ist im Sprachgebrauch also ersichtlich eine eschatologische. Dann erst ist es wie von Cic. a. a. O. im übertragenen Sinne gebraucht und so findet es sich bei Philo, Leg. ad Caj. 593, 32: *τὸν ἐπικρεμάμενον ἀεὶ τοῦ θανάτου φόβον ἀπώσω καὶ τεθνεῶτα τῷ δέει ζωπυρήσας καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας ἀνήγειρας.* Jos. Ant. 11, 3, 9: *τὴν ἀνάκτησιν καὶ παλιγγενεσίαν τῆς πατρίδος ἑορτάζοντες* von der gewährten Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft. So *παλιγγενεσία τῆς γνώσεώς ἐστιν ἡ ἀνάμνησις,* Olympiodor. in Cousin, journ. des sav. 1834, 489. Bei dieser Sachlage ist es erklärlich, daß sich das Wort in der bibl. Gräc. sehr selten — nur zweimal — findet. LXX gebrauchen nur einmal *πάλιν γενέσθαι* Hiob 14, 14: *ὑπομενῶ ἕως πάλιν γένωμαι* = עַד־בּוֹא חֲלִיפָתִי, und zwar im eschatologischen Sinne, vgl. 14[a]: אִם יָמוּת גֶּבֶר הֲיִחְיֶה Cf. Jos. c. Ap. 2, 30, 2: *τοῖς προθύμως ὑπὲρ τῶν νόμων ἀποθανοῦσιν ἔδωκεν ὁ θς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς.* Im N. T. **a)** eschatologisch: Welterneuerung. Mtth. 19, 28: *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. κτλ.* — also im Anschluß an den philonischen Gebrauch; Marc. 10, 30 u. Luc. 18, 30 haben dafür *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ.* Act. 3, 21: *χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων.* Mtth. 22, 30: *ἐν τῇ ἀναστάσει.* Daher Theophyl.: *παλιγγενεσίαν τὴν ἀνάστασιν νόει.* Euthym.: *παλιγγενεσίαν λέγει τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ὡς παλινζωΐαν.* Indes ist der Ausdruck nicht auf die Auferstehung zu beschränken, sondern von der Wiederherstellung bzw. Erneuerung aller Dinge zu verstehen, völlig synonym mit *ἀποκατάστασις,* womit er auch Jos. Ant. 11, 3, 8. 9 wechselt. Vgl. Apok. 21, 5: *ἰδοὺ καινὰ ποιῶ τὰ πάντα.* Es entspricht dem rabbin. חִדּוּשׁ הָעוֹלָם, cf. Buxtorf, Lex. talm., בְּרִיָּה חֲדָשָׁה Weber, System der altsynag. Theol., S. 382; [2]400. חַדְתָּא עָלְמָא, Onkelos zu Deut. 32, 12, und in dem Kaddisch in der Fassung bei Maimon., wo Welterneuerung, Belebung der Toten und Erlösung der Lebendigen verbunden sind. Ferner vgl. Berthold, Christol. Judd. 45, welcher u. a. R. Bechai (Schilchan orba fol. 9, 4) anführt: Tempore illo mutabitur totum opus creationis in melius et redibit in statum suum perfectum ac purum, qualis erat tempore primi hominis antequam peccasset. — **b)** von der Wiedergeburt durch die Taufe Tit. 3, 5: *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πν. ἁγίου.* Wie stark im Sprachgebrauch die eschatologische Bedeutung vorschlug, ist aus der Bemerkung des Origenes zu Mtth. 19, 28 ersichtlich, wo er diese Bezeichnung der Taufe daraus erklärt, daß sie *ἐκείνης τῆς παλιγγενεσίας,* nämlich der *ἀνάστασις, προοίμιον*

sei. Man wird eben deshalb annehmen müssen, daß diese Bezeichnung der Taufe zusammenhängt mit der Röm. 6, 3. Col. 2, 12; 3, 1 ausgeführten Beziehung auf Christi Tod und Auferstehung bzw. mit dem *συνεγερθῆναι τῷ Χῷ* Col. 3, 1. Eph. 2, 5. 6. Eine bloße Übertragung wie in den oben angeführten Stellen reicht nicht aus. Es steht also nicht im Sinne von Ez. 36, 26 f., sondern bezieht sich auf die Wiederherstellung des Lebens als Besitz und Gut, auf die Errettung desselben vom Verderben, vom Tode oder vom Gerichte. Im Sinne einer religiös-sittlichen Erneuerung findet sich der Ausdruck erst bei Clem. Alex., während noch Clem. Rom. ad Cor. 1, 9, 3: *Νῶε πιστὸς εὑρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγενεσίαν κόσμῳ ἐκήρυξε καὶ διέσωσε δι' αὐτοῦ ὁ δεσπότης τὰ εἰσελθόντα ἐν ὁμονοίᾳ ζῶα εἰς τὴν κίβωτον*, wo schwerlich an die Forderung der Wiedergeburt wie Joh. 3, 3. 5 zu denken ist, sondern an die Verheißung der Welterneuerung.

Γενεαλογέω, den Stammbaum aufstellen, das Geschlecht, den Ursprung ableiten, die Abstammung ermitteln, *τινά*, Herodot, Plat., Xen. u. a. Später auch übertragen *περί τινος* Lucn. de saltat. 7: Untersuchungen über den Ursprung einer Sache (hier *ὀρχήσεως πέρι*) anstellen. So bei den LXX in zwei Handschriften 2 Esr. 2, 62: *ἐζήτησαν τὴν γραφὴν αὐτῶν οἱ γενεαλογοῦντες*. Sonst nur 1 Chron. 5, 1: *Ρουβὴν — οὐκ ἐγενεαλογήθη εἰς πρωτοτόκια*. Im N. T. Hebr. 7, 6: *ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν*, nicht bloß: „dessen Geschlecht nicht von ihnen abgeleitet wird", sondern „der nicht als von ihnen abstammend seine Stelle in dem zum Priestertum berechtigenden Stammbaum hat", denn um die das Recht begründenden Urkunden handelt es sich und *γενεαλογεῖν* bezeichnet die urkundliche Feststellung; so findet sich *γενεαλογεῖσθαι* = הִתְיַחֵשׂ, *ἀπογράφεσθαι*, in verschiedenen Handschriften noch 1 Chron. 5, 17; 7, 40; 9, 1. 1 Esr. 8, 3, das Aktiv 2 Chron. 12, 15, stets von der urkundlichen Bezeugung. So besonders 2 Chron. 12, 15: כְּתוּבִים בְּדִבְרֵי שְׁמַעְיָה ... לְהִתְיַחֵשׂ *γεγραμμένοι ἐν τοῖς λόγοις ... τοῦ γενεαλογῆσαι*, nach Weise der Geschlechtsregister. Vgl. *βίβλος*.

Γενεαλογία, *ἡ*, Geschlechtsableitung, Geschlechtsberechnung, pass. Stammbaum, Geschlechtsregister. Bei den LXX ist das Wort unsicher und findet sich nur in einigen Handschriften 2 Esr. 8, 1. 1 Chron. 4, 33; 7, 5 in passiver Bedeutung = הִתְיַחֵשׂ. Im N. T. nur 1 Tim. 1, 4: *μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θῦ τὴν ἐν πίστει*, sowie Tit. 3, 9 *μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριν καὶ μάχας νομικὰς περιΐστασο*. Die Verbindung *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι* ist der Prof.-Gräc. entlehnt. Pol. 9, 2, 1: *πολλῶν γὰρ καὶ πολλαχῶς ἐξηριθμημένων τά τε περὶ τὰς γενεαλογίας καὶ μύθους* mi Bezug auf den *γενεαλογικὸς τρόπος* der Geschichtsschreibung 9, 1, 4, der die Götter und Heldensage giebt. Vgl. Plat. Tim. 22, A: *περὶ Δευκαλίωνος καὶ Πύρρας μυθολογεῖν καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενεαλογεῖν*. Pausan. 5, 14, 9: *γενεαλογεῖ δὲ ἐν τῷ ὕμν νεώτατον παίδων Διὸς Καιρὸν εἶναι*. Die Stoiker behandelten nun die Götter- un Heldensage als allegorische Darstellungen alter Philosopheme, „als die Urphilosophie i geschichtlicher Einkleidung". Vgl. *μύθῳ φιλοσοφεῖν* Plut. conv. disp. 1, 1, 3 (613, D. Demgemäß sagt L. Annaeus Cornut. de nat. deor. ed Osann. p. 80 (geb. um das Ja 50 n. Chr.): *δεῖ δὲ μὴ συγχεῖν τοὺς μύθους μηδ' ἐξ ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ' ἑτερ μεταφέρειν, μηδ' εἴ τι προσεπεπλάσθη ταῖς κατ' αὐτοὺς παραδεδομέναις γενεαλογία ὑπὸ τῶν μὴ συνιέντων ἃ αἰνίττονται κτλ.* Ein Unterschied zwischen *μῦθος* u. *γενε λογίαι* ist kaum zu erkennen; *γενεαλογίαι* betont die Form, *μῦθοι* den Wert des d gebotenen Stoffes als Sage bzw. als bedeutungsvolle Fabel, vgl. Suid.: *μῦθος· λόγ*

ψευδής, εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν. Cf. Plat. Tim. 22, C: τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δ' ἀληθές ἐστι. S. unter μῦθος. Otto (Die geschichtl. Verhältnisse der Pastoralbriefe, S. 131) führt noch eine Stelle aus Menander (um 270 n. Chr.) an, welcher das Verhältnis von μῦθος u. γενεαλογία näher zu bestimmen versucht. Bekannt sind die Deutungsversuche der Mythen, z. B. Plut. Mor. 996, C von dem Dionysus-Mythus: ἀνηγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς παλιγγενεσίαν. Es liegt auf der Hand, daß bei der Beständigkeit, mit welcher mindestens bis ins 3. u. 4. Jahrhundert μῦθ. καὶ γεν. nichts als die Götter- und Heldensage bezeichnet, nicht daran zu denken ist, daß 1 Tim. 1, 4 um des Ausdrucks γενεαλ. willen auf gnostische Emanationsreihen sich beziehen sollte. Überdies geben nach Mangold (Die Irrlehrer der Pastoralbr., S. 64 ff.), „weder die allerdings dürftigen Reste der gnostischen Litteratur noch die reiche Litteratur über die Gnostiker auch nur die leiseste Andeutung davon, daß jemals die emanatistische Grundlage der gnostischen Systeme von den Gnostikern mit γενεαλογίαι bezeichnet seien, geschweige denn, daß γενεαλ. technischer, allgemein verständlicher Name für Aeonenreihen gewesen sei". Indes muß es auch mehr als fraglich erscheinen, ob an unserer Stelle allegorische Deutungsversuche der heidnischen Götter- und Heldensage im christlichen Geiste gemeint seien. Denn abgesehen davon, daß den ersten christlichen Jahrhunderten eine derartige Behandlung des Heidentums vollständig fern lag, bliebe auch der wenn gleich energische, doch wenig erregte Ton der Abfertigung solchen Auftretens rätselhaft. Sehen wir nun aber, daß Tit. 1, 14 Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι erwähnt werden und daß die γενεαλογίαι Tit. 3, 9 in Verbindung mit μάχαι νομικαί, wie die Ἰουδ. μῦθ. 1, 14 mit ἐντολαὶ ἀνθρώπων erwähnt werden, so legt sich die Vermutung nahe, daß mit diesem Ausdruck eine Behandlung der israelitischen Urgeschichte bzw. der mosaischen Urkunden nach Art jener Behandlung der heidnischen Götter- und Heldensage gemeint sei, also eine Verurteilung der durch Philo repräsentierten alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie. Der Ausdruck μῦθοι καὶ γενεαλ. stellt dann nicht die israelitische Urgeschichte oder den Inhalt der mosaischen Urkunden der heidnischen Götter- und Heldensage gleich, sondern die allegorische Behandlung derselben den verwandten heidnischen Erscheinungen. Gerade μῦθοι bezeichnet nicht den Stoff als solchen, sondern den Stoff in bestimmter Auffassung, wie denn auch ἀπέραντοι wohl nicht die Genealogieen selbst als vielmehr ihre Deutungen charakterisieren soll. Dann begreift sich die ebenso einfache wie im Grunde genommen vornehm geringschätzige Art, wie diese Bestrebungen zurückgewiesen werden, vgl. 1 Tim. 4, 7: μῦθοι γραώδεις, indem sie bei weitem nicht so viel Energie der Bekämpfung herausforderten, wie die das Judentum innerhalb des Christentums wieder aufrichtenden judaistischen Irrlehrer des Galater-, Römer- und Philipperbriefes. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie hatte im Grunde mit dem Gesetz gebrochen und gefährdete nach dieser Seite hin den Bestand der Christenheit als Heilsgemeinde weniger, auch wenn sie durch gebildete Hellenisten innerhalb derselben vertreten wurde. Daß an eigentliche Häretiker nicht zu denken, erhellt Tit. 3, 10 vgl. mit V. 9. Ebenso wenig freilich ist an Essener (Mangold) oder gar an Therapeuten (Ritschl) zu denken, vgl. Huther.

Ἀγενεαλόγητος, ohne Urkunden über sein Geschlecht, Hebr. 7, 3. welche bei Melchisedek die Berechtigung zum Priesteramte nachweisen könnten, vgl. Neh. 7, 64. S. γενεαλογέω. Vgl. auch unter ἀπάτωρ.

Γινώσκω, ältere wie spätere Schreibart für att. *γιγνώσκω*, desselben Stammes wie das deutsche kennen, von der Wurzel *γνω*, vgl. Aor. *ἔγνων*, latein. gnosco, nosco, notus, goth. kann, kunthi = *γνῶσις*. Curtius S. 178; Fut. *γνώσομαι*, Aor. *ἔγνων*, 3. Sing. Konj. *γνοῖ* bei Lchm. Tdf. Treg. statt *γνῷ* Marc. 5, 43; 9, 30. Luc. 19, 15, wie *δοῖ* statt *δῷ*, Aor. 2 von *δίδωμι*, gebildet nach Analogie der Verba auf *-όω*: *μισθόῃ* — *μισθοῖ*, vgl. Marc. 4, 29; 14, 10. 11 u. a. Vgl. Buttmann, Neutestam. Gramm. § 107; 3. Plur. Perf. alexandrin. *ἔγνωκαν* statt *ἐγνώκασι (ἐγνώκαντι)* s. Kühner § 209, 9. — In der bibl. Gräc. bei den LXX meist = ידע, für welches es neben *ἐπιγινώσκειν*, *εἰδέναι*, *ἐπίστασθαι* das ständige Wort ist. Zuweilen = חזה, ראה, שמע, auch für בין, אמר, נגד Hi., ידע Ni., alles aber nur vereinzelt. **a)** = wahrnehmen, bemerken, eine Erkenntnis, Einsicht gewinnen. Plat. Theaet. 209, E: *τὸ γὰρ γνῶναι ἐπιστήμην ποῦ λαβεῖν ἐστίν*. Marc. 5, 29: *ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται κτλ.* Luc. 8, 46: *ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ* u. a.; erfahren Marc. 15, 45; erkennen Mtth. 12, 33; 21, 45; 24, 32. 33. Joh. 5, 42; 7, 26. 2 Cor. 2, 4. 9; verstehen Luc. 18, 34. Joh. 8, 27; Einsicht von etwas, Verständnis für etwas haben, wissen, kennen Mtth. 16, 3: *τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν*. 12, 7; 13, 11. Luc. 12, 47; 16, 15. Ohne Objekt wie Plat. Rep. 1, 347, D: *πᾶς ὁ γιγνώσκων* jeder Einsichtige, jeder Kluge, = Einsicht haben, verständig sein, Einsicht gewinnen; so findet es sich Mtth. 24, 39: *οὐκ ἔγνωσαν ἕως κτλ.* Röm. 10, 19: *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;* Eph. 5, 5: *τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες*. Aber 1 Cor. 13, 9. 12: *ἐκ μέρους γινώσκειν* ist es im formalen Sinne zu nehmen = erkennen, wie öfter, z. B. Plat. Rep. 6, 509, E. Das Objekt bestimmt sich nach dem Zusammenhang, s. unter *γνῶσις*. Verbunden mit dem Accus., mit folg. *ὅτι* oder Acc. c. Inf. Aber Joh. 7, 17: *περὶ τῆς διδαχῆς* ist nicht als eine besondere Konstruktion zu bezeichnen, da vielmehr das Objekt in dem folg. *πότερον κτλ.* liegt.

Nicht selten bezeichnet *γινώσκειν* **b)** in der neutestamentlichen Gräc. ein persönliches Verhältnis des erkennenden Subjektes zu dem Objekt, s. v. a. von der Erkenntnis eines Objektes bestimmt sein, sich davon bestimmen lassen, indem nämlich etwas erkannt wird, sofern es für den Erkennenden Bedeutung hat, auf ihn Einfluß übt, wodurch sofort eine Selbstbeziehung des erkennenden Subjektes zu seinem Objekte hervorgerufen wird. So Joh. 2, 24. 25; 5, 42. 1 Cor. 2, 8: *εἰ γὰρ ἔγνωσαν* sc. *τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν*. 1, 21; 2, 11. 12; 8, 2: *εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε καθὼς δεῖ γνῶναι· εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*. Die christliche Erkenntnis setzt durch sich selbst ein Verhältnis, welches der Bedeutung des Erkenntnisobjektes entspricht; daher im 2. Gliede *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ*. Vgl. Gal. 4, 9; zu *οὗτος ἔγν.* s. u. Vgl. den Parallelismus zwischen Gotteserkenntnis und Gottesfurcht Ps. 90, 11. Daher die Bedeutung, welche der Erkenntnis des Heiles beigelegt wird 2 Cor. 5, 16; 8, 9; 13, 6. Eph. 3, 19. Joh. 6, 69; 7, 17. 49; 8, 32: *γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς*. 2 Joh. 1. Joh. 14, 20. 31; 10, 38: *ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε κτλ.*, s. u. c. Ich erkenne etwas, wenn ich weiß, was ich daran habe. 1 Joh. 4, 8: *οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*. Joh. 14, 7. 9. 17. Vgl. das *ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Xν* 2 Cor. 5, 16, wo *κ. σ.* nicht Näherbestimmung des folgenden *Xν*, sondern nur des voraufgehenden *ἐγν.* sein kann. Sollte es zu *Xν* bezogen werden, um das, was Christus „nach dem Fleische, in seiner irdischen jüdischen Erscheinungsweise gewesen ist", zu unterscheiden von dem, was er als der Auferstandene jetzt ist — so neuerdings wieder Pfleiderer, Weizsäcker — so hätte es mindestens den *Xν* nachgesetzt werden müssen, und würde auch dann noch schwerlich einen mit 1 Cor

2, 2 übereinstimmenden Gedanken ergeben, vgl. Röm. 9, 5. Es bezeichnet vielmehr eine Erkenntnis, ein Wissen von Christus, welches von der σάρξ — nämlich des Apostels — bestimmt war, gegenüber seiner rechten, gegenwärtigen Erkenntnis Christi. Ähnliches findet sich, jedoch selten, in der Prof.-Gräc., cf. Plat. Theaet. 176, C: ἡ τοῦ δικαιοτάτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή. Sonst herrscht dort die lediglich formale Bedeutung: Verständnis einer Sache haben, vor. Am nächsten liegt noch der Gebrauch von γιν. ohne Objekt. Entfernter liegt γινώσκειν = erkennen s. v. a. urteilen, wo jedoch auch die Vorstellung zu Grunde liegt: sich von seiner Erkenntnis bestimmen lassen. Cf. Xen. An. 5, 5, 19: ἡ στρατιὰ οὕτω γιγνώσκει, dies ist die Ansicht, der Beschluß des Heeres.

c) Eine weitere Besonderung jenes Gebrauchs findet sich in den johanneischen Schriften. In denselben wird nicht nur das recht geartete Verhältnis (nicht Verhalten) zu Gott und seiner Offenbarung mit der darauf gerichteten Erkenntnis in Verbindung gesetzt, wie Joh. 6, 69: ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι κτλ. 1 Joh. 4, 16: ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγ. κτλ. (wo es sich nur um verstärkte und vollständige Beschreibung des in Betracht kommenden Verhältnisses zu Christus u. s. w. handelt, also eine Frage nach der Priorität des einen oder andern Begriffes nicht zu stellen ist, vgl. Joh. 10, 38: κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύετε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε — statt Rec. πιστεύετε — ὅτι ἐν ἐμοὶ κτλ. Tob. 14, 4: διὸ γινώσκω ἐγὼ καὶ πιστεύω, ὅτι πάντα ὃ εἶπεν ὁ θ̄ς συντελεσθήσεται), sondern es wird dieses Verhältnis selbst einfach als γινώσκειν bezeichnet, in der Voraussetzung, daß dieses die richtige Selbstbeziehung des erkennenden Subj. zu dem Obj. einschließe. Vgl. Joh. 1, 10: ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω mit V. 11: οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον, V. 12 πιστεύειν. Es ist für das Verständnis der einzelnen Aussprüche beides festzuhalten, daß es sich bei γινώσκειν sowohl um die Bedeutung des Erkenntnisobjektes für den Erkennenden, als damit auch um die von dem Objekt ausgehende Bestimmung des Subjektes handelt. So versteht sich der Ausspruch Joh. 17, 3: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰ̅ν̅ Χ̅ν̅. V. 25: ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. 1, 10; 8, 55. Besonders deutlich ist dies 1 Joh. 5, 20: δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀλήθινον· καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ. 1 Joh. 4, 6: ὁ γινώσκων τὸν θ̄ν, gegenüber ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ. 1 Joh. 2, 3 vgl. V. 4. 5. Dort heißt es V. 4 im Anschluß an V. 3: ὁ λέγων ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. V. 5: ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον — nun nicht: οὗτος ἔγνωκεν αὐτόν, sondern ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται, vgl. 4, 8. Daher 2, 13. 14 zur Bestätigung der Heilsgewißheit (vgl. V. 12): ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς, — τὸν πατέρα. 3, 1: διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ὑμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. So erklärt sich auch, daß überhaupt die Bethätigung des christlichen Lebens als spontaner Ausfluß dieser Erkenntnis erscheint. 1 Joh. 3, 6: πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. 4, 7. 8; 2, 3.

d) Fast ohne Analogie in der Prof.-Gräc. (doch vgl. γνωστός, bekannt, befreundet) aber im Zusammenhange der Bedeutungen wohl begründet und durch die entsprechende Verwendung des hebr. ידע syn. בחר (vgl. Am. 3, 2 mit Deut. 7, 6) vorbereitet, ist jener prägnante Sprachgebrauch, wie er vorliegt Mtth. 7, 23: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς. Joh. 10, 14: γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα (vgl. 17, 25). V. 27. 1 Cor. 8, 3. Gal. 4, 9.

Phil. 3, 10. 2 Tim. 2, 19. 2 Cor. 5, 21. Vgl. unter *οἶδα*. Es ist klar, daß der negative Ausdruck Mtth. 7, 23 jede, auch die entfernteste Verbindung mit dem Objekt verneinen will, vgl. Mtth. 26, 72: *οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον*, indem die Grundbedingung jeder Verbindung, die Bekanntschaft, geleugnet wird. Vgl. 2 Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*. Es ist wie unser deutsches: keine Ahnung haben von etwas, nicht wissen von etwas, und bezeichnet das vollständigste Fremdsein des Objekts. S. Röm. 7, 7: *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων*, vgl. V. 8. Mtth. 24, 50. Apok. 3, 3. Sap. 3, 18. Es handelt sich in keinem dieser Fälle um die Leugnung eines besonders innigen, sondern überhaupt jedes Verhältnisses zum Objekt. Dem entgegen besagt das positive *γινώσκειν τινά*, daß die Grundlage einer Verbindung und damit sofort die Verbindung selbst vorhanden ist, daß dem Subj. das Obj. nicht fremd, sondern wohlbekannt bzw. vertraut ist. Cf. Xen. Cyrop. 1, 4, 27: *ἐμὲ μόνον οὐ γινώσκεις, ὦ Κῦρε, τῶν συγγενῶν.* (Hiermit hängt auch der im A. T. häufige, in der Prof.-Gräc. bei Plut., im N. T. Mtth. 1, 25. Luc. 1, 34 sich findende Gebrauch von geschlechtlichem Umgange zusammen, vgl. namentlich Luc. 1, 34.) Es bezeichnet also *γινώσκειν* in solchem Zusammenhange s. v. a. jemandem Beachtung zuteil werden lassen, mit jemanden eine Verbindung anknüpfen, oder in einer solchen stehen. Vgl. Ps. 1, 6. Hos. 13, 5 (hier LXX *ποιμαίνειν*). Neh. 1, 7. Ps. 144, 3: *τί ἐστιν ἄνθρωπος ὅτι ἐγνώσθης αὐτῷ, καὶ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι λογίζῃ αὐτόν;* Sap. 4, 1: *κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς, ἀθανασία γάρ ἐστιν ἐν μνήμῃ αὐτῆς, ὅτι καὶ παρὰ θεῷ γινώσκεται καὶ παρὰ ἀνθρώποις.* — So Hebr. 13, 23: *γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον.* Vgl. Am. 3, 2. 1 Cor. 8, 3: *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ.* Gal. 4, 9: *γνόντες θεόν, μᾶλλον γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.* 2 Tim. 2, 19. Num. 16, 5. Es ergiebt sich hiernach, daß z. B. Joh. 10, 27: *κἀγὼ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσί μοι* eine Konsequenz des V. 14 durch *γινώσκουσί με τὰ ἐμὰ* ausgedrückten Gedankens ist. Vgl. Joh. 1, 10 mit V. 11. Zugleich erhellt hiernach die Zusammengehörigkeit dieser Bedeutung mit der oben dargelegten, wo *γινώσκειν* ebenfalls ein persönliches Verhältnis zu dem Objekt bezeichnet.

Γνωστός, ή, όν, **a)** in der späteren Gräc. in passiver Bedeutung = bekannt, wofür bei Homer und den Dichtern *γνωτός*. In der bibl. Gräc. ist dies mit Ausnahme etwa einer Stelle — s. unter b — die einzige Bedeutung. LXX ידע Part Niph. u. Pu. Ex. 33, 16. Ps. 76, 1. Sach. 14, 7. Jes. 19, 21. 1 Esr. 2, 18; 6, 8. 2 Esr. 4, 12 f.; 5, 8. Bar. 4, 4. Im N. T. Joh. 18, 15: *ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ.* V. 16. Act. 1, 19: *γνωστὸν ἐγένετο πᾶσιν.* 2, 14; 4, 10; 9, 42; 13, 38; 15, 18; 19, 17; 28, 22. 28. *γνωστὸν σημεῖον* Act. 4, 16. *Οἱ γνωστοί* die Verwandten „Gefreundeten" Luc. 23, 49. Vgl. 2 Kön. 10, 11. Ps. 31, 12; 55, 14; 88, 8. 19. Neh. 5, 10. Da *οἱ γνωστοί* an all diesen Stellen die Verwandten bezeichnet, so wird es auch nicht angehen, Luc. 2, 44: *ἀνεζήτουν αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενέσι καὶ τοῖς γνωστοῖς* = Bekannte zu erklären. Vielmehr bezeichnet *συγγενεῖς καὶ γνωστοί* die gesamte Verwandtschaft („Freundschaft"), und zwar *συγγενεῖς* die entferntere, *γνωστοί* die nächste, vgl. Ps. 55, 14. Vgl. 10, 24: *τοὺς συγγ. αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους.* S. unter *ἀλλογενής*. **b)** Die fakultative Bedeutung erkennbar stets bei Plat., wo es z. B. Rep. 7, 517, B s. v. a. *νοητός*, parallel *ὁρατός*: *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ ξυλλογιστέα εἶναι; ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.* Wahrscheinlich ist diese Bedeutung auch noch anzunehmen Oed. R. 362. Xen.

Hell. 2, 3, 18; zweifelhaft Xen. Cyrop. 6, 3, 4. Arrian. Diss. Epict. 2, 20, 4. Es fragt sich nun, ob Röm. 1, 19: *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς* ebenfalls in dieser Bedeutung zu verstehen ist. Aus dem Bereiche der bibl. Gräc. wäre dafür Gen. 2, 9: *τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ* = דַּעַת (vgl. Act. 4, 16: *ὅτι μὲν γὰρ γνωστὸν σημεῖον γέγονεν δι' αὐτῶν, πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλὴμ φανερόν, καὶ οὐ δυνάμεθα ἀρνήσασθαι*), sowie Sir. 21, 7 anzuführen: *γνωστὸς μακρόθεν ὁ δυνατὸς ἐν γλώσσῃ*. Vgl. Ex. 33, 13: *ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν γνωστῶς* mit Prov. 27, 23: *γνωστῶς ἐπιγνώσῃ ψυχὰς ποιμνίου σου*. Indes liegen, wie gerade an diesen Stellen, die Bedeutungen erkennbar und bekannt in vielen Fällen nicht so sehr weit auseinander, und so auch Röm. 1, 19, wenn nur die Konstruktion daselbst richtig verstanden wird, so daß es der Vergleichung analoger Aussagen behufs einer Entscheidung über die Bedeutung bedarf. *Τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* ist nämlich grammatisch angesehen eine nicht ungewöhnliche Ausdrucksweise, indem das substantivierte Neutrum des Adj. mit folgendem Genet. statt der einfachen Verbindung des Subst. mit dem Adj. letzteres als den Hauptbegriff hervorhebt, vgl. Phil. 3, 8: *τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως*. Hebr. 6, 17: *τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς*. Röm. 2, 4: *τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ*, und der Genet. *τοῦ θεοῦ* ist nicht gen. part. = was von Gott erkennbar oder bekannt ist, sondern wie in all diesen Fällen gen. posses. = daß Gott erkennbar oder bekannt ist; Gottes Erkennbarkeit. Vgl. Krüger § 47, 10. Nach der paulin. Argumentation Act. 17, 26. 27 ist nun die Bedeutung erkennbar wahrscheinlicher. In jedem Falle ist bei solchem Verständnis der Konstruktion das *τὸ γνωστὸν τ. θ.* sehr passend das erste Glied einer Beweisführung, deren zweites V. 21: *γνόντες τὸν θ.* Also: 1) sie können Gott kennen, dafür hat Gott gesorgt; 2) sie kennen Gott, aber —. Sonst freilich steht *γνωστός* von Gott = bekannt, erkannt, Jes. 19, 21; 66, 14. Vgl. *ἄγνωστος, ἀγνωσία θεοῦ*. (Das Adv. *γνωστῶς* Ex. 3, 12 u. Prov. 27, 23, s. o.)

***Γνῶσις**, εως, ἡ*, **1)** eigentlich akt. das Erkennen, die Erkennung. Thuc. 7, 44, 2: *εἰκὸς τὴν μὲν ὄψιν τοῦ σώματος προορᾶν, τὴν δὲ γνῶσιν τοῦ οἰκείου ἀπιστεῖσθαι*. Dann **2)** pass. die Erkenntnis, das Verständnis **a)** Erkenntnis einer Sache u. s. w., stets mit beigefügtem oder zu ergänzendem Genet. Luc. 1, 77: *τῆς σωτηρίας*. 2 Cor. 2, 14; 10, 5: *τοῦ θεοῦ*. 4, 6: *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*. Phil. 3, 8: *Χριστοῦ*. 2 Petr. 3, 18: *τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Zu ergänzen ist ein Genet. 1 Cor. 8, 1: *τῶν εἰδωλοθύτων*, sc. *ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ*, V. 4, vgl. V. 8. Ebenso V. 7. 10. 11. (V. 7 erklärt sich im Verhältnis zu V. 1 durch den Wechsel des Subj. der *γνῶσις*, indem der Apostel sich nur an diejenigen wendet, die im Besitze der *γνῶσις* sind, vgl. V. 10: *σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν*. **b)** ohne gen. obj. absolut = das Wissen, das Verstehen, im formalen Sinne 1 Cor. 8, 1: *ἡ γνῶσις φυσιοῖ*, den Formalbegriff aus dem vorangegangenen *γνῶσιν* sc. *τῶν εἰδωλοθύτων ἔχομεν* wiederholend. In diesem Sinne z. B. Plat. Rep. 6, 508, E, wo *γνῶσις καὶ ἀλήθεια* als Form und Inhalt verbunden sind, vgl. dort das vorhergehende: *τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν*. Ebenso Eph. 3, 19: *γνῶναι τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ*. Ebenfalls absolut, aber **c)** im materialen Sinne = Einsicht, wie *γινώσκειν* Einsicht haben, klug sein, findet es sich in der Prof.-Gräc. nicht, wie denn auch *γινώσκειν* in dieser Bedeutung selten ist. So Röm. 11, 33: *ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ*. 1 Petr. 3, 7: *συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς κτλ.* 2 Petr. 1, 5: *ἐπιχορηγήσατε … ἐν τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν*. Röm. 15, 14: *μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους*

νουθετεῖν. 2 Cor. 6, 6: *ἐν ἁγνότητι, ἐν γνώσει, ἐν μακροθυμίᾳ*. Es ist die Einsicht, welche in dem Verständnis der ihr begegnenden Obj. und dem dadurch bestimmten Handeln zur Erscheinung kommt, welche das Rechte trifft, indem sie durch die richtige Erkenntnis des Obj., um welches es sich handeln mag, sich bestimmen läßt. Vgl. Sir. 1, 19: *φόβος κυρίου γνῶσιν συνέσεως ἐξώμβρησε*. Prov. 29, 7: *ὁ ἀσεβὴς οὐ νοεῖ γνῶσιν*. Prov. 13, 16: *πᾶς πανοῦργος πράσσει μετὰ γνώσεως*. So in den Ps., Prov., Kohel., = דַּעַת sowie Sap. u. Sir. (außerdem nur noch vereinzelt). Mit *σοφία* verbunden Röm. 11, 33. 1 Cor. 12, 8. Col. 2, 3. Kohel. 1, 16. 17. 18; 2, 26; 7, 12; 9, 10; vgl. Prov. 21, 11. Die *γνῶσις* fordert vorhandene Obj. im Unterschiede von der *σοφία*, welche nicht wie *γνῶσις* ein Verhalten, auch nicht in erster Linie ein erworbener, erlangter Besitz, sondern eine das Verhalten bestimmende Eigenschaft ist. Zu den bisher angeführten Stellen liegt zwar keine Veranlassung vor, *γνῶσις* von einer Erkenntnis zu verstehen, deren Inhalt die christliche Wahrheit, das Heil Gottes, ist, *γν. θυ* Sap. 14, 22. An anderen Stellen jedoch ist wenigstens eine Beziehung auf die Heilswahrheit nicht zu leugnen; vielmehr ist *γνῶσις* daselbst eine Einsicht, welche in dem Verständnis der Heilswahrheit sich bethätigt, Hos. 4, 6; 10, 12. Jes. 11, 2. Mal. 2, 7: *χείλη ἱερέως φυλάξεται γνῶσιν*. Luc. 11, 52: *ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως*. Röm. 2, 20: *ἔχειν τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ*. 1 Cor. 12, 8; 13, 2. 1 Tim. 6, 20: *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*. Da nun z. B. 2 Cor. 6, 6. 2 Petr. 1, 5. Röm. 15, 14 jedenfalls eine dem Christen besonders zukommende Einsicht zu verstehen ist, so wird man nicht fehl gehen, überall, wo *γνῶσις* absolut gesetzt ist, dieselbe als eine durch die Heilswahrheit bedingte und bestimmte Einsicht, Klugheit zu fassen, sei es, daß sie sich *ἐν λόγῳ* erweise, vgl. 1 Cor. 1, 5. 2 Cor. 8, 7; 11, 6. 1 Cor. 12, 8, oder *ἐν ἔργῳ*, wie 1 Petr. 1, 5. 6.

Γνώμη, *ἡ*, der substantivierte Verbalbegriff *τὸ γνῶναι*, das Erkennen. Der Sprachgebrauch ordnet sich, je nachdem es sich um das Erkennen im allgemeinen oder in einem bestimmten einzelnen Falle handelt. Wo es die Erkenntnis bzw. das Erkenntnisvermögen im allgemeinen bezeichnet, ist es synon. *νοῦς*, deckt sich jedoch mit demselben nicht vollständig, sofern bei *γνώμη* stets an die Richtung des Subj. auf ein Obj. oder an die Bestimmung des Subj. durch das Obj. gedacht ist bzw. an das Erkennen, wie es dem Verhalten zu Grunde liegt; daher häufig verbunden mit *βουλή*. *Νοῦς*, *γνώμη* u. *βουλή* unterscheiden sich wie denken, urteilen und wollen, so daß *γνώμη* sich mehr mit *βουλή* als mit *νοῦς* berührt. So weit jener Unterschied nicht in Betracht kommt, steht es gleichwertig mit *νοῦς*. **1)** allgemein **a)** die Urteilsfähigkeit, das Erkenntnisvermögen, sofern von ihm aus sich das Verhalten bestimmt; so in der Entgegensetzung von *γνώμη* u. *σῶμα*, z. B. Xen. Mem. 1, 3, 14: *οὔτε γὰρ βοὸς ἂν ἔχων σῶμα, ἀνθρώπου δὲ γνώμην, ἠδύνατ' ἂν πράττειν ἃ ἐβούλετο*. Thuc. 1, 70, 6 u. ö. **b)** Urteilskraft, Urteil, Einsicht, synon. *νοῦς*, *σύνεσις*, *φρόνησις*. Cf. Aristot. Eth. Nikom. 6, 12: *λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς*. Ibid. c. 11: *ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή*. c. 12: *καὶ ἡ σύνεσις καὶ γνώμη περὶ τὰ πρακτά*. So Sap. 7, 15: *ἐμοὶ δὲ δῴη ὁ θς εἰπεῖν κατὰ γνώμην*, vgl. V. 17: *αὐτὸς γάρ μοι ἔδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ*. Sir. 6, 23: *ἄκουσον τέκνον καὶ δέξαι γνώμην μου καὶ μὴ ἀπαναίνου τὴν συμβουλίαν μου*. In der Stelle 1 Cor. 1, 10: *ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμ*

σχίσματα, ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ wollen νοῦς und γν. offenbar in ihrer Zusammengehörigkeit doch voneinander unterschieden werden. Von einer Unterscheidung des Organs (νοῦς) von seiner Funktion (γνώμη) kann nicht die Rede sein; ebenso wenig können sie unterschieden werden, wie Denken und Wollen, da νοῦς überhaupt nicht das Denken, sondern in diesem Zusammenhange das Bewußtsein, die Gesinnung bezeichnet. Demgemäß wird daran zu denken sein, daß in γνώμη die Richtung auf ein bestimmtes Obj. den Begriff bestimmt, während νοῦς das Ganze der Gesinnung hervorhebt, also = Gesinnung und Urteil. Vermöge dieser Richtung auf das Obj. bezeichnet γνώμη **c)** die Gesinnung, Meinung als Willensrichtung, wie z. B. Thuc. τῆς αὐτῆς γνώμης εἶναι vom Parteiwesen gebraucht und häufig γνώμη u. ἔργον verbindet z. B. 6, 17, 13: οὔτε λόγου μιᾷ γνώμῃ ἀκροᾶσθαι οὔτε ἐς τὰ ἔργα κοινῶς τρέπεσθαι. Daher τὴν γνώμην ἔχειν πρός τι, zu etwas geneigt sein. Also auch s. v. a. Wille, vgl. z. B. 2 Esr. 7, 23: πᾶν ὅ ἐστιν ἐν γνώμῃ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ γινέσθω. So Apok. 17, 23: οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν. V. 17: ὁ θς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην. Da es sich hier nicht um die Fassung eines Entschlusses handelt, so ist auch nicht mit Wetstein γνώμην ποιεῖσθαι zu vergeichen, in welchem Falle der Infin. oder ὡς mit Part. folgen müßte. Von hier liegt der Übergang nahe zu **2)** dem Gebrauch von γνώμη im konkreten Falle, wo es je nach dem Zusammenhange Willensmeinung, Wille, Absicht, Entschluß, Beschluß, Urteil, Antrag, Zustimmung u. s. w. bezeichnet. Vgl. Dem. 10, 59: ἐὰν μὲν ὑμεῖς ὁμοθυμαδὸν ἐκ μιᾶς γνώμης Φίλιππον ἀμύνησθε. Plut. Cam. 10: τῇ βουλῇ τὸ δημοτικὸν εἵλοντο πάντες ἐκ μιᾶς γνώμης δικτάτορα τὸ πέμπτον Κάμιλλον, sowie die Ausdrücke κατὰ γνώμην nach Wunsch (2 Mcc. 9, 20), παρὰ γνώμην u. a. **a)** Willensmeinung, Absicht, Entschluß; Thuc. 1, 53, 2: εἰ ὑμῖν γνώμη ἐστὶ κωλύειν ἡμᾶς ἐπὶ Κέρκυραν πλεῖν. 2, 86, 3: γνώμην ἔχοντες μὴ ἐκπλεῖν, vgl. 85, 1: ἐδόκει αὐτοῖς. So Act. 20, 3: ἐγένετο γνώμης (Rec. Lchm. Tdf.[7]: γνώμη) ὑποστρέφειν. So bei den LXX ständig = שִׂים טְעֵם, τιθέναι γνώμην im zweiten Buch Esra, wo sich das Wort außer Dan. 2, 14. 15; 6, 4. Ps. 83, 3 allein findet, z. B. 4, 19. 21; 5, 3. 5. 9. 13 u. ö. Vgl. Dan. 2, 13 parallel δόγμα. Nur 2 Esr. 6, 14; 7, 22 steht es vom Willen im allgemeinen. Ps. 83, 3 = סוֹד; Dan. 2, 15 Theod. = דָּת. **b)** Urteil, Überzeugung, Meinung, im Sinne von δοκεῖν, nicht wie das deutsche „Ansicht" mit dem Nebenbegriff des rein subjektiven Meinens. So 1 Cor. 7, 25: περὶ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι, vgl. V. 40: κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην. δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. 2 Cor. 8, 10: γνώμην δίδωμι, vgl. V. 8: οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω. So bezeichnet der Apostel sein Urteil, bzw. den Rat, den er giebt und dessen Anerkennung er erwartet, ohne unbedingt vorschreiben zu wollen; nicht aber ist es ein Antrag, den er in der Gemeindeversammlung stellt (Heinrici), wofür wohl γνώμην εἰσφέρειν, εἰσηγεῖσθαι, προθεῖναι, auch ἀγορεύειν, εἰπεῖν, aber nie διδόναι gesagt werden kann; letzteres kann nur die Abgabe eines Urteils, Rates, event. Zustimmung bezeichnen. Vgl. Philem. 14: χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατ' ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον. Polyb. 3, 21, 7: ἄνευ τῆς αὐτῶν γνώμης πεπρᾶχθαι τοῦτο τοὔργον. 21, 8, 7: ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης βεβαιῶσαι τὰς ὁμολογηθείσας συνθήκας. — Es erhellt, daß γνώμη immer der urteilenden, beurteilenden Erkenntnis angehört oder περὶ τὰ πρακτά sich bewegt, wie Aristoteles sagt. Eine geschichtliche Anordnung des Sprachgebrauchs würde selbstverständlich von der Verwendung des Wortes im einzelnen Falle auszugehen haben.

Γνώστης, ου, ὁ, Kenner, in der Prof.-Gräc. ungebräuchlich; nur Plut. Flam. 4, 3: *γνώστην δὲ τῆς πίστεως παρείχοντο καὶ βεβαιωτήν = γνωστήρ,* Zeuge. Bei den LXX 1 Sam. 28, 3. 9. 2 Kön. 21, 6; 23, 24 = יִדְּעֹנִי, Wissender, Wahrsager. Außerdem noch Sus. 42: *θεὸς ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης,* vgl. das neutest. *καρδιογνώστης,* welches der Prof.-Gräc. wie den LXX fremd ist; s. u. *καρδία.* Im N. T. Act. 26, 3: *γνώστην σε ὄντα πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων.*

Ἄγνωστος, ον, unbekannt, Sap. 11, 18; 18, 3. 2 Mcc. 1, 19; 2, 7. Auch = nicht erkennbar, was sich der Erkenntnis entzieht, unkenntlich, öfter bei Plat., z. B. Theaet. 202, B; Parmen. 135, A. Nicht bei den LXX. Im N. T. in der pass. Bedeutung Act. 17, 23: *εὗρον βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο Ἀγνώστῳ θεῷ.* Cf. Pausan. Attic. 1, 1, 4: *ἐνταῦθα καὶ βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων.* Philostr. Apollon. 6, 3: *σωφρονέστερον τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν, καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται.* Pausan. Eliac. 5, 14: *ἐπὶ τῇ Φαληρῷ ... Ἀθηνᾶς ναός ἐστι καὶ Διὸς ἀπωτέρω, βωμοὶ δὲ θεῶν τῶν ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων.* Lucian. Philopatr. 9: *Νὴ τὸν Ἄγνωστον!* Ibid. 29: *ἡμεῖς δὲ τὸν ἐν Ἀθήναις Ἄγνωστον ἐφευρόντες κτλ.* Diese Stellen besagen nicht, daß in Athen zwar Altäre mit der Aufschrift *ἀγνώστοις θεοῖς,* nicht aber mit der Act. 17, 23 berichteten Aufschrift vorhanden gewesen, sondern vgl. mit Act. 17, 23 besagen sie nur, daß hin und wieder Altäre gefunden wurden für unbekannte Götter, also etwa irgendein Altar für irgendeinen unbekannten Gott. So wenig die *βωμοὶ ἡρώων,* von denen Pausanias redet, Altäre mit der Aufschrift *ἥρωσι* gewesen sind, so wenig ist jene Annahme in Betreff einer Aufschrift *ἀγνώστοις θεοῖς* richtig. Vgl. Winer, Realwörterb. s. v. Athen. De Wette z. d. St. Neander, Pflanzung, S. 246. Baumgarten, Apostelgesch. § 27. Daß ein Altar für mehrere Götter bestimmt war, wie z. B. der Altar der zwölf Götter in der Nähe des Areopag, war eine Ausnahme von der Regel. Das Zeugnis der pseudolucianischen Schrift Philopatris ist von besonderem Werte. Diese Schrift stammt wahrscheinlich aus der Zeit Julians, und die Anspielung auf den Ausdruck der Apostelgeschichte, welche von einem Gegner des Christentums ausgeht, kann die in der Apostelgeschichte berichtete Thatsache nur bestätigen. — Die Kritik, welche die bestimmte Nachweisung eines solchen Altars verlangt (Baur, Paulus, S. 175 ff.), versteht die Stelle des Pausanias nicht zu lesen, setzt gegen alle Grammatik voraus, daß, wenn an mehreren Stellen Altäre mit der Aufschrift *ἀγνώστῳ θεῷ* sich fanden, dies immer ein und derselbe unbekannte Gott gewesen sein müßte, und verlangt die Nachweisung, daß bei den Athenern die Verehrung eines bestimmten, nur unbekannten, namenlosen Gottes sich gefunden, — eine Nachweisung, die für Act. 17, 23 überflüssig ist, da in der nachfolgenden Rede die Einheit Gottes gegenüber dem Polytheismus zwingend hervortritt, und es nicht mehr nötig war, hervorzuheben: es giebt nur einen euch unbekannten Gott. Doppelt überflüssig wird diese Nachweisung, wenn, wie wahrscheinlich, weiter zu lesen ὃ (statt ὃν) *οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο* (statt *τοῦτον*) *κτλ.* — Vgl. s. v. *δεισιδαίμων.*

Ἀγνωσία, ἡ, Unkenntnis, Unwissenheit, entgegen *γνῶσις.* **a)** relativ mit näher bestimmtem Obj. von der Unbekanntschaft mit etwas, cf. Plat. Rep. 5, 447, A: *ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι.* Im N. T. dagegen entsprechend dem Gebrauch von *γινώσκειν* = sich von der Erkenntnis eines Obj. bestimmen lassen, bezeichnet es einen nicht bloß intellektuellen, sondern religiös-sittlichen Mangel oder Fehler 1 Cor. 15, 34: *ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ἀγνω*

σίαν γὰρ θεοῦ τινὲς ἔχουσιν (vgl. Sap. 13, 1: οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία), wo diese τινὲς nicht zu denen gehören, welche ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ Eph. 2, 12, sondern solche sind, mit denen die Eph. 2, 13 beschriebene Veränderung vorgegangen. Ebenfalls einen nicht nur intellektuellen Mangel bezeichnet es **b)** absolut ohne Objekt. 1 Petr. 2, 15: φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν, entsprechend γνῶσις in der Bedeutung Einsicht. Vgl. Prov. 29, 7. Bei den LXX Hiob 35, 16: ἐν ἀγνωσίᾳ ῥήματα βαρύνει, בִּבְלִי־דַעַת Außerdem Weish. 13, 1. 3 Mcc. 5, 27.

Ἀναγινώσκω, genau erkennen, später auch = wiedererkennen; bei den Attikern gewöhnlich = lesen, und so stets im N. T. und zwar mit wenigen Ausnahmen vom Lesen der heiligen Schrift. LXX = קרא Ex. 24, 7. 2 Kön. 23, 2. Deut. 31, 11. Dan. 5, 7. 8. 16.

Ἀνάγνωσις, ἡ, das Lesen, und zwar Act. 13, 15. 2 Cor. 3, 14 von dem Vorlesen der heiligen Schrift, vgl. Neh. 8, 8, worauf sich ἀναγινώσκειν nicht beschränkt. Ohne Obj.-Gen. 1 Tim. 4, 13: πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ ist es der Verbindung mit παρακλ. u. διδ. gemäß auch = Vorlesen, und zwar, da es nur zu demselben Zweck geschehen kann, wie die παρακλ. u. διδ., absolut das Vorlesen der heiligen Schrift A. T.s, wie es in der kirchl. Gräc. von der kirchlichen Vorlesung der heiligen Schriften, resp. von dem zur öffentlichen Vorlesung bestimmten Abschnitt derselben (ἀνάγνωσμα) gebraucht wird, daher ἀναγνωστοί die kirchlichen Vorleser, welchen ursprünglich die Vorlesung und Erklärung resp. Anwendung des betr. Schriftabschnittes oblag, vgl. Just. M. u. Chrys. bei Suic. Thes. s. v.

Διαγινώσκω, eigentlich auseinander erkennen; Hom. Il. 7, 424: ἔνθα διαγνῶναι χαλεπῶς ἦν ἄνδρα ἕκαστον, unter den Leichen auf dem Schlachtfelde jeden Mann zu erkennen. Daher von unterscheidender Erkenntnis, sowohl etwas von anderem unterscheiden, es erkennen, genau erkennen, als etwas von einander unterscheiden. Daran schließt sich der Gebrauch von richterlichen Entscheidungen und Beschlüssen. **a)** erkennen, deutlich, unterscheidend erkennen. Xen. Cyr. 5, 1, 4: τὸ πρῶτον οὐ διέγνωμεν αὐτήν· χαμαί τε γὰρ ἐκάθητο καὶ αἱ θεράπαιναι πᾶσαι περὶ αὐτήν· καὶ τοίνυν ὁμοίαν ταῖς δούλαις εἶχε τὴν ἐσθῆτα. Plat. Jon. 540, E: εἰ καὶ τοὺς εὐκιθαρίζοντας διεγίγνωσκες. Thuc. 1, 91, 3: πρὸς διαγιγνώσκοντας ... τά τε σφίσιν αὐτοῖς ξύμφορα καὶ τὰ κοινά. Pol. 6, 46, 10: κατὰ μηδένα τρόπον ἂν δύνασθαι διαγνῶναι, περὶ ὁποτέρας ποιεῖται τὴν διήγησιν. So LXX = ידע Deut. 2, 7; 8, 2. Prov. 14, 33. **b)** unterscheiden, z. B. Plat. Conv. 186, C. Xen. Mem. 3, 1, 9. Dem. 18, 127: ἡ (sc. συνέσει καὶ παιδείᾳ) τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρὰ διαγιγνώσκεται. So nicht in der bibl. Gräc. **c)** entscheiden. Thuc. 1, 53, 4: ἐπὶ διεγνωσμένην κρίσιν καθιστώμεθα. Xen. Hell. 5, 3, 25: ἡ πόλις ἐπιτρέπει Ἀγησιλάῳ διαγνῶναι ... ἐν Φλιοῦντι ὅπως αὐτῷ δοκοίη, Ἀγησίλαος δὴ οὕτως ἔγνω. Pol. 22, 7, 5: ...κα πρεσβεύοντας ἐξαποστελοῦσι τοὺς ὑπὲρ ἁπάντων τῶν ἀμφισβητουμένων ταῖς πόλεσι διαγνωσομένους, welche in Betreff aller streitigen Punkte Entscheidung treffen ...llten. So Act. 24, 22: διαγνώσομαι τὰ καθ' ὑμᾶς, ich werde eure Sache (nämlich ...uli und seiner Verkläger) entscheiden; 23, 15: ὡς μέλλοντας διαγινώσκειν ἀκριβέστερον τὰ περὶ αὐτοῦ. Man könnte versucht sein, namentlich in Rücksicht auf das ...gefügte ἀκριβ., hier διαγιν. in der Bedeutung untersuchen zu nehmen (Schleusner: ... gerichtliche Untersuchung anstellen). Indes dies heißt διαγιν. nie, auch nicht in der ... Pape angeführten Stelle Plat. Legg. 6, 668, C: μὴ γὰρ γιγνώσκων τὴν οὐσίαν,

17*

τί ποτε βούλεται καὶ ὅτου ποτὲ ἔστιν εἰκὼν ὄντως, σχολῇ τήν γε ὀρθότητα τῆς βουλήσεως ἢ καὶ ἁμαρτίαν αὐτοῦ διαγνώσεται. Diese Stelle gehört vielmehr unter a. In der späteren Gräc., auf welche Pape verweist, findet sich für diesen Gebrauch ebenfalls kein Beleg. Von richterlicher Entscheidung könnte allerdings schwerlich ἀκριβέστερον διαγιν. gesagt werden. Aber es handelt sich hier auch nicht um eine richterliche Entscheidung, und nicht 24, 22, sondern 22, 30 ist zu vergleichen. Das Synedrium sollte genauere Entscheidung treffen, τὸ τί κατηγορεῖται ὁ Παῦλος ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, und davon konnte ἀκριβέστερον διαγιν. gesagt werden. d) beschließen. Thuc. 1, 118, 3: τοῖς Λακεδαιμονίοις διέγνωστο λελύσθαι τὰς σπονδάς, cf. 1, 87, 4: ἡ δὲ διαγνώμη αὕτη τῆς ἐκκλησίας τοῦ τὰς σπονδὰς λελύσθαι. So LXX Num. 33, 56 = דמה Pi., welches 2 Sam. 1, 5 = παραλογίζεσθαι, Jes. 14, 24 = βουλεύειν. In den Apokr. nur in diesem Sinne Jud. 11, 12. 2 Mac. 3, 23; 9, 15; 15, 6. 17.

Διάγνωσις, ἡ, a) Erkennung, z. B. Plut. Gryll. 990, A: τῆς τροφῆς. So auch bei den Medizinern von der Erkennung der Krankheiten. b) Unterscheidung, Plut. Sull. 9, 7: ᾧ τῶν αἰτίων καὶ μὴ διάγνωσις οὐκ ἦν, keinen Unterschied machte. Ebenso Coriol. 20, 5. c) Entscheidung. Dem. 18, 7: παρασχὼν ἑαυτὸν ἴσον καὶ κοινὸν ἀμφοτέροις ἀκροατὴν οὕτω τὴν διάγνωσιν ποιήσεται περὶ ἁπάντων. Jos. Ant. 3, 4, 1: ἐπὶ τοὺς ἐν ἀξιώματι τὴν περὶ τούτου διάγνωσιν ἐπανοίσουσιν. So Act. 25, 21: τηρηθῆναι αὐτὸν εἰς τὴν τοῦ Σεβαστοῦ διάγνωσιν. Einmal in den Apokr. Sap. 3, 18: οὐχ ἕξουσιν … ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως παραμύθιον, vom jüngsten Gericht. Vgl. Moeris, ed. Pierson, p. 125, wo nur die Bemerkung unrichtig ist, daß auch Plut. das Wort in diesem Sinne gebrauche. Soweit es sich übersehen läßt, gebraucht Plut. διάγνωσις nur in der unter a angegebenen Bedeutung; auch διαγινώσκειν findet sich bei ihm nur in den Bedeutungen erkennen, beschließen, nirgend s. v. a. entscheiden.

Ἐπιγινώσκω, aufmerken, mit Aufmerksamkeit wahrnehmen, Einsicht nehmen, erkennen, z. B. von Zuschauern; dann überhaupt = erkennen, s. v. a. γινώσκ… vgl. z. B. Xen. Hell. 5, 4, 12: ὅσους ἐπέγνωσαν τῶν ἐχθρῶν ὄντας mit 6, 5, 1… ἐγνώσθησαν φίλοι ὄντες. So Marc. 2, 8 vgl. mit Luc. 8, 46. Luc. 5, 22; 24, … Mtth. 17, 12. Marc. 6, 35. 54 u. a. Indem sich die ursprüngliche Bedeutung … schwächte, bot sich dies Wort dem Gebrauche dort dar, wo es zwar eine intensi… Wahrnehmung oder Erkenntnis galt, aber eine besondere Veranlassung, dies näher hervor… zuheben, nicht vorlag, wie Act. 3, 10; 9, 30; 12, 14; 22, 24 u. a. Gen. 37, … 38, 25. So wird auch Röm. 1, 32: οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνό… nicht ohne Absicht dies Wort gewählt sein, statt V. 21: γνόντες τὸν θεόν, um an… deuten, daß sie sich der Erkenntnis nicht entziehen konnten. Vgl. Sap. 12, … Sir. 33, 5. 2 Cor. 13, 5: ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Χς Ις ἐν ὑμῖν; Wäh… γιν. auch ein bloßes Notiznehmen oder ein unwillkürliches Erkennen, Wahrnehmen … zeichnen kann, schließt ἐπιγ. zum wenigsten eine eingehende Teilnahme an … Erkenntnisobjekt ein, vgl. Deut. 1, 17: οὐκ ἐπιγνώσῃ πρόσωπον ἐν κρ… 16, 19, γινώσκειν nur in gewissen Fällen, so daß die Gebrauchssphäre von ἐπιγ…σκειν eine engere ist, und damit die Sprache durch den Gebrauch dieses Wortes ge… voller wird. Vgl. Joh. 8, 32: γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερ… ὑμᾶς mit 1 Tim. 4, 3: οἱ πιστοὶ καὶ ἐπεγνωκότες τὴν ἀλήθειαν. (S. unter ἐπίγνω… Col. 1, 6: ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ mit 2 Cor. 8, 9: γινώ… τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν. 2 Petr. 2, 21: κρεῖττον ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνω…

τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἢ ἐπιγνοῦσιν ἐπιστρέψαι κτλ. mit Röm. 3, 17: ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. Col. 2, 2 mit V. 3. Mtth. 11, 27: οὐδεὶς ἐπιγνώσκει τὸν υἱόν, τὸν πατέρα, entsprechend dem johann. γινώσκειν. So ist es denn ein stärkerer Gegensatz zu ἀγνοεῖν als das einfache γινώσκειν, 2 Cor. 6, 9: ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, als die Unbekannten, Verkannten und wohl Erkannten. Daher auch gegenüber ἐκ μέρους γινώσκειν 1 Cor. 13, 12: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην von einer Erkenntnis, welche das Subj. völlig mit dem Obj. verbindet, vgl. 1 Cor. 8, 3. Gal. 4, 9 unter γινώσκω. In manchen Fällen läßt es sich am besten durch verstehen wiedergeben, 1 Cor. 14, 37. 2 Cor. 1, 13. 14. Vgl. Act. 25, 10: σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις. Sir. 12, 12: ἐπ' ἐσχάτῳ ἐπιγνώσῃ τοὺς λόγους μου. 23, 27 u. ö. So zuweilen, aber selten in der Prof.-Gräc., wo jedoch auch im allgemeinen die größere Intensität nicht ohne Einfluß auf die Wahl dieses Wortes statt des Simplex ist, z. B. Plat. Euthyd. 301, E; Soph. El. 1297. S. Lexika. — LXX = ידע in den prophetischen Büchern, z. B. Hos. 2, 22; 5, 4; 14, 10. Joel 2, 27; 3, 17. Jon. 1, 7. Sach. 4, 9. Jes. 61, 9; 63, 16 und namentlich oft bei Ez.; in den historischen Büchern meist = נכר Pi., welches nach Fürst s. v. a. markiert, gezeichnet sein, Hi. in etwas stark eindringen, d. h. durch Auffindung der unterscheidenden Kennzeichen etwas erkennen. Vereinzelt = בין Hi. u. Hithpal., שׂכל Hi., ראה.

Ἐπίγνωσις, ἡ, Erkenntnis, klare, genaue Erkenntnis; intensiver als γνῶσις, indem es eine eingehendere Teilnahme des erkennenden Subj. an dem Erkenntnisobjekte ausspricht. Röm. 3, 20: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας; vgl. 7, 7: τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου und dazu die Bemerkung unter γινώσκειν. Röm. 1, 28: τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, stärker als γινώσκειν τὸν θ. V. 21. Im N. T. erscheint es nur im paulin. Sprachgebrauch und Hebr. 10, 26. 2 Petr. 1, 2. 3. 8; 2, 20, und zwar stets von einer Erkenntnis, welche auf die Gestaltung des religiösen Lebens aufs stärkste einwirkt, = eine die persönliche Teilnahme in Anspruch nehmende und auf die Person einwirkende Erkenntnis. Vgl. Judith 9, 14. So kann, wie Delitzsch, Hebräerbrief, S. 493, sagt, wohl von einer falschen γνῶσις, aber nicht von einer falschen ἐπίγνωσις die Rede sein. In der Prof.-Gräc. nicht häufig. Hrdn. 7, 6, 15: ἡ τῶν σφραγίδων ἐ. Plut. Mor. 1145, A: ἡ τῆς μουσικῆς ἐ. LXX = דַּעַת Prov. 2, 5. Hos. 4, 1. 6; 6, 6. 1 Kön. 7, 14. — 2 Mcc. 9, 11: εἰς ἐπίγνωσιν ἔρχεσθαι.

a) c. gen. obj. ἀληθείας 1 Tim. 2, 4. 2 Tim. 2, 25; 3, 7. Tit. 1, 1: κατὰ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν. Hebr. 10, 26: θεοῦ. Eph. 1, 17. Col. 1, 10. 2 Petr. 1, 2 vgl. mit V. 3. Eph. 4, 13: εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τ. θ. Col. 2, 2. 3: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ εἰσὶ πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι, denn behufs Erlangung der Schätze der γνῶσις bedarf es der ἐπίγνωσις. Col. 1, 9: ἐπ. τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ als konstituierenden Momenten der ἐπίγν. Als Bethätigung des Verhältnisses der Person zu dem Obj. ihrer Erkenntnis vgl. 2 Petr. 1, 8: ταῦτα ὑμῖν ὑπάρχοντα — οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ Χυ ἐπίγνωσιν. Dieselbe nach ihrer Wirkung auf den religiösen Besitzstand des Subj. s. 2 Petr. 1, 2. 3. Eph. 1, 17, als bestimmend für die Bethätigung des religiösen Lebens 2 Petr. 2, 20: ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος κτλ.

b) ohne Obj.; im formalen Sinne Röm. 1, 28: ἔχειν ἐν ἐπιγν. Col. 3, 10:

ἐνδυσάμενοι τὸν νεὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, wo *κατ' εἰκόνα κτλ.* gewöhnlich als nähere Bestimmung der *ἐπίγνωσις* gefaßt wird, eine Erkenntnis, welche sich bestimmen läßt durch u. s. w., welche sich richtet nach u. s. w., so daß der V. 11 erwähnte Unterschied für dieselbe wegfällt. Jedoch scheint es unter Vergleichung von 2, 2. 23 passender zu sein, *ἐπίγν.* hier wie anderwärts im materialen Sinne zu nehmen von der mit dem Heilsbesitze und der Heilserkenntnis in genetischem Zusammenhange stehenden Einsicht, welche das sittliche Verhalten bestimmt, vgl. Phil. 1, 9: *ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν — περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει εἰς τὸ δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα,* wo *αἴσθησις* der durch Erfahrung gewonnene Takt, *ἐπ.* die Einsicht, welche Irrwege vermeiden läßt; vgl. Röm. 10, 2: *ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν.* S. *γνῶσις* 2 Petr. 1, 5. Röm. 11, 33. Dann ist *κατ' εἰκ.* zweite nähere Bestimmung zu *ἀνακαιν.* neben *εἰς ἐπ.*, und es steht die *ἐ.* im Gegensatz zu den vorher erwähnten Sünden, und passend vergleicht sich Eph. 4, 22: *ὁ παλαιὸς ἄνθρ. ὁ φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης.* Vgl. Jud. 9, 14. 2 Mcc. 9, 11: *εἰς ἐπίγνωσιν ἔρχεσθαι.*

Καταγινώσκω, etwas an jemand wahrnehmen, bemerken, erkennen, in der Regel in nachteiligem Sinne, daher bestimmter: wider jemand erkennen, ihn beschuldigen bzw. verurteilen, letzteres häufiger als ersteres. Suid.: *καταγνῶναι· ἰδίως ἐπὶ διαβολῇ καὶ πονηρίᾳ λέγουσιν Ἀθηναῖοι.* Gewöhnlich mit dem Genet. der Person und dem Accus. der Schuld oder Strafe, zuweilen auch und namentlich bei Späteren mit Accus. der Person und Genet. der Sache. Das Pass. jedoch von der verurteilten Person, welches sich ebenso häufig findet, wie das sachliche Pass. von der erkannten Strafe (gegen Krüger § 52, 4, 4), führt sich nicht auf diese letztere Konstruktion zurück (gegen Sieffert zu Gal. 2, 11), sondern darauf, daß im Griechischen auch das entferntere Obj. des Akt. als Subj. des Pass. eintreten kann, vgl. Krüger § 52, 4, 1. Kühner § 378, 7. — Bei Späteren z. B. Dion. Hal., Ael. u. a. findet sich statt *καταγιν. τινὸς θάνατον* auch *τινὰ θανάτῳ.* Das Wort ist in der bibl. Gräc. selten. **a)** an jemand wahrnehmen, ihm abmerken; jemand durchschauen (zuweilen im guten Sinne: wohl, genau erkennen). Prov. 28, 11: *σοφὸς παρ' ἑαυτῷ ἀνὴρ πλούσιος, πένης δὲ νοήμων καταγνώσεται αὐτοῦ,* יַחְקְרֶנּוּ, durchschaut ihn. **b)** wider jemand erkennen, ihn verurteilen, verwerfen; gegenüber *δικαιοῦν* Deut. 25, 1: *ἐὰν ... κρίνωσι καὶ δικαιώσωσι τὸ δίκαιον καὶ καταγνῶσι τοῦ ἀσεβοῦς* = הִרְשִׁיעַ. Sir. 14, 2: *μακάριος οὗ οὐ κατέγνω ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.* Test. XII patr., Sim. 3: *οὐ καταγινώσκει τῶν ἀγαπώντων αὐτόν.* Ibid. Benj. 6: *πρὸς τὸ μὴ καταγνωσθῆναι ὑπὸ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.* So im N. T. 1 Joh. 3, 20: *ἐὰν καταγνώσῃ ἡμῶν ἡ καρδία.* V. 21: *ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν.* Cf. Plut. Dion. 47, 1: *καταγνόντες ἑαυτῶν ἔφυγον.* In der Bedeutung beschuldigen findet es sich in der bibl. Gräc. nicht, auch nicht Gal. 2, 11: *ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν.* Nicht das Pass. spricht sich gegen diesen Sinn des Verbums (Sieffert 1880), vgl. Hrdt. 6, 2, sondern formell, daß das Obj. der Beschuldigung nie fehlt, wo *καταγιν.* in dieser Bedeutung steht, sachlich aber, daß Paulus sich schwerlich auf eine bloße Beschuldigung Petri berufen würde. V. 12 giebt nicht die Beschuldigung, sondern die Verschuldung an, welche das *κατεγνωσμένος εἶναι* begründet. Deshalb muß *καταγιν.* hier = verurteilen sein. Schwierig aber erscheint das Fehlen des verurteilenden Subj., als welches weder die antiochenischen Heidenchristen, noch die sich widersprechende Handlungsweise Petri, noch das Gewissen desselben gedacht werden kann. Denn daß Paulus sein Verhalten mit der „un-

gehaltenen Stimmung der antiochenischen Heidenchristen" begründen soll (Wieseler), wo es ihm doch darauf ankommt, seine apostolische Selbständigkeit in ihrem ganzen Umfange zu wahren, ist eben nicht denkbar. Die sich widersprechende Handlungsweise ist der Grund, nicht aber das Subj. der Verurteilung, und in das Gewissen redet Paulus dem Petrus erst, um es zu schärfen. Indes die ganze Schwierigkeit wird hinfällig, wenn man beachtet, daß es nicht *κατέγνωστο*, sondern *κατεγνωσμένος ἦν* heißt. Das Plusquamperfektum würde die Thatsache einer stattgefundenen Verurteilung bezeichnen, *κατεγνωσμένος ἦν* dagegen bezeichnet den Zustand eines Verurteilten, vgl. Kühner § 353, 3, 3. Winer 45, 5. Krüger § 56, 3, 1. Petrus war einer, dem sein Urteil gesprochen war d. i. der seiner Strafe wartete, der Strafe verfallen. Vgl. Plut. Apophth. 188, B: *μέλλοντος ἀποθνήσκειν κατακρίτου γεγονότος.* de Fluv. 1150, A: *κατορύσσουσι δὲ κατ' ἐνιαυτόν γραῦν κατάκριτον.* Plat. Legg. 6, 755, A: *γεγράφθω δὲ ὠφληκώς, ἕως ἂν ζῇ, ὅπου πᾶς ὁ βουλόμενος αὐτὰ ἀναγνώσεται.* Phil. fragm. 2, 648: (s. u. *παράπτωμα*). Mit Recht stellt Buddaeus, Comment. ling. graec., Basil. 1556, p. 166 *κατεγνωσμένος* auf eine Linie mit *κατάδικος, ὑπόδικος, κατάκριτος, ὀφλών, ὠφληκώς* = obnoxius e re judicata, *ὁ μὴ ἐκτετικὼς τὴν καταδίκην.* Cf. *προεγνωσμένος* Dem. 29, 58. Petrus galt für Paulus auf Grund des V. 12 erwähnten Vergehens sofort als *κατεγνωσμένος.* Die Frage nach dem verurteilenden Subj. ist dabei an und für sich gleichgiltig; wird sie aufgeworfen, so giebt es nur eine Antwort: das Evangelium 1, 6; 2, 2. 17. Ähnlich Zimmer = schuldig, und jetzt auch Sieffert. — In der Bedeutung verachten, für nichts halten, in welcher es sich synon. *καταφρονεῖν* und mit demselben zur Verstärkung verbunden bei Polyb. öfters findet, kommt es in der bibl. Gräc. nicht vor, außer vielleicht in der schwierigen, handschriftlich oder durch die Übersetzung verderbten Stelle Sir. 19, 5: *ὁ εὐφραινόμενος καρδίᾳ καταγνωσθήσεται*, wo eine Korrektur im Sinait. *κ. πονηρᾷ* liest. Jedoch könnte *καρδίᾳ* (freilich dem Parallelismus zuwider) mit *καταγνωσθήσεται* verbunden und dann nach 1 Joh. 3, 20. 21 erklärt werden.

Ἀκατάγνωστος, ον, außer in zwei Grabschriften, in deren einer, von Kaibel, Epigrammata graeca, Berol. 1878 für christlich gehaltenen, es mit *ἄμεμπτος* verbunden erscheint (Deißmann, Neue Bibelstud. 281), nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. nachgewiesen = unverwerflich, der Verurteilung nicht unterliegend, 2 Mcc. 4, 47: *οἵτινες εἰ καὶ ἐπὶ Σκυθῶν ἔλεγον, ἀπελύθησαν ἂν ἀκατάγνωστοι, τούτοις θάνατον ἐπέκρινε.* Im N. T. Tit. 2, 8: *λόγον ὑγιῆ ἀκατάγνωστον.* Die Verbindung mit *λόγος* wird dadurch erschwert, daß die Synonyma *ἀνεπίληπτος, ἀκαταγόρητος, ἀνέγκλητος, ἀνεπίκλητος κτλ.* nur von Personen stehen, weshalb z. B. auch Bengel u. a. 1 Tim. 6, 14 *ἄσπιλον ἀνεπίληπτον* nicht mit *ἐντολήν* verbinden, sondern zum Subj. ziehen. Auf der anderen Seite freilich ist der in der Prof.-Gräc. gebräuchliche Accus. bei eigenschaftlichen Begriffen im N. T. sehr selten, vgl. Hebr. 2, 17 und den Accus. beim Pass. 1 Tim. 4, 2; 6, 5. Gal. 6, 6. Hebr. 10, 22; indes steht auch die Gräc. der Pastoralbriefe der Prof.-Gräc. näher, als die der übrigen neutest. Schriften außer Luc., Act. u. Hebr. Nur das kann gegen diese Auffassung bedenklich machen, daß die griechischen Exegeten *ἀκατάγν.* als Adj. von *λόγος* fassen, vgl. Cramer, Caten. in Tit. 2, 8: *λόγος ... μηδεμίαν τοῖς ἐναντίοις προσέχων λαβήν.* Theophyl.: *λόγον ὀρθόδοξον μηδὲν ἐπιλήψιμον ἔχοντα.* — Das Adv. in einer der byzantin. Zeit angehörigen Pachturkunde.

Προγινώσκω, vorher wahrnehmen, erkennen, zuvor, im Voraus wissen, kennen. Das Korrelat der Zeitbestimmung giebt der Kontext. Plat. Rep. 4, 426, C:

προγιγνώσκων τὰς σφετέρας βουλήσεις. Theaet. 203, D: *προγιγνώσκειν τὰ στοιχεῖα ἅπασα ἀνάγκη τῷ μέλλοντί ποτε γνώσεσθαι ξυλλαβήν*. Xen. Apol. 30: *προγ. τὰ μέλλοντα*. Aristot. Eth. Nic. 6, 3: *ἐκ προγινωσκομένων πᾶσα διδασκαλία*. So 2 Petr. 3, 17: *ὑμεῖς οὖν προγινώσκοντες φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ κτλ.* Act. 26, 5: *τὴν μὲν οὖν βίωσίν μου τὴν ἐκ νεότητος ἴσασι πάντες οἱ Ἰουδαῖοι, προγινώσκοντές με ἄνωθεν*. Ebenso Apokr. Sap. 6, 14: *φθάνει* (sc. *ἡ σοφία*) *τοὺς ἐπιθυμοῦντας προγνωσθῆναι*, sie giebt sich zuvorkommend zu erkennen denen, die sie zu erkennen begehren. 8, 8: *σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων*. 18, 6: *ἐκείνη ἡ νὺξ προεγνώσθη πατράσιν*. Vgl. Judith 9, 6: *ἡ κρίσις σου ἐν προγνώσει*. 11, 19: *ταῦτα ἐλαλήθη μοι κατὰ πρόγνωσίν μου*.

Was nun den Gebrauch des Wortes Röm. 8, 29: *ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι κτλ.* 11, 2: *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω* betrifft, so liegt es am nächsten, *προγιν.* entsprechend der Bedeutung von *γινώσκειν* in ähnlichen Stellen zu erklären, Hos. 13, 5. Am. 3, 2. 1 Cor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19: *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ*, vgl. Mtth. 7, 23. Joh. 10, 14, von einem Erkennen, welches dem in diesen Stellen ausgesprochenen Erkennen voraufgeht, also s. v. a. sich zuvor mit jemand verbinden, zuvor erküren. Vgl. Röm. 11, 2: Gott hat sein Volk nicht verstoßen, welches er zuvor erkoren, noch ehe diese erkürende Verbindung sich geschichtlich verwirklichte. Es fragt sich nämlich nur, wohin das *προ* zurückweist, ob in eine logische Vergangenheit — wie man etwa Röm. 11, 2 annehmen könnte, wodurch aber der in *ὃν προέγνω* angedeutete Beweis des Hauptsatzes wesentlich abgeschwächt würde —, oder ob etwa in die Gegenwart rücksichtlich ihres Verhältnisses zur Zukunft, wie man Röm. 8, 29 deuten könnte, wenn nicht der Kontext an die Hand gäbe, die göttliche Prognose mit der göttlichen *πρόθεσις* zu verbinden. Wie diese den der zeitlichen Verwirklichung voraufgehenden und ihr zu Grunde liegenden Heilsratsschluß, so bezeichnet *προγινώσκειν* das göttliche *γινώσκειν* als schon vor seiner geschichtlichen Erscheinung im göttlichen Heilsratschluß vorhanden, die in dem Heilsratschluß gesetzte, demgemäß schon vor seiner Vollziehung vorhandene Verbindung Gottes mit den Objekten desselben; nicht eine Affektion des Bewußtseins, sondern ein Verhalten des Subj. zu seinem Obj., ein Erfassen des Obj. bezeichnet *γιν.* wie *προγιν.* So entspricht *προγινώσκειν* dem *ἐκλέγεσθαι πρὸ καταβολῆς κόσμου*, welches Eph. 1, 4 dem *προορίζειν* ebenso vorausgesetzt ist, wie *προγιν.* Röm. 8, 29. Nur schließt *προγιν.* wesentlich eine Selbstbestimmung Gottes zu dieser Gemeinschaft ein (Röm. 8, 29: mit welchen Gott, noch ehe sie waren, im voraus eine Gemeinschaft eingegangen), also eine Selbstbestimmung des Subj. für das Obj., während *ἐκλέγ.* eine Bestimmung des Obj. für das Subj. bezeichnet, welche z. B. Eph. 1, 4 näher angegeben ist, was bei *προγιν.* nie der Fall ist; vgl. 1 Petr. 1, 2: *ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ*. — Wie *γινώσκειν* in dieser Bedeutung, so ist auch *προγινώσκειν* ein selbständiger Begriff, dessen Inhalt nicht erst angegeben zu werden braucht, wie es geschehen müßte, wenn es an den angeführten Stellen s. v. a. im voraus über jemand beschließen oder entscheiden bezeichnen sollte. Gegen diese Bedeutung ist nicht einzuwenden, daß *γιν.* wie *προγιν* in diesem Sinne nicht mit dem Accus. der Person verbunden würde, vgl. das Passiv Dem. 29, 58: *προεγνωσμένος ἀδικεῖν παρὰ τῷ διαιτητῇ*, praejudicio datae injuria notatus, wonach 1 Petr. 1, 20: *προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου* erklärt werden könnte; vielmehr dies, daß die Inhaltsangabe zur Vervollständigung erforderlich wäre. Es liegt nahe, letztere Stelle mit Luc. 9, 35: *ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος* und 23, 35: *ὁ Χς ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός* (vgl. 1 Petr. 2, 4) zu vergleichen, indem

es sich — s. *Χριστοῦ* V. 18 — um die geschichtliche Person des Messias handelt, nur daß dasselbe, was *ἐκλεκ.* geschichtlich bezeichnet, durch *προεγν. πρὸ κ.* als vorgeschichtlich hingestellt wird, vgl. Röm. 11, 2; *προεγν.* = der durch göttliche Selbstbestimmung im voraus erwählt ist. *Προγιν.* ist somit syn. *ἐκλέγεσθαι*, wofür Frank, System der christl. Wahrheit 1, 311 mit Recht auf die Synonymität von ידע u. בחר verweist, s. u. *γινώσκω*. Vgl. K. Müller, Die göttl. Zuvorsehung und Erwählung. Halle 1892, S. 81 ff.

Πρόγνωσις, *ἡ*, das Vorherwissen, Vorhererkennen, Jud. 11, 19: *κατὰ πρόγν. μου*, nach meiner Voraussicht; in der Prof.-Gräc. nur bei Spät. wie Plut., Lucn., besonders bei den Ärzten die Voraussicht und Vorausbestimmung des Krankheitsverlaufs. Es bezeichnet 1 Petr. 1, 2: *ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ* die im voraus geschehene Setzung eines Gemeinschaftsverhältnisses Gottes mit den Objekten seines Heilsratschlusses; die der Verwirklichung seines Heilsratschlusses voraufgehende Selbstbestimmung Gottes zur Gemeinschaft mit den Objekten desselben. Act. 2, 23: *τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον κτλ.* liegt die Bedeutung „im voraus gefaßter Beschluß" am nächsten, wenngleich diese Bedeutung der Prof.-Gräc., nicht aber der bibl. Gräc. fremd ist, vgl. Judith 9, 6: *ἡ κρίσις σου ἐν προγνώσει*, oder ganz allgemein = Vorhererkenntnis, Vorherwissen, da eine Erklärung entsprechend dem oben angedeuteten Verständnis von 1 Petr. 1, 20 vielleicht zu weit entfernt erscheint. — Nicht bei den LXX.

Συγγνώμη, *ἡ*, von *συγγινώσκειν*, mit jemand erkennen, Xen. Cyr. 7, 2, 27. Thuc. 8, 24, 5 d. i. übereinstimmen, dann = zugestehen, und zwar sowohl anerkennen, erkennen, einsehen 2 Mcc. 14, 31, als zugeben, nachgeben, erlauben, und namentlich nachgeben, 4 Mcc. 8, 20. Vgl. *συγγνωστός*, der Verzeihung erhalten kann, Sap. 6, 7 (mit dem ungewöhnlichen Genet. des Subj. *ἐλέους*, statt des gewöhnlichen Obj.-Genet.). *συγγνωμονεῖν* 4 Mcc. 5, 12. Das Subst. *συγγνώμη* ist ebenso selten in der bibl. Gräc., als das Verbum. Es bezeichnet gewöhnlich **a)** Nachsicht, Verzeihung, Sir Prol. u. 3, 13: *ἐὰν ἀπολείπῃ σύνεσιν συγγνώμην ἔχε.* Sehr selten **b)** in der Bedeutung Nachsicht, Gestattung, wie 1 Cor. 7, 6: *τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην οὐ κατ' ἐπιταγήν.* Nicht einen Gegensatz zum Verbot, sondern zum Gebot bezeichnet es. Es muß nicht sein, was Paulus V. 2 geschrieben, denn es kann auch anders sein, nämlich wie V. 7 angiebt, wo *θέλω* nicht = *ἐπιτάσσειν* oder *παραγγέλλειν*, so wenig wie *συγγν.* = *γνώμη* V. 25. Es ist also hier weniger richtig „Gestattung", „Erlaubnis" zu übersetzen, besser „aus Nachsicht", „aus Rücksicht". Aristot. Eth. Nikom. 6, 11: *ἡ γνώμη ... ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή ... τὸν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστά φαμεν εἶναι συγγνωμονικόν καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἔνια συγγνώμην. ἡ δὲ συγγνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή, ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς.* 3, 1: *τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις οὔσης καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου.* 7, 7: *ἔτι ταῖς φυσικαῖς μᾶλλον συγγνώμη ἀκολουθεῖν ὀρέξεσιν.* Dem. 19, 238: *τὸ „συγγνώμη ἀδελφῷ βοηθεῖν" προσειληφότες.*

Γνωρίζω, Fut. *γνωρίσω* 1 Sam. 10, 8. Dan. 5, 15. 17. Joh. 17, 26. Eph. 6, 21. Col. 4, 7, att. *γνωριῶ* 1 Sam. 14, 12; 16, 3. Jer. 16, 21. Ez. 43, 11; 44, 23. Col. 4, 9; nicht von *γνώριμος*, sondern in derselben Weise wie dieses gebildet, vgl. latein. gnarus, und auf den Stamm *γνω (γνῶναι, γνώμη)* zurückzuführen.

Es findet sich in zwei anscheinend entgegengesetzten Bedeutungen: erkennen bzw. kennen, und bekannt machen, letztere nur in der späteren Gräc. die vorwiegende. Wie nah jedoch beide Bedeutungen bei einander liegen, ergiebt das Pass. γνωρίζεσθαι, notum esse, gekannt werden, d. i. bekannt sein, und notum fieri, bekannt werden; s. u. a u. b. Es wird wahrscheinlich zurückzugehen sein auf eine im Sprachgebrauch freilich nicht mehr vorhandene intrans. Grundbedeutung γνῶσις ausüben, das γνῶναι bethätigen bzw. bewirken, vermöge deren γνωρίζειν wie andere Verba derselben Bildung leicht aus dem intrans. Gebrauch in den trans. übergeht, vgl. ὑβρίζω, πλουτίζω. — Γνώριμος, bekannt, befreundet, ist in der bibl. Gräc. sehr selten; bei den LXX außer 2 Sam. 3, 8 (= מֵרֵעַ sonst ἑταῖρος, συνεταῖρος) nur Ruth 2, 1; 3, 2. Prov. 7, 4 = מוֹדָע von Verwandten; in den Apokr. dagegen = bekannt Sir. 20, 2. Bar. 6, 16: γνώριμοί εἰσιν οὐκ ὄντες θεοί. 4 Mcc. 5, 3: πολλοῖς γν. = befreundet.

a) erkennen, das Erkennen bethätigen, z. B. Plat. Lach. 181, C: γνώριζε καὶ ἡμᾶς ... ὅπως ἂν διασώζητε καὶ ὑμεῖς τὴν ἡμετέραν φιλίαν, vgl. das voraufgehende: χρῆν μὲν οὖν καὶ πρότερόν σε ... ἡμᾶς οἰκείους ἡγεῖσθαι. So Prov. 3, 6: πάσαις ὁδοῖς σου γνώριζε τὴν σοφίαν, ἵνα ὀρθοτομῇ τὰς ὁδούς σου = ידע. Symm. Hiob 4, 16: οὐκ ἐγνώρισα τὸ εἶδος, LXX οὐκ ἐπέγνων. So auch in der einzigen hierher gehörigen neutest. Stelle Phil. 1, 22: τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω. Daß es sonst im N. T. stets = kund thun, ist kein Grund dafür, diese Bedeutung mit Meyer auch hier beizubehalten und dann, da sie keinen Sinn giebt, zu erklären: „ich enthalte mich des Urteils“; ein Urteil abgeben heißt γν. nie. Auch in der alttest. Gräc. steht γν. vorwiegend in der unter b zu besprechenden Bedeutung, daneben jedoch Prov. 3, 6 u. Hiob 34, 25, sowie Symm. Hiob 4, 16; 35, 15 in der Bedeutung erkennen, kennen; Prov. 15, 10: παιδεία ἀκάκου γνωρίζεται ὑπὸ τῶν παριόντων, wo LXX den hebr. Text mißverstanden haben. — kennen lernen, Plut. Thes. 30, 4: τὸν Θησέα ... τότε πρῶτον ὄψει γνωρίσαι τὸν Ἡρακλέα. kennen, Dem. 35, 6: οὐδ᾽ ὁπωστιοῦν ἐγνώριζον τοὺς ἀνθρώπους τούτους. Plut. Crass. 28, 4: οἳ Κράσσον εὖ καὶ Κάσσιον ἀπ᾽ ὄψεως ἐγνώριζον. So Hiob 34, 25: ὁ γνωρίζων αὐτῶν τὰ ἔργα, vgl. V. 23. 24, = נכר Hiph. Das Pass. erkannt werden, Dem. 60, 7; gekannt werden, bekannt sein, z. B. τὰ γνωριζόμενα μέρη τῆς γῆς Pol. 2, 37, 4; 3, 1, 4; gegenüber ἀγνοεῖσθαι Pol. 3, 36, 3. Lucn. Tim. 5: ἐπειδὴ πένης διὰ ταῦτα ἐγενόμην, οὐκέτι οὐδὲ γνωρίζομαι πρὸς αὐτῶν οὐδὲ προσβλέπουσι κτλ.

b) bekannt machen, kund thun. Antiattic. ed. Bekker 87, 28: γνωρίσα ἀντὶ τῷ ἑτέρῳ γνώριμα ποιῆσαι. Aus der att. Gräc. nur mit einer Stelle zu be legen, Aesch. Prom. 487: κληδόνας τε δυσκρίτους ἐγνώρισε αὐτοῖς. Für Aristot weist Bonitz, Index Aristot. s. v., diesen Gebrauch mit Recht zurück; auch an den vo Pape angeführten Stellen Rhet. 1, 1. Anal. pr. 2, 16 steht es ebenso wie Top. 4 i dem sonst bei Aristot. gebräuchlichen Sinne syn. γινώσκειν, γνῶσιν λαμβάνειν, μαν θάνειν, εἰδέναι. Dagegen bei Plut. findet es sich öfter in dieser Bedeutung nebe der ersteren, z. B. Fab. Max. 21, 3: ἡ γυνὴ ... γνωρίζει τὸν ἀδελφὸν αὐτῷ, cf. 2 λανθάνειν τὸν ἀδελφὸν οἰομένης ἐκείνης. Cat. maj. 1, 2: εἰωθότων δὲ τῶν Ῥω μαίων τοὺς ἀπὸ γένους μὲν δόξαν οὐκ ἔχοντας ἀρχομένους δὲ γνωρίζεσθαι δ αὐτῶν καινοὺς προσαγορεύειν ἀνθρώπους. Anton. 72, 2: γνωρισθεὶς μὲν ἐν Ῥώμ διὰ Τιμαγένους. Arat. 46, 1: ταῖς πόλεσιν ἐντυχεῖν καὶ γνωρισθῆναι τοῖς Ἀχαιοι Quaest. Rom. 35 (273, B): γνωρισθεῖσαν τούτῳ. Sonst noch Athen. 12, 55 (539 ὁ Περσῶν βασιλεὺς ἀθλοθετῶν τοῖς τὰς ἡδονὰς αὐτῷ γνωρίζουσι, „welche ihn m neuen Lüsten bekannt machen“. Außerdem dürfte es so nur noch selten in der Pro Gräc. nachgewiesen werden können. Dagegen steht es in der bibl. Gräc. vorwiegen

in dieser Bedeutung und ist bei den LXX das hauptsächlich gebrauchte Wort für ידע Hiph., welches sonst noch durch *διδάσκειν, διαμαρτύρεσθαι, δηλοῦν, ἀναγγέλλειν* und vereinzelt auch anders wiedergegeben wird. Es gehört mit *ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν* u. *δηλοῦν* zu den insbesondere von der göttlichen Offenbarung gebrauchten Ausdrücken. Während *ἀποκαλ.* u. *φανερ.* = גלה s. v. a. zur Erscheinung bringen, bezeichnet *γνωρίζειν* u. *δηλοῦν* (letzteres sehr selten) zur Erkenntnis bringen; *ἀποκαλ.* u. *φανερ.* bezeichnet die Darstellung und Vergegenwärtigung der Sachen, *γνωρίζ.* bewirkt die Kunde bzw. Erkenntnis und Verständnis derselben, vgl. Röm. 16, 25 f.: *μυστηρίου χρόν. αἰων. σεσιγημένου φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφ. κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος.* Vgl. Ps. 39, 5: *γνώρισόν μοι κύριε τὸ πέρας μου ἵνα γνῶ τί κτλ.* Jer. 11, 18: *γνώρισόν μοι καὶ γνώσομαι.* Ez. 20, 11: *ἐγνωρίσθην τῷ σπέρματι οἴκου Ἰακὼβ καὶ ἐγνώσθην αὐτοῖς ἐν γῇ Αἰγ.* Daher ist es auch syn. *διδάσκειν* Ez. 44, 23. Ps. 25, 4. — Außer Ex. 21, 36. Ruth 3, 3. 1 Sam. 6, 2; 14, 12. Dan. 2, 15. 2 Esr. 4, 14; 5, 10. Neh. 8, 12. Hos. 8, 4. Ps. 32, 5 steht es bei den LXX von prophetischen Aufschlüssen 1 Sam. 10, 8; 28, 15; Deutung der Träume, *τὴν σύγκρισιν τοῦ ἐνυπνίου* Dan. 2, 5. 30; 4, 3. 4; 5, 7. 8. 15. 17; 7, 16; meist mit dem Subj. Gottes von göttlichen Mitteilungen, Weisungen in betreff seines Willens, seiner Gebote, *τὸν νόμον* Ps. 77, 5. *τὰ νόμιμα* Ez. 43, 11. *δικαιώματα* Ez. 20, 5; vgl. Neh. 8, 12; 9, 14: *τὸ σάββατον*, parallel *ἐντολὰς καὶ προστάγματα καὶ νόμον ἐνετείλω.* Ps. 25, 5: *τὰς ὁδοὺς τοῦ κυρίου.* Ps. 103, 7. Prov. 22, 19; Ps. 143, 10: *ὁδὸν ἐν ᾗ πορεύσομαι.* Ps. 16, 5: *ὁδὸν ζωῆς.* Von göttlichen Aufschlüssen in Betreff eines Ratschlusses resp. der Zukunft 1 Sam. 16, 3. 2 Sam. 7, 21. 1 Kön. 1, 27. Dan. 2, 28. 29: *ἃ δεῖ γενέσθαι*, vgl. 8, 19: *τὰ ἐσόμενα ἐπ' ἐσχάτων.* Ps. 98, 2: *τὸ σωτήριον αὐτοῦ*, sowie endlich von der Selbstbethätigung Gottes, durch welche er in seiner Macht und Herrlichkeit erkannt wird, Ps. 77, 15: *τὴν δύναμίν σου.* Ebenso Jer. 16, 21. Ps. 106, 9: *τὴν δυναστείαν αὐτοῦ.* 89, 12: *τὴν δεξιάν σου.* Vgl. Ez. 20, 5: *ἐγνωρίσθην τῷ σπέρμ. Ἰακ.* = וָאִוָּדַע לָהֶם. 3 Mcc. 2, 6: *τὸν θρασὺν Φαραὼ ... ποικίλαις καὶ πολλαῖς δοκιμάσας τιμωρίαις ἐγνώρισας τὴν σὴν δυναστείαν· ἐφ' αἷς ἐγνώρισας τὸ μέγα σου κράτος.* Vgl. Hiob 38, 12: *ἐγνώρισας τῷ ὄρθρῳ τόπον αὐτοῦ.* Ps. 25, 14: *τὴν συνθήκην αὐτοῦ γνωρίσει αὐτοῖς.*)

Hiernach steht es nun auch im N. T. außer Col. 4, 7. 9. Eph. 6, 21. 2 Cor. 8, 1 hauptsächlich von der Offenbarung des göttlichen Heilswillens bzw. von apostolischer Thätigkeit; letzteres 1 Cor. 12, 3; 15, 1. Gal. 1, 11. 1 Petr. 1, 16; von göttlich mitgeteilter Kunde Luc. 2, 15; von dem göttlichen Heilsratschluß, *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ* Eph. 1, 12; 3, 3. 5. 10; 6, 19. Col. 1, 27. Röm. 16, 26; von der Selbstbethätigung Gottes in seiner Macht und Herrlichkeit Röm. 9, 22. 23; von der Offenbarungsthätigkeit Christi Joh. 15, 15: *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν.* 17, 26: *ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω.* — Luc. 2, 17 s. unter *διαγνωρίζω.* Act. 2, 28 aus Ps. 16, 11. — Das Pass. Röm. 16, 26; Phil. 4, 6 von Mitteilung an Gott: *τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν θεόν*, vgl. Ps. 32, 5. Hos. 8, 4. Bei den LXX das Pass. Ex. 21, 36. Ez. 20, 5. Ruth 3, 3; zu letzterer Stelle vgl. Plut. Arat. 46, 2 oben.

Ἀναγνωρίζω, wiedererkennen; jedoch entspricht das Pass. Gen. 45, 1: *ἀνεγνωρίζετο τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ*, sowie Act. 7, 13: *ἀνεγνωρίσθη Ἰωσ. τοῖς ἀδ.* (ידע Hithp.) dem Act. in der Bedeutung wieder bekannt machen; s. *γνωρίζω* b.

Διαγνωρίζω, durch Unterscheidung erkennen; aber Luc. 2, 17 von *γνωρίζω* b = durch einen Raum hindurch bekannt machen, die Kunde ausbreiten: *διεγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος* (Rec. Tdf.[7], wogegen Lchm. Tdf.[8]: *ἐγνώρισαν*).

Ἀγνοέω, nicht kennen, nicht wissen, **1)** mit Objekt **a)** unbekannt sein womit, etwas nicht kennen, gewöhnlich mit folgendem Accus., Sap. 5, 12; 15, 11. Röm. 11, 25: *τὸ μυστήριον*. 2 Cor. 2, 11: *οὐ γὰρ τὰ τοῦ σατανᾶ νοήματα ἀγνοοῦμεν*. Pass. ungekannt, unbekannt sein Gal. 1, 22: *ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ*. — Act. 17, 23: *ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε* ist der bei *εὐσεβ.* ungewöhnliche Accus. durch den Einfluß des *ἀγν.* zu erklären. Acc. c. Inf. Sap. 7, 13. *περὶ* in Unwissenheit sein über etwas, 1 Cor. 12, 1: *περὶ τῶν πνευματικῶν*. 1 Theß. 4, 13: *περὶ τῶν κοιμωμένων*. An der Stelle 2 Petr. 2, 12: *ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες* liegt es am nächsten, *ἀγν.* mit *ἐν* zu verbinden wie Sir. 5, 15: *ἐν μεγάλῳ καὶ ἐν μικρῷ μὴ ἀγνόει*. Mit folgendem Relativsatz Sap. 18, 19: *ἀγνοοῦντες δι' ὃ κακῶς πάσχουσιν*. Vgl. Num. 12, 11: *ἠγνοήσαμεν καθ' ὅτι ἡμάρτομεν*. Mit folgenden *ὅτι* Röm. 1, 13; 2, 4; 6, 3; 7, 1. 1 Cor. 10, 1. Sap. 12, 10, vgl. Röm. 11, 25: *ἀγνοεῖν τὸ μυστήριον τοῦτο ὅτι*. 2 Cor. 1, 8: *ἀγν. ὑπὲρ τῆς θλίψεως ὅτι*. **b)** nicht erkennen, nicht verstehen, Plat. Eum. 7, 4. Xen. Mem. 1, 2, 33: *ὁ δὲ Σωκράτης ἐπήρετο αὐτὼ εἰ ἐξείη πυνθάνεσθαι, εἴ τι ἀγνοεῖτο τῶν προηγορευομένων*. So Marc. 9, 32. Luc. 9, 45: *τὸ ῥῆμα*. Act. 13, 27: *τὸν λόγον τῆς σωτηρίας*, vgl. 1 Cor. 2, 8. Röm. 10, 3: *ἀγνοεῖν τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην*. Gegenüber *ἐπιγινώσκειν* 2 Cor. 6, 9: *ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι* ist es dem Zusammenhang entsprechend, in welchem *ἀγν.* ein Leiden des Apostels bezeichnen muß, s. v. a., „als die Verkannten", vgl. denselben Gegensatz 1 Cor. 14, 38. **2)** absolut ohne Objekt unwissend sein, sich irren, sich verfehlen, vgl. 2 Mcc. 11, 31: *οὐδεὶς αὐτῶν κατ' οὐδένα τρόπον παρενοχληθήσεται περὶ τῶν ἠγνοημένων*. Polyb. 31, 1, 5: *ποιήσασθαί τινα διόρθωσιν τῶν ἠγνοημένων*. Es erhellt, daß dies nicht eigentlich als intransitiver Gebrauch bezeichnet werden kann; vgl. auch *ἀγνόημα*, das Versehen. Es steht von dem aus Mangel an Kenntnis, Erkenntnis oder Einsicht entspringenden verfehlten Handeln, z. B. Polyb. 15, 19, 3: *πάλιν τὸν Ἀννίβαν ἀναστάντα φάναι φασὶν ἀγνοεῖν, καὶ συγγνώμην ἔχειν, εἴ τι παρὰ τοὺς ἐθισμοὺς πράττει*. Es ist die Handlung in ihrer Bedeutung, welche sich dem Verständnisse des Handelnden entzieht Luc. 23, 34: *οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν*. So namentlich bei Späteren. LXX = שׁגג Lev. 5, 18. שׁגה Lev. 4, 13: *ἀγνοεῖν ἀκουσίως*. 1 Sam. 26, 21. (שְׁגָגָה gewöhnlich = *ἀκουσίως*). אשׁם Hos. 4, 15, vgl. Tob. 3, 3. Merkwürdig ist bei den LXX Dan. 9, 15: *ἡμάρτομεν, ἠγνοήκαμεν* = רשׁע, also eine Minderung statt der Klimax des Grundtextes. — Hebr. 5, 2: *μετριοπαθεῖν τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις* charakterisieren die beiden Ausdrücke die Gesamtheit derer, auf welche das hohepriesterliche Thun sich bezieht, und zwar bezeichnet *ἀγνοοῦντες* sie als solche, deren Handlungen nicht Ergebnisse voraufgegangenen Bewußtseins (vgl. *ἀγνόημα, ἄγνοια*) sind, vgl. Röm. 7, 8. 13, so daß sie den Charakter beabsichtigter oder bewußter Opposition verlieren (bei בְּיָד רָמָה), dennoch aber durch das dazwischentretende Gesetz zu *παραβάσεις* werden, zu Schuld. Röm. 7, 7: *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου*. V. 8: *ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά*. So sind *ἀγνοοῦντες* diejenigen, die unter dem Einflusse der Sünde stehen und darunter leiden, vgl. *ἀσθένεια* Hebr. 5, 2. Ihr Bewußtsein verhält sich passiv, nicht aktiv. Die Erkenntnis der Sünde folgt der That, vgl. Lev. 4, 13: *ἐὰν δὲ πᾶσα συναγωγὴ Ἰσραὴλ ἀγνοήσῃ ἀκουσίως*

καὶ λάθῃ ῥῆμα ἐξ ὀφθαλμῶν τῆς συναγωγῆς ... καὶ γνώσθῃ αὐτοῖς ἡ ἁμαρτία. Jedoch bezeichnet es nicht bloß die unbewußte Sünde, sondern alle Sünde 1 Sam. 26, 21: *ἠγνόηκα πολλὰ σφόδρα,* Sir. 23, 2. 1 Tim. 1, 13. Röm. 2, 4; 10, 3, welche in Verkennung dessen besteht oder geschieht, was erkannt werden soll und will, also alle Sünde, sofern sie in ihrem Gewicht, in ihrer Bedeutung erst nachher erkannt wird, vgl. 1 Cor. 2, 8. Act. 3, 17, also in Verbindung mit *πλανᾶσθαι* (w. s.) alle Sünde mit Ausnahme des *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν μετὰ τοῦ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας.* „There is always an element of ignorance in every human transgression, which constitutes it human and not divilish, and which, white it does not take away, yet so far mitigates the sinfulness of it, as to render its forgiveness not indeed necessary, but possible.“ Trench l. c. Cf. Aristot. Rhet. 1, 10: *ἔστω δὴ τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἑκόντα παρὰ τὸν νόμον ... ἑκόντες δὲ ποιοῦσιν ὅσα εἰδότες καὶ μὴ ἀναγκαζόμενοι. ὅσα μὲν οὖν ἑκόντες, οὐ πάντα προαιρούμενοι, ὅσα δὲ προαιρούμενοι, εἰδότες ἅπαντα· οὐδεὶς γὰρ ὃ προαιρεῖται ἀγνοεῖ.* Plat. Phil. 22, B: *ἄκων ἐξ ἀγνοίας.*

Ἀγνόημα, *τό*, **a)** Irrtum, Versehen, Strab.; LXX nur Gen. 43, 12 = מִשְׁגֶּה; **b)** sittliche Verirrung, Sünde, welche *κατ' ἄγνοιαν*, nicht *κατὰ προαίρεσιν, κατὰ πρόθεσιν* geschieht, sondern *ἀκουσίως* Lev. 4, 13, vgl. Hebr. 10, 26: *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν — μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας.* Es ist nach der Gesamtanschauung der heiligen Schrift nicht nur die als solche unbewußte Sünde, sondern überhaupt alle Sünde, bei welcher sich das Bewußtsein passiv verhält, welche als Sünde oder in ihrer Sündhaftigkeit erst nachher erkannt wird, vgl. zu Hebr. 5, 2 unter *ἀγνοεῖν.* Hebr. 9, 7: *αἷμα προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων.* Vgl. Tob. 3, 3. Jud. 5, 20. Sir. 51, 19; 23, 2. 1 Mcc. 13, 39.

Ἄγνοια, *ἡ*, Mangel an Erkenntnis, Unwissenheit, welche verfehltes Handeln hervorruft und die unbedingte Zurechnung der Handlungsweise hindert, vgl. Polyb. 12, 7 (Dind. 12), 4. 5: *δύο μέντοι τρόπους ἔφαμεν εἶναι ψεύδους, ἕνα μὲν τὸν κατ' ἄγνοιαν, ἕτερον δὲ τὸν κατὰ προαίρεσιν, καὶ τούτων δεῖν τοῖς μὲν κατ' ἄγνοιαν παραπαίουσι τῆς ἀληθείας διδόναι συγγνώμην, τοῖς δὲ κατὰ προαίρεσιν ἀκαταλλάκτως ἔχειν.* In der Prof.-Gräc. ist *προαίρεσις* der den Begriff bestimmende Gegensatz, Aristot. Eth. Nik. 3, 2; 5, 10. Doch ist der Umfang des biblischen Begriffs weiter, sofern er sich nicht beschränkt auf eine *ἄγν. φυσική* wie die des Kindes und auf den Mangel an Erziehung und Bildung, Aristot. Eth. magn. 1, 34, s. unter *ἀγνοεῖν.* Vgl. Mtth. 23, 37. Die *ἄγν.* im biblischen Sinne ist eine *φυσική* im Sinne von Eph. 2, 3, vgl. Röm. 7, 7 ff. 1 Petr. 1, 14: *αἱ πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαι.* Act. 3, 17: *κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε,* vgl. Luc. 23, 34. 1 Cor. 2, 8. Cf. Xen. Cyrop. 3, 1, 21: *οὐ γὰρ κακονοίᾳ τινὶ τοῦτο ποιεῖ, ἀλλ' ἀγνοίᾳ· ὁπόσα δὲ ἀγνοίᾳ ἄνθρωποι ἁμαρτάνουσι, πάντα ἀκούσια ταῦτ' ἐγὼ νομίζω.* Die *ἄγνοια* ist dem Apostel Paulus charakteristisch für das Heidentum Act. 17, 30. Eph. 4, 18 vgl. mit V. 17, und ist ein Zustand, welcher Änderung erheischt, Act. 17, 30: *χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τὰ νῦν παραγγέλλει μετανοεῖν,* darum unter Umständen ebenso einen Vorwurf begründend Eph. 4, 18, wie sonst Nachsicht. LXX = *ἀγνόημα,* für אָשָׁם Gen. 24, 10: *ἐπήγαγες ἂν ἐφ' ἡμᾶς ἄγνοιαν.* 2 Chron. 28, 13. Ez. 40, 39; 42, 13; 44, 29; 46, 20. — Ps. 25, 7 = פֶּשַׁע. — Lev. 5, 18; 22, 14. Koh. 5, 5 = שְׁגָגָה, welches sonst = *ἀκούσιον, ἀκουσίως.* Dan. 9, 16 LXX = עָוֹן. Der Ausdruck faßt Schuld und Entschuldigung zusammen. Vgl. Joh. 15, 21 ff.; 16, 3. Röm. 1, 20.

Γλῶσσα, ἡ, **1)** die Zunge, Luc. 16, 24. Apok. 16, 10. Act. 2, 3, als Sprachorgan (λόγων ἄγγελος Euripid. Suppl. 203) Marc. 7, 33. 35. Luc. 1, 64. Jac. 1, 26; 3, 5. 6. 8. 1 Petr. 3, 10. 1 Joh. 3, 18. Röm. 3, 13. 1 Cor. 14, 9; 13, 1. — Röm. 14, 11. Phil. 2, 11: ἵνα πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται κτλ. ist plastische Ausführung des Gedankens, daß jeder sich an diesem ἐξομολ. beteiligen soll, vgl. das an beiden Stellen voraufgehende πᾶν γόνυ, sowie Act. 2, 26. — Dann **2)** Sprache, Dialekt, z. B. Xen. Mem. 3, 14, 7: ἔλεγε δὲ καὶ ὡς τὸ εὐωχεῖσθαι ἐν τῇ Ἀθηναίων γλώττῃ ἐσθίειν καλοῖτο. Häufig bei Hrdt., z. B. 1, 57: βάρβαρον γλῶσσαν ἱέντες. 9, 16: Ἑλλάδα γλῶσσαν ἱέντα u. a. So Apok. 5, 9; 7, 9; 10, 11; 11, 9; 13, 7; 14, 6; 17, 15 verbunden mit ἔθνος, λαός, φυλή. — Act. 2, 11: ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ. Endlich **3)** der Ausdruck ἑτέραις, καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν, und das davon abgeleitete γλῶσσαι, γλῶσσα in Act. und 1 Cor. von der eigentümlichen Erscheinung des Zungenredens. Man darf Act. 2, 4: ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις nicht nach V. 11 erklären: sie fingen an, in anderen Sprachen zu reden. Diese Auffassung verträgt sich weder mit V. 3: γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, noch mit Act. 10, 46: λαλεῖν γλώσσαις, noch mit Marc. 16, 17: γλώσσαις λαλήσουσι καιναῖς, noch mit dem γλώσσαις bzw. γλώσσῃ λαλεῖν des ersten Corintherbriefes, noch stimmt sie mit dem Wesen der Erscheinung überein. Denn die Gabe kann nicht darin bestanden haben, in fremden, unerlernten Sprachen sich auszudrücken. V. 11 ist nur ein Bericht vom Standpunkte der V. 8—11 erwähnten Zuhörer aus, denen gegenüber V. 13: ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν. Die Erscheinung gab sich denen, die sie verstanden, kund als ein Reden in ihren Sprachen, ohne doch darüber einen Zweifel zu lassen, daß nicht wirklich ihre Muttersprache geredet würde; sie erkannten, daß ein Wunder vorlag; den anderen erschien sie als das Lallen Betrunkener, vgl. Jes. 28, 11; 33, 19. 1 Cor. 14, 21. Da der Endzweck dieses Redens nicht eine Ansprache an andere ist, Act. 2, 14 ff., sondern eine Ansprache an Gott zu dessen Lob oder im Gebet Act. 10, 46: ἤκουον αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων θεόν, vgl. 2, 11. 1 Cor. 14, 2: ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ τῷ θεῷ. 1 Cor. 14, 14: προσεύχεσθαι γλώσσῃ, nicht zur Erbauung und Förderung anderer dient, sondern zur eigenen Erbauung 1 Cor. 14, 4 vgl. V. 18, so haben wir wohl als die Grundlage dieser Erscheinung die Befähigung zu einer dem Verkehre mit Gott dienenden und entsprechenden, vom Geiste gewirkten Sprache anzunehmen καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς, unabhängig von der im νοῦς vor sich gehenden und den sprachlichen Ausdruck bestimmenden Begriffsbildung 1 Cor. 14, 19, cf. Plut. Mor. 90, B: γλῶσσα ὑπήκοος τῷ λογισμῷ, also das Vermögen zu reden in einer vom heiligen Geiste gewirkten Sprachform, welche die verschiedenen Sprachen der Menschheit auf einen zusammenfassenden Ausdruck bringt, wie denn das Völkerverzeichnis Act. 2, 9—11 offenbar den Eindruck der Universalität machen soll. Als Analoga können verglichen werden Röm. 8, 26: αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. 2 Cor. 12, 4: ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλεῖν. Apok. 14, 3: ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν ... καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ ... οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς. 5, 9.

Es ist dies Wunder eine Vorausdarstellung der Zukunft des Reiches Gottes, welche sich da schon zu erkennen giebt, wo der Anfang seiner Verwirklichung auf Erden gemacht wird, und zwar in einer dem Gegensatze der Gegenwart zur Zukunft entsprechenden Art, vgl. 1 Cor. 13, 8: γλῶσσαι παύσονται. Anfangs noch den Empfänglichen verständlich, nicht bloß Act. 2, 12, sondern wie es scheint auch noch Act. 10, 46; 19,

— tritt das Wunder aus dem Lebenszusammenhange der Gemeinde mehr und mehr zurück, indem zwar die Möglichkeit bleibt, daß Etliche — ebenfalls in Folge von Geistwirkung — das also Geredete erklären können, 1 Cor. 12, 10, aber nicht einmal mehr die Notwendigkeit vorhanden ist, daß der Redende selbst sich des Inhaltes bewußt sei 1 Cor. 14, 10, und nachdem so das Wunder sich mehr und mehr isoliert während der Fortschritte, welche die Ausbreitung des Evangeliums macht, verschwindet es in der kirchengeschichtlichen Zeit. So bezeichnet denn *γλῶσσαι* bzw. *γλῶσσα* das charismatische Vermögen in einer nicht dem Weltleben angehörigen Weise zu Gott reden oder in der Sprache der neuen Welt, der Erlösten und Seligen Gott zu preisen (wie man „im Himmel" redet). „*Πολλαὶ μὲν γλῶσσαι θνητοῖς, μία δ' ἀθανατοῖσιν*". Daß der Ausdruck *γλώσσαις* bzw. *γλώσσῃ λαλεῖν* — letzteres nur von einzelnen gebraucht 1 Cor. 14, 2. 4. 13. 19. 27, vgl. 26: *γλῶσσαν ἔχει*, während der Plur. von mehreren sowohl wie von einzelnen steht 14, 5. 6. 18 — von der Bedeutung Zunge bzw. Sprachvermögen und nicht von der Bedeutung Sprache ausgeht, also von dem Vermögen und nicht von der Leistung, erhellt unzweideutig 1 Cor. 14, 9: *οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον;* vgl. mit V. 6: *ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει κτλ.* (Vgl. auch das *διὰ γλώσσης ἑτέρας* neben *χείλη* Jes. 28, 11.) Der Übergang zu *γλῶσσαι* im physiologischen Sinne V. 9 (cf. Aristot. Hist. anim. 5, 9: *διάλεκτος φωνῆς τῇ γλώττῃ διάρθρωσις*. Anim. gen. 5, 7: *φωνὴ — τοῦ λόγου ὕλη*) wäre nicht möglich, wenn es V. 6 das Gesprochene selbst bezeichnen sollte. Nach V. 18. 19: *πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσῃ λαλῶ· ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοΐ μου λαλῆσαι ... ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ*, vgl. V. 14: *ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν*, V. 15: *προσεύξομαι τῷ πνεύματι*, verhält sich die *γλῶσσα* bzw. das *πνεῦμα* in ihr ebenso bedingend zu dem *λαλεῖν* wie sonst der *νοῦς*. Es kann deshalb der Ausdruck nicht von der Eigentümlichkeit der Orakel hergenommen sein, welche den Gebrauch alter, der Sprache zum Teil abhanden gekommener, sowie neugebildeter Worte liebten, die auf göttliche Eingebung zurückgeführt und wie alle der Erklärung bedürftigen befremdenden Ausdrücke *γλῶσσαι* genannt wurden, vgl. Bekker, Anecd. gr. (antiattic.) 87, 12: *γλώττας· τὰς τῶν ποιητῶν ἢ ἄστινας ἄλλας ἐξηγούμεθα*. Zur Sache vgl. drei Dissertationen von C. A. Lobeck, De dialecto mystica, Königsberg 1825, im wesentlichen aufgenommen und verarbeitet in dessen Aglaophamus 2, 3, 8, p. 834 sqq. Besonders scheinbar wird diese Annahme durch die Vorstellung von einer Göttersprache, von der Homer, Pindar und Hesiod reden, und deren sich die Pythia bedient haben soll, — eine Vorstellung, mit der auch noch Spätere rechnen. Das Nähere darüber s. bei Lobeck in der zweiten angeführten Dissertation und Aglaoph. l. c., p. 854 sqq. Dazu kommt die Analogie mit der mantischen Ekstase, auf die sich 1 Cor. 12, 3 bezieht, begünstigt durch das Verhältnis zwischen dem *μάντις* zu dem *προφήτης*, der seine Sprüche aufzunehmen und zu beurteilen hatte, welchem die Notwendigkeit des *ἑρμενευτὴς γλωσσῶν* durchaus konform zu sein scheint. So zuerst Bleek, Stud. u. Krit. 1829, S. 5 ff. 538 ff.; 1830, S. 45 ff. und neuerdings Heinrici, Das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Corinther, S. 378 ff. Dann würde also die Glossolalie von der christlichen Gemeinde wie ein Wiederaufleben dieser der heidnischen Vergangenheit angehörigen Erscheinung aufgefaßt und danach benannt worden sein. Denn vorhanden war dergleichen nicht mehr, vgl. die Schrift des Plut. Cur Pythia nunc non reddat oracula carmine, Mor. 304 sqq.; nur der später gebildete term. techn. *γλῶσσαι* (nicht aber etwa *γλώσσαις λαλεῖν!*) bestand, welcher jedoch alle ungewöhnlichen alten und neuen Ausdrücke,

Idiotismen, Barbarismen, termini technici u. s. w. umfaßte. Daß aber die christliche Gemeinde — denn in ihr hat sich der Ausdruck gebildet — noch dazu in ihrer ersten Zeit der schärfsten Scheidung vom Heidentum eine in ihr hervortretende Erscheinung als ein, wenn auch vom Geiste Gottes gewirktes Analogon der alten Orakel angesehen, wenigstens danach benannt habe, ist so lange nicht wahrscheinlich, als nicht nachgewiesen wird, daß eine sachliche Analogie vorliegt. Gerade diese aber, die Ausdrucksweise des *γλώσσῃ* oder *γλώσσαις λαλῶν*, soll erst durch diese Verweisung dargethan werden. Dagegen spricht zuerst, daß die *γλῶσσαι* der Orakel und der Göttersprache stets nur einzelne Worte und Ausdrücke sind, die zwar von der Sprache des täglichen Lebens abweichen, jedoch teils auf ihrem Boden erwachsen, teils nach ihrer Form gebildet sind, andere Bezeichnungen, als die gebräuchlichen, welche von einem anderen, besonderen, etwa höheren Gesichtspunkte aus die Dinge benennen, ohne daß das Ganze der Rede den Eindruck einer fremden Sprache machte, vielmehr nur trotz der Identität der Sprache eben durch diese Ausdrücke geheimnisvoll und dunkel blieb. Das *γλώσσαις λαλεῖν* hingegen war nicht ein Reden in dem gebräuchlichen Idiom, nur durch die etwa für die Hauptsachen gewählten Ausdrücke dem Verständnis der Gemeinde sich entziehend, welche dann doch nur als Neubildungen innerhalb des Idioms anzusehen wären —, sondern es war nach 1 Cor. 14, 2. 9. 16 absolut unverständlich, — wie es denn auch im Unterschiede von den Orakeln nicht an Menschen, sondern an Gott sich wendete, nicht der Gemeinde, sondern nur dem Redenden selbst zur Erbauung gereichte. Völlig entscheidend ist 1 Cor. 14, 21—25, namentlich V. 22. 23. Auch ist es nicht die Glossolalie, sondern die *ἀποκάλυψις* u. *προφητεία*, welche das Gegenstück zu den in Rede stehenden Erscheinungen auf profanem Gebiete bildet. Überdies aber giebt der Bericht Act. 2, 3 ff. (10, 46; 19, 6) den Ausschlag gegen diese Annahme. Denn mag man die Entstehung dieses Ausdrucks von dorther ableiten oder darauf Gewicht legen, daß die Corintherbriefe jedenfalls vor der Apostelgeschichte liegen und so die Entstehung des Ausdrucks auf heidenchristlichem Boden nahe legen könnten (statt etwa in Anlehnung an Jes. 28, 11 vgl. 1 Cor. 14, 21) in jedem Falle giebt der Bericht der Apostelgeschichte die Auffassun wieder, welche diese Erscheinung gefunden hat, und nach diesem Berich knüpft der Ausdruck unbedingt an *γλῶσσα* = Zunge an, vgl. Marc. 16, 17: *γλώσσαι λαλήσουσι καιναῖς*. Jes. 28, 11: בְּלַעֲגֵי שָׂפָה וּבְלָשׁוֹן אַחֶרֶת, und dies thut au Paulus nach 1 Cor. 14, 21 (aus Jes. 28, 11), wodurch die obige Auffassung vol kommen hinfällig wird. So wird denn *γλώσσαις λαλεῖν* der ursprüngliche Ausdruck g wesen sein, aus dem das singularische *γλώσσῃ λαλεῖν* für das Reden eines einzeln sich gebildet hat, vgl. *γλώσσῃ προσεύχεσθαι* 14, 14; *γλῶσσαν ἔχειν* 14, 26; *γλῶσσ* ist der ursprüngliche Ausdruck für die Gabe, mit Zungen einer neuen Welt zu rede vgl. 1 Cor. 13, 1: *ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων*, — wo der Apostel s. z. s. eine Steigerung der Glossolalie als den Fall setzt, der denn gegen die Liebe zurücktreten müßte. Aus dem Plur. erst wird der Singul. in der a geführten Weise geworden sein, 1 Cor. 14, 2. 4. 9. 13. 14. 19. 26. 27; *γένη γλω σῶν* 1 Cor. 12, 10. 28 weist vielleicht auf eine Mannigfaltigkeit dieser Gabe hin, wel die Dolmetschung durch Erlernung ausschließt und für jeden Fall die besondere char matisch ermöglichte *ἑρμηνεία* nötig macht, vgl. V. 10; 14, 13. Vielleicht aber zeichnet der Ausdruck nichts anderes als sonst das bei Paulus nicht gebräuchliche *ἑτε γλῶσσαι, γλ. καιναί*, um die Unterschiedenheit von sonstigen Reden hervortreten lassen. — Zur Litteratur vgl. außer den oben angeführten Schriften noch die Na weise bei Heinrici a. a. O., sowie Wendt zu Act. 2, welcher von der Bedeutung Zun ausgeht.

Ἑτερόγλωσσος, bei Pol. u. Strab. = andersſprachig, und zwar Pol. 24, 9, 5: *πλείστοις ἀλλοφύλοις καὶ ἑτερογλώττοις ἀνδράσι χρησάμενος* = verſchiedenſprachig, voneinander in der Sprache unterſchieden; dagegen ſonſt gegenüber *ὁμόγλωσσος* u. ſ. v. a. *ἀλλόγλωσσος* (Jos. Ant. 1, 4, 3) Strab. 8, 333. Aqu. Pſ. 114, 1: *ἀπὸ λαοῦ ἑτερογλώσσου*, LXX: *ἐκ λαοῦ βαρβάρου*, Symm.: *ἐκ λαοῦ ἀλλοφώνου*, מֵעַם לֹעֵז. Im N. T. 1 Cor. 14, 21: *ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω κτλ.* aus Jeſ. 28, 11 ſtatt der teilweiſen Überſetzung der LXX: *διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἑτέρας*. Der Parallelismus mit *ἐν χείλεσιν ἑτ.* zeigt, daß Paulus an *γλῶσσα* = Zunge denkt, alſo = anderszungig.

Γράφω, *γράψω, ἔγραψα*, Aor. II Paſſ. *ἐγράφην*, urſprünglich graben, eingraben, Hom. Il. 17, 599; 6, 169. Dies die beiden einzigen Stellen bei Homer, deren erſte noch Zeugnis ablegt von der urſprünglichen Weite der Bedeutung. Vgl. auch Curtius, S. 180. Von Herod. u. Pind. an = ſchreiben, LXX = כָּתַב, **a)** von der Thätigkeit als ſolcher, 2 Theſſ. 3, 17. Gal. 6, 11 (Joh. 8, 6. 8 Rec.). Röm. 16, 22. **b)** zum Zwecke der Mitteilung ſchreiben ſ. v. a. ſchriftlich mitteilen u. ſ. w., Luc. 1, 63. Act. 15, 23; 18, 27; 25, 26. 1 Cor. 4, 14; 5, 9; 7, 1; 9, 15; 14, 37 u. ö. **c)** von ſchriftlicher Beurkundung, Marc. 10, 4. Joh. 20, 30. 31; 21, 24. 25. Philem. 19. Apok. 1, 3. 11. 19 u. ö.; z. B. von dem die Schuld des zum Tode Verurteilten enthaltenden Titulus Mtth. 27, 37. Luc. 23, 38. Joh. 19, 19—22. S. Zöckler, Kreuz Chriſti, S. 434. 441. Hierher gehört auch Apok. 2, 17: *δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον*. 19, 12. 16. Ferner 3, 12: *γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου κτλ.* zur Bezeichnung des Eigentums, der Zugehörigkeit, vgl. 22, 4; 14, 1: *ἔχουσαι τὸ ὄνομα καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν*. 17, 5: *ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον κτλ.* Vgl. 7, 3; 13, 16; 14, 9; 20, 4. Zu Luc. 10, 20: *τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Tdſ. Tr. W. *ἐγγέγραπται*) vgl. Pſ. 87, 6; 69, 29. Ez. 13, 9. Die Aufzeichnung der Namen in den Himmeln beſagt, daß Gott der Perſonen gedenkt und nicht vergißt, inſofern überhaupt durch die Aufzeichnung des Namens die Erinnerung an die Perſon fixiert wird; vgl. unter *βίβλος*, ſowie in der Prof.-Gräc. *γράφειν εἰς ὕδωρ, ἐν ὕδατι* von dem, was der Vergeſſenheit anheimgegeben wird. Ein Korrelat des obigen Ausdrucks findet ſich Jer. 17, 13: *πάντες οἱ καταλιπόντες σε καταισχυνθήτωσαν, ἀφεστηκότες ἐπὶ τῆς γῆς γραφήτωσαν*, wozu vgl. 1 Sam. 3, 19; 14, 45; 26, 20. Jeſ. 26, 5; 47, 1. Vgl. ferner das Eingeſchriebenſein in das Buch des Lebens Apok. 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27; 22, 19, ſ. unter *βίβλος, βιβλίον*. **d)** urkundlich feſtſetzen, beſtimmen, z. B. von teſtamentariſchen Beſtimmungen; namentlich von geſetzgeberiſcher Thätigkeit: Vorſchriften, Geſetze geben, vgl. Xen. Mem. 1, 2, 44: *ὅσα ἄρα τύραννος μὴ πείσας τοὺς πολίτας ἀναγκάζει ποιεῖν γράφων* u. ö. Plat. Pol. 295, E: *κατὰ τοὺς τῶν γραψάντων νόμους*. 299, C: *μανθάνειν γεγραμμένα καὶ πάτρια ἔθη κείμενα*. Dem. 58, 24: *τὰ γεγραμμένα* = *νόμοι*. Aristot. Rhet. 1, 10: *νόμος δ' ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός. λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ*. Vgl. Luc. 20, 28: *Μωυσῆς ἔγραψεν ὑμῖν*. Röm. 2, 15. 1 Joh. 2, 7. So namentlich in dem häufigen bibl. *γέγραπται, γεγραμμένον*. Auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung treten — ausgehend von der Bedeutung des Geſetzes und der Prophetie für Israel — die Urkunden derſelben in dieſe normative Stellung ein, und das *γέγραπται* ſchließt ſtets eine Berufung auf unanfechtbare normative Auto=

rität des angezogenen Ausspruches ein. Mtth. 4, 4. 6. 7. 10; 11, 10 u. s. w. Es wird vervollständigt durch Zusätze wie *ἐν νόμῳ* Luc. 2, 23; 10, 26. *ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου* Luc. 3, 4. *ἐν τοῖς προφήταις* Joh. 6, 45 u. a. Daher Röm. 15, 4: *ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη.* 1 Cor. 10, 11: *ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν.* Dieser Gebrauch des *γράφειν* geht aus von der Thatsache des Gesetzes und seiner Bedeutung für Israel. Seine Übertragung auf die Propheten bzw. die übrigen Schriften lag von da aus nahe, doch handelt es sich in ihm nicht darum, der heiligen Schrift eine Autorität im juristischen Sinne beizulegen, sondern eine Autorität im Sinne von Röm. 15, 4. 1 Cor. 10, 11. 2 Tim. 3, 16 f. Solche Autorität ist immer normativ und darum unanfechtbar, ohne doch reduziert werden zu können auf den Begriff einer „juristischen" Autorität (gegen Deißmann, Bibelstud., S. 109. Vgl. H. Cremer, Glaube, Schrift und heil. Geschichte, 1896, S. 1 ff.). Denn Autorität ist nicht bloß ein juristischer, sondern ein sittlicher Begriff. Daß die Citationsformel *καθὼς γέγραπται, κατὰ τὸ γεγραμμένον* u. a. aus dem juristischen Sprachgebrauch reichlich zu belegen ist, versteht sich ganz von selbst, nicht aber versteht sich von selbst, daß sie darum auch nur juristischen Sinn habe, sondern der Sinn will gefunden werden nach dem Gebrauch, welcher von *γράφειν, προγράφειν* u. s. w. gemacht wird. Die Propheten z. B. sind nie juristische Autorität, und doch geschieht und muß geschehen, was geschieht, „nach dem was geschrieben ist durch die Propheten". Vgl. u. *γράμμα.* — Die Beziehung eines berücksichtigten prophetischen Wortes wird meistens angegeben durch *περί* c. gen. Mtth. 11, 10; 26, 24, auch durch *ἐπί τινα* Marc. 9, 12. 13. *ἐπί τινι* Joh. 12, 16, sowie einmal durch den Dat. Luc. 18, 31, vgl. Mtth. 13, 14. Vgl. Xen. Apol. Socr. 1: *γεγράφασι περὶ τούτου καὶ ἄλλοι* von historischem Bericht.

Γραφή, ἡ, das Schreiben, das Geschriebene, sowohl die Schriftzüge Ex. 32, 16, wie das Schriftstück 1 Chron. 28, 19. 1 Mcc. 14, 27. 48. Brief 2 Chron. 2, 19; schriftliche Bestimmung, Anordnung 2 Chron. 35, 4. 1 Esr. 1, 4; Dokument, z. B. *γραφὴ γενική* Geschlechtstafel, Genealogie 1 Esr. 5, 39, in diesem Sinne auch bloß *γραφή* 2 Esr. 2, 62. Neh. 7, 64. Ez. 13, 9. LXX = מִכְתָּב, כְּתָב, כְּתוּב, einmal 2 Chron. 24, 27 = מִדְרָשׁ. — Der neutest. Gebrauch von *ἡ γρ.* zur Bezeichnung des Komplexes der *γραφαὶ ἅγιαι* Röm. 1, 2, *θεόπνευστοι* 2 Tim. 3, 16, von denen ein Teil die *γρ. προφητικαί ἅγιαι* Röm. 16, 26, *τῶν προφητῶν* Mtth. 26, 56, schließt dieselbe Anschauung ein, welche sich in dem Gebrauch des *γέγραπται* ausprägt, nämlich eine Beziehung auf den normativen Charakter des betreffenden Schriftenkomplexes, welcher ihm eine einzigartige Stellung anweist, wie denn auch überall *ἡ γραφή* im Sinne einer Autorität genannt wird. Bei den LXX so nur 1 Chron. 15, 15. 2 Chron. 30, 5. 18 vom Gesetz, vgl. 1 Chron. 28, 19. Von der Weissagung Dan. 10, 21. Nirgend so in den Apokr., auch 2 Mcc. 2, 4 ist nicht die heilige Schrift gemeint und ebenso wenig ist Sir. 44, 5 term. techn. Nur 4 Mcc. 18, 14: *ὑπεμίμνησκε τὴν Ἡσαΐου γραφὴν τὴν λέγουσαν* entspricht dem neutest. Gebrauch. — Zunächst wird in diesem Sinne **1)** *ἡ γρ.* von einer einzelnen Stelle gebraucht Marc. 12, 10: *οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε.* Luc. 4, 21: *πεπλήρωται ἡ γρ. αὕτη.* Act. 1, 16; 8, 35. Joh. 19, 37: *ἑτέρα γραφή.* Ohne nähere Bestimmung Marc. 15, 28. Joh. 13, 18: *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ τρώγων κτλ.* Joh. 19, 24. 36; 20, 9. Jac. 2, 8. 23. Dann **2)** der Plur. *αἱ γραφαὶ* bei vorwaltender Rücksicht auf die Zusammenfassung aller in Betracht kommenden Schriften oder Aussprüche dieses Charakters Mtth. 21, 42; 22, 29; 26, 54. Marc. 12, 24; 14, 19. Luc. 24, 27: *διερμήνευε ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ.* 24, 32. 45. Joh. 5, 39. Act. 17, 2. 11

18, 24. 28. Röm. 15, 4. 1 Cor. 15, 3. 4. 2 Petr. 3, 16. Schließlich 3) der Singul. *ἡ γραφή* zur Bezeichnung des einheitlichen Schriftganzen Joh. 2, 22; 7, 38. 42; 10, 35: *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*. Joh. 19, 28. Act. 8, 32. Röm. 4, 3; 9, 17; 10, 11; 11, 2. Gal. 3, 8. 22; 4, 30. 1 Tim. 5, 18. 1 Petr. 2, 6. 2 Petr. 1, 20. Bei Philo und wie es scheint auch bei Jos. kommt der Singular von dem Schriftganzen nicht vor, wohl der Plural. Vgl. *αἱ ἀπογραφαί* 2 Mcc. 2, 1, *ἀναγραφαὶ* V. 14. Der Gebrauch des Singulars in diesem Sinne scheint somit erst in der neutest. Gemeinde sich gebildet oder vielleicht richtiger sich durchgesetzt zu haben und zwar im Zusammenhang mit dem Messiasglauben derselben und seiner Berufung auf das A. T. — In der Stelle Jac. 4, 5 ist auf keinen Fall Beziehung auf eine verloren gegangene apokryphische Schrift anzunehmen — gegen alle neutest. Analogie, wenn man von Jud. 14. 15 absieht. Der Ausspruch, um welchen es sich handelt, dürfte V. 6 angegeben sein, und V. 5 muß gelesen werden: *ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει; πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ..., μείζονα δὲ δίδωσι χάριν. διὸ λέγει· ὁ θεὸς κτλ.* An erster Stelle *λέγειν* = reden, wie Röm. 3, 5; 6, 19; 1 Cor. 1, 10; 9, 10. 2 Cor. 6, 13; 11, 21 u. a. Das *πρὸς φθόνον — χάριν* ist neutest. Ausdruck und Anwendung des V. 6 citierten Schriftwortes.

Γράμμα, τὸ, Geschriebenes, **a)** Schriftzeichen, Lev. 19, 28: *γράμματα στικτὰ οὐ ποιήσετε ἐν ὑμῖν* = כְּתֹבֶת קַעֲקַע, vgl. Dillmann z. d. St.; Buchstabe Luc. 23, 38. Josephus nennt das Tetragramm יהוה auf dem Stirnbande des Hohenpriesters *τὰ ἱερὰ γράμματα* Bell. jud. 5, 5, 7: *στέφανος ἔκτυπα φέρων τὰ ἱερὰ γράμματα*. Ant. 3, 7, 6: *ὃς ἱεροῖς γράμμασι τοῦ θεοῦ τὴν προσηγορίαν ἐπιτετιμημένος ἐστί*. An die Bedeutung Buchstabe schließt sich *γράμματα μανθάνειν, διδάσκειν, ἐπίστασθαι* an zunächst von Elementarkenntnissen, Schreiben und Lesen, Plat. Alc. 1, 106, E. Xen. Mem. 4, 2, 20 u. ö. Jes. 29, 11. 12: *ἄνθρ. ἐπιστάμενος γράμματα*, der lesen kann = סֵפֶר. Sodann aber auch allgemein von den zur wissenschaftlichen Bildung gehörigen Kenntnissen, Xen. Cyr. 1, 2, 6. Rep. Lac. 2, 1. Plat. Apol. 26, D: *γραμμάτων ἄπειρον εἶναι*. Plut. u. A. Dan. 1, 4: *διδάξαι αὐτοὺς γράμματα καὶ γλῶσσαν Χαλδαίων* = סֵפֶר. Act. 26, 24: *τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει*, etwa = du bist überstudiert. So auch Joh. 7, 15: *πῶς οὗτος γράμματα οἶδε μὴ μεμαθηκώς;* es ist hier nicht daran zu denken, daß *γρ.* etwa die heiligen Schriften bezeichnet, wozu es noch eines besonderen Zusatzes bedürfte, s. u., sondern *γράμματα εἰδέναι* bezeichnet den Besitz wissenschaftlicher Bildung, welche in Israel wesentlich im Schriftverständnis bestand, also = wie kommt dieser zu Wissenschaft, so er doch nicht studiert hat? was dann sachlich auf die Übersetzung Luthers hinauskommt: wie kann dieser die Schrift, so er sie doch nicht gelernt hat? Auch 2 Tim. 3, 15 muß hiernach erklärt werden, wenn die Lesart ohne Artikel (Tdf.[8] nach dem Sin. u. a.) die richtige ist: *ὅτι ἀπὸ βρέφους [τ]ὰ γράμματα οἶδας τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι κτλ.* Dieses *γρ. ἱερὰ εἰδέναι* ist sachlich betrachtet Schriftverständnis, woran dann V. 16 anschließt. Wird aber nach [...] u. a. *τὰ ἱερὰ γρ.* gelesen, so kann es auch die heilige Schrift bezeichnen, s. u. b. [b)] Das Geschriebene, Schriftstück 1 Esr. 3, 9. 13. 15; Schrift, Buch, Esth. 6, 1: [γρ]άμματα μνημόσυνα. 8, 5. 10 = סֵפֶר. 4, 3; 9, 1 = דָּבָר. 1 Mcc. 5, 10. Joh. [5,] 47. So *τὰ ἱερὰ γρ.* von der heiligen Schrift, jedoch nie ohne diesen [od]er ähnlichen Zusatz, also nicht absolut wie *ἡ γραφή*. Jos. Ant. 10, 10, 4: *εὑ[ρί]σκει δὲ τοῦτο ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν*. Phil. Vit. Mos. 2, 179, 22, Mang. vom [Pen]tateuch: *τὸ τέλος τῶν ἱερῶν γραμμάτων* (mit Bezug auf Deut. 34). Leg. ad Caj. [5]74, 36: *οὐκ ἐνετράφης οὐδὲ ἐνησκήθης τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν;* Jos. Ant. 5,

1, 17: *δηλοῦται διὰ τῶν ἀνακειμένων ἐν τῷ ἱερῷ γραμμάτων.* Demgemäß 2 Tim. 3, 15, wenn dort *τὰ ἱερὰ γρ.* gelesen wird. Dann bezeichnet es die heilige Schrift als Objekt des Studiums, während *ἡ γραφή* sie als Autorität bezeichnet. Gerade darin aber prägt sich aus, daß diese Autorität nicht eine „bloß juristische" ist. Denn viel eher würde *γράμμα* oder richtiger *γράμματα* der Ausdruck für eine rein gesetzliche Bedeutung derselben sein. S. u. c. — **Brief** Act. 28, 21. Esth. 8, 5. 10. 1 Mcc. 5, 10. So auch Gal. 6, 11: *ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί,* wo allein die Erklärung Hofmanns von dem für eine eigenhändige Schrift des Apostels umfänglichen Brief einen passenden Sinn giebt, *γράφειν γράμμασι* und nicht *γράμματα,* weil der Apostel den Brief als Mittel angesehn wissen will, ihnen zu sagen, was er zu sagen hat, vgl. *μαρτυρεῖν μαρτυρίᾳ, παραγγέλλειν παραγγελίᾳ, εἰπεῖν λόγῳ* neben *μαρτυρίαν, παραγγελίαν, λόγον.* — Endlich = Schuldverschreibung Luc. 16, 6. 7. — **c) Vorschrift,** *τὰ τῶν νόμων γράμματα* Plato Ep. 7, 325, D; absolut, gewöhnlich im Plur. **Gesetze** (vgl. *γράφειν* von gesetzgeberischer Thätigkeit), von *νόμος* so unterschieden, daß dieser auch ein *ἄγραφος* sein kann. Aristot. Polit. 3, 15: *κατὰ γράμματα ἄρχειν.* 16: *κατὰ γράμματα ἰατρεύεσθαι.* Plut. Lucull. 10: *στήλην τινὰ δόγματα καὶ γράμματα ἔχουσαν.* Plat. Polit. 302, E: *μοναρχία τοίνυν ζευχθεῖσα μὲν ἐν γράμμασιν ἀγαθοῖς, οὓς νόμους λέγομεν.* Legg. 7, 823, A: *τοῖς τοῦ νομοθετοῦντος ... πειθόμενος γράμμασιν.* 9, 858, E; 11, 922, A: *τὰ τῶν ἀγαθῶν νομοθετῶν γράμματα τιμᾶν.* Es bezeichnet die schriftlich fixierten Gesetze im Unterschiede von *ἔθη.* Aristot. Pol. 3, 16: *οἱ κατὰ γράμματα νόμοι* gegenüber *οἱ κατὰ τὰ ἔθη,* vgl. 2, 9: *οὐκ αὐτογνώμονας βελτίον κρίνειν ἀλλὰ κατὰ τὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους.* Der Singular selten und nur von einzelnen Bestimmungen z. B. in einem Vertrage, Thuc. 5, 29, 3: *τοῦτο τὸ γράμμα μάλιστα τὴν Πελοπόννησον διεθορύβει.* An diesen Gebrauch von *γράμματα* knüpft der paulinische Gegensatz von *γράμμα* u. *πνεῦμα* an, Röm. 2, 29: *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι.* 7, 6: *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.* 2 Cor. 3, 6: *διάκονοι καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.* In diesem Gegensatze ist *γρ.* das **geschriebene bzw. vorgeschriebene, promulgierte und damit in Kraft stehende, sich durchsetzende Gesetz,** also dem Menschen gegenüberstehende, ihn unter sich zwingende und verurteilende Vorschrift. Die schriftliche Fixierung stellt das Verhältnis des Gesetzes zum Menschen, dem es gilt, unverbrüchlich fest, Röm. 2, 27: *κρινεῖ ... σε τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου,* ein *παραβάτης* d. i. dem die Sünde zugerechnet wird, wird man *διὰ γραμμ.,* eben durch die gesetzliche Feststellung der unverbrüchlich geltenden Ordnung, *καὶ περιτ.,* sofern die Beschneidung gerade unter das Gesetz verhaftet; 2 Cor. 3, 7: *ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις ἐγενήθη ἐν δόξῃ,* wodurch *γράμμα* zugleich geeignet wird, den Gegensatz des dem Menschen gegenüberstehenden fordernden und durch Verurteilung, Bestrafung sich durchsetzenden oder als gültig sich erweisenden Gesetzes zum *πνεῦμα,* dem das Leben gebenden Geiste Gottes (nicht dem menschlichen *πνεῦμα*) auszudrücken. Das *γράμμα* ist s. z. s. das dem Menschen äußerlich gewordene *πνεῦμα* Gottes (vgl. Röm. 7, 14), welches dann notwendig tötend sich erweist. Daher nur teilweise richtig Melanchthon zu Röm. 7, 6: „Ideo dicitur litera, quia non est verus et vivus motus animi et ... Nicht ein totes, sondern ein tötendes Gramma ist das Gesetz nach Paulus. S. unter *πνεῦμα* II, 2, d, sowie unter *νόμος.*

Γραμματεύς, ὁ, Schreiber, Ps. 45, 2; im öffentlichen Dienst bei den Griechen zugleich der Vorleser der Aktenstücke, daher Hesych.: *γραμμ. ὁ ἀναγνώστης.* Über

Unterschied der γρ. in den kleinasiatischen Städten (Act. 19, 35) von den griechischen namentlich hinsichtlich der größeren Autorität jener vgl. Deyling, Observatt. scr. 3, 382 sqq. **1)** Bei den LXX entspricht *γραμματεύς* **a)** in Exod., Num., Lev., Deut., Jos. und einigen Stellen der Chron. dem hebr. שטר (Deut. 1, 15; 16, 18; 29, 10; 31, 28 = *γραμματοεισαγωγός*), in den übrigen Büchern stets = ספר. Die שטרים, welche außer in den genannten Schriften nicht vorkommen, erscheinen Ex. 5, 6. 10. 14. 15. 19 als Aufseher des arbeitenden Volkes, aber dem Volk selbst angehörig V. 15. 19; an den übrigen Stellen Vorsteher, Num. 11, 16 die 70 aus der Gesamtzahl der Ältesten Erlesenen, neben den *πρεσβύτεροι, ἄρχοντες, δικασταί* Deut. 20, 9. Jos. 23, 2; 24, 1, in der Chron. neben den *κριταί* genannt und aus den Leviten genommen 1 Chron. 23, 4. 2 Chron. 19, 11; 26, 11; 34, 13. **b)** Die ספרים dagegen sind Beamte des königlichen Dienstes in den Büchern Sam., Kön., Chron., Esth., königliche Sekretäre (auch Heeresoberste 2 Kön. 25, 19. Jer. 37, 15; 52, 25. Jes. 36, 22. 1 Mcc. 5, 42 vgl. 3, 55), jedoch **c)** in Esr. u. Nehem. = Gesetzeskundiger, Schriftgelehrter, und zwar 2 Esr. 7, 6. 11. 12 mit einem Zusatz, V. 6: *γραμμ. ταχὺς ἐν νόμῳ Μωυσῆ*. V. 11: *γραμμ. βιβλίου λόγων ἐντολῶν κυρίου καὶ προσταγμάτων αὐτοῦ*. V. 12: *γραμμ. νόμου κυρίου τοῦ θεοῦ·* dagegen Neh. 8, 4. 9. 13 ohne Zusatz in demselben Sinne, vgl. 2 Esr. 7, 21: *γραμματεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ* (Vat.: *τοῦ νόμου τ. θ. τ. ο.*). Ebenso Sir. 38, 24. 2 Mcc. 6, 18. Es geht aus von der Bedeutung „der Schrift kundig“, nämlich nicht des Schreibens, sondern des Geschriebenen, vgl. 2 Esr. 7, 6, und wird sich zunächst auf die Gesetzeskunde beziehen, welche während des Exils und nach demselben an die Stelle der relativ selbständigen חכמה tritt, vgl. Winer, Realwörterb., Art. „Schriftgelehrte“. Hieran schließt **d)** das neutest. *γραμματεύς*. Die γρ. sind des Gesetzes, der heiligen Schrift kundig, vermitteln das Verständnis derselben Mtth. 7, 29; 17, 10; 23, 2. 13. Marc. 1, 22 u. a., *πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων*, Jos. Ant. 17, 6, 2, sind der Idee nach kundig des Heilswillens Gottes und dessen Dolmetscher, Mtth. 13, 52: *πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν*; Mtth. 23, 34: *ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς*, der Erscheinung nach aber zu Jesu Zeit Widersacher des Willens Gottes. Wo sie mit einer Autorität bekleidet oder in Verbindung mit den Inhabern derselben erscheinen, Mtth. 2, 4; 20, 18; 23, 2; 26, 57. Marc. 14, 1. Luc. 22, 2. 66; 23, 10, sind sie schwerlich als im gesetzlichen oder amtlichen Besitz einer solchen zu denken. Vielmehr scheint ihre Autorität nur eine ihnen um ihrer Beschäftigung willen allgemein zugestandene gewesen zu sein, vgl. Joh. 7, 15. Mtth. 13, 52. 1 Mcc. 7, 12, ohne daß sie rein als *γραμματεῖς* irgendwie amtlich im Besitze einer entscheidenden Macht gewesen wären. Die Inhaber der Gewalt scheinen sich ihnen nur angeschlossen resp. sich mit ihnen umgeben zu haben, um sich mit dem ihnen um ihrer Gesetzeskunde willen zugestandenen Ansehen zu decken. Vgl. 1 Mcc. 7, 12: *ἐπισυνήχθησαν … συναγωγὴ γραμματέων ἐκζητῆσαι δίκαια*. Synon. *νομικός, νομοδιδάσκαλος*, vgl. Marc. 12, 28 mit Mtth. 22, 35. — Weiteres s. Winer a. a. O. Leyrer in PRE[1] 13, 731 ff., wo auch die betr. Litteratur ausführlich angegeben, in der 2. Auflage 13, 696 ff. von Strack; Schürer, Neutest. Zeitgeschichte, S. 441 ff., [2] 2, 254 ff., [3] 2, 312 ff. Riehm, Handwörterb. des bibl. Altertums.

Ὑπογραμμός, *ὁ*, nur in der bibl. u. nachchristl. Gräc. = Vorschrift, Vorbild; Ammon. = *πρόγραμμος*, Hesych. = *τύπος, μίμημα*. 2 Mcc. 2, 29: *τὸ ἐπιπορεύεσθαι τοῖς ὑπογραμμοῖς τῆς ἐπιτομῆς διαπονοῦντες* = Regel. 1 Petr. 2, 21: *ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ*, = Vorbild. So

von Christo Clem. Rom. ad Cor. 1, 33, 8. Polyc. Phil. 8, 2, an letzterer Stelle mit Beziehung auf 1 Petr. 2, 21 ff. Clem. ad Cor. 1, 16, 8: *ὁρᾶτε τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν* — ebenfalls von Christo, 33, 8 von Gott. Vgl. ebendas. 5, 7 von Paulus: *ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός*. Die Bedeutung schließt sich an den Gebrauch von *ὑπογράφειν* in der Bedeutung vorschreiben, eigentlich unterschreiben an, indem die Vorschrift des Lehrers von den Schülern nachgezogen werden mußte, cf. Plat. Prot. 227, D: *ὥσπερ οἱ γραμματισταὶ τοῖς μήπω δεινοῖς γράφειν τῶν παίδων ὑπογράψαντες γραμμὰς τῇ γραφίδι οὕτω τὸ γραμμάτιον διδόασι, καὶ ἀναγκάζουσι γράφειν κατὰ τὴν ὑφήγησιν τῶν γραμμῶν· ὡς δὲ καὶ ἡ πόλις νόμους ὑπογράψασα, ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὑρήματα, κατὰ τούτους ἀναγκάζει καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι.*

Γυμνός, *ή, όν*, nackt, entblößt, auch nur notdürftig bekleidet Mtth. 25, 36. 38. 43. 44. Marc. 14, 51. 52. Act. 19, 16. Jac. 2, 15. Apok. 17, 16; ohne Oberkleid Joh. 21, 7, unverhüllt Hebr. 4, 13; vgl. Hiob 26, 2. Jos. Ant. 6, 13, 4: *τὰ δ' ἔργα γυμνὴν ὑπ' ὄψει τὴν διάνοιαν τίθησι*. Von dem Korn, welches bei der Aussaat noch ohne *τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον* ist, dessen Halm und Ähre als sein Kleid betrachtet wird, 1 Cor. 15, 37 vgl. V. 38, als Bild der Auferstehung. Schwerlich aber ist 2 Cor. 5, 3 *γυμνός* vom Fehlen des Auferstehungsleibes zu verstehen, wofür Plat. Crat. 403, B: *ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος ἀπέρχεται* und Orig. c. Cels. 2, 43: *Χς ... γυμνῇ σώματος γενόμενος ψυχῇ ταῖς γυμναῖς σωμάτων ὡμίλει ψυχαῖς* u. a. angeführt werden, eine Anschauung, die auch nicht in den Kontext, vgl. V. 10, passen dürfte. Liest man *εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*, so ist *οὐ γυμνοὶ* koordiniert dem *ἐνδ.*, welches nicht zu verwechseln ist mit dem *ἐνδεδυμένοι*. Liest man *ἐκδυσάμενοι*, zu verstehen von der Ablegung des sterblichen Leibes, so ist *οὐ γυμνοὶ* entgegengesetzt, vgl. Jes. 32, 11. In jedem Falle ist *εἴ γε οὐ γυμνοὶ εὑρεθ.* die als selbstverständliche Voraussetzung hervorgehobene Bedingung für das *ἐπενδύσασθαι* V. 2, und dann kann *γυμνός*, wenn anders nicht eine Tautologie eintreten soll, nur in jenem ethischen Sinne verstanden werden wie Apok. 3, 17; 16, 15, vgl. Ez. 16, 7. 22. 38. Hos. 2, 3, syn. *ἀσχημονῶν* Ez. 16, 22, sofern die Blöße die Folge der Sünde als Schmach und Schande offenbar macht Gen. 3, 11, vgl. Apok. 16, 15: *μακάριος ὁ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσι τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ*. In diesem Sinne bezeichnet also *γυμνός* nicht bloß schuldig (Ewald zu 2 Cor. 5, 3), sondern durch die Sünde entstellt, der Gerechtigkeit verlustig (vgl. Apok. 19, 8). (In dieser Fassung würde *ἐνδυσάμενοι* dem Ausdruck *ὁ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ* Apok. 16, 15 entsprechend zu erklären sein, ohne daß ein besonderes Objekt wie *Χν* oder ähnliches zu ergänzen wäre.) LXX = עָרֹם, עֵירֹם, עָרֹם Gen. 3, 1. 7. 10. 11. Hiob 1, 21; 24, 7 u. ö. בְּלִי־לְבוּשׁ Hiob 31, 19.

Γυμνότης, *ητος, ἡ*, Blöße, Nacktheit, wie es scheint nur in der bibl. u. spä. Gräc.; Röm. 8, 35. 2 Cor. 11, 27. Deut. 28, 48. Übertragen in demselben sittlichen Sinne wie *γυμνός* Apok. 3, 18: *συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι ... ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου* (vgl. Apok. 19, Hiob 29, 14. Jes. 61, 10).

Δ.

Δαίμων, ὁ u. ἡ, im N. T. nur ὁ, Mtth. 8, 31. Marc. 5, 12. Luc. 8, 29. Apok. 16, 14; 18, 2 Rec. LXX nur handschriftlich Jes. 65, 11 = גַּד. Sonst statt dessen τὸ δαιμόνιον, das Neutr. des Adj. *δαιμόνιος*, dämonisch, was sich auf einen Dämon zurückführt, in das Gebiet der Dämonen gehört, davon bestimmt ist, also abstrakter als *ὁ δαίμων*. Vgl. *ὦ δαιμόνιε* bei Homer, z. B. Il. 2, 200. Od. 18, 406 u. ö. Nägelsbach, Homer. Theol. 1, 47; 3. Aufl., S. 74 ff., *Δαίμων* ursprünglich bei den Griechen = *θεός*, zweifelhaft in welchem Sinne, ob von *δαήμων*, kundig (Plat., Plut.) oder von *δαίομαι*, verteilen, zuteilen (Prellwitz S. 366), sc. die Lebenslose = *δαιτηταὶ καὶ διοικηταὶ τῶν ἀνθρώπων*, die über die Menschen richten und walten, s. Suic. thes. Vgl. Curtius, S. 231. Autenrieth in Nägelsbach a. a. O., Anm. 44. Nach Schenkl u. a. stammverwandt mit *δῖος*, sanskr. div, glänzen, Himmel, dîvas Gott, zend. dîv leuchten, daêva Dämon. Nur das läßt sich nachweisen, daß, obwohl in der ältesten Zeit die Bezeichnungen *δαίμονες* u. *θεοί* vertauscht oder als Synonyma gebraucht werden (auch noch bei Homer, z. B. Od. 21, 195. 201; 6, 172—174), doch schon von Homer an „*δαίμων*, dem latein. numen entsprechend, das göttliche Wirken überhaupt, das Wirken einer höheren Macht bezeichnet, welche sich kund giebt, ohne gedacht zu werden in der Bestimmtheit einer nennbaren Person, z. B. Xen. Cyrop. 7, 5, 81: *ὁ δαίμων ἡμῖν ταῦτα συμπαρεσκεύακεν*. Isocr. 9, 25: *ὁ δαίμων ἔσχε πρόνοιαν*, wofür wir oft das Abstraktum *τὸ δαιμόνιον* lesen, während umgekehrt das sokratische *δαιμόνιον* bei Xen. Apol. 8 mit *οἱ θεοί* vertauscht wird", Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 2, 10, S. 112, vgl. Nitzsch, Zur Odyssee 1, 89; 2, 64; 3, 391. *Δαίμων* verhält sich zu *θεός*, wie numen zu persona divina (Nägelsbach, Homer. Theol. 1, 47); *θεός* bezeichnet die Gottheit als Person, *δαίμων* als Macht. Ursprünglich vox media, herrscht bald das Bestreben vor, es in malam partem zu fixieren, um eine verderblich wirkende Macht zu bezeichnen, mit oder ohne Zusatz von *στυγερός, κακός, χαλεπός*. Dies zeigt sich noch besonders in dem homer. Gebrauch des Adj. *δαιμόνιος*, welches, bei Pindar von heilvollen und unheilvollen Götterwirkungen gebraucht, bei Homer schon nicht mehr mit *θεῖος* vertauscht werden kann und immer mit schwächer oder stärker hervortretender tadelnder Nebenbedeutung oder im Sinne des Bedauerns gebraucht wird. Vgl. Od. 18, 406: *δαιμόνιοι, μαίνεσθε*, etwa = „Besessene, ihr raset", wie Nägelsbach, Homer. Theol., es wiedergiebt, welcher das Resultat seiner Untersuchungen dahin zusammenfaßt, „daß *δαίμων* und insbesondere *δαιμόνιος*, häufig dazu verwendet wird, diejenige Weise göttlicher Einwirkung auf den Menschen auszudrücken, welche einen nicht bloß dunklen und unerklärlichen, sondern auch unholden und feindseligen Charakter hat". Bei den Tragikern bezeichnet *δαίμων* das Geschick, häufig das unglückliche Geschick, z. B. Soph. Oed. R. 828. Oed. C. 76, auch das glückliche, je nach dem Zusammenhange. Überhaupt, auch in Prosa, knüpft sich an *δαίμων* die Vorstellung eines vom Menschen unabhängigen, denselben dunklen, ihn überkommenden resp. über ihm waltenden Looses, vgl. Pind. Ol. 8. 67: *δαίμονος τυχή*, bei Plat., Dem. u. a. *δαίμων καὶ τυχή* oft verbunden; und daß sich damit vorherrschend der Gedanke einer unerbittlichen, daher zu fürchtenden Macht verbinden konnte, lag in der Natur der Sache. Lys. 2, 78: *ὁ δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχὼς ἀπαραίτητος*. Dem. Phil. 3, 54: *πολλάκις γάρ ἐμοίγ' ἐπελήλυθε καὶ τοῦτο φοβεῖσθαι, μή τι δαιμόνιον τὰ πράγματα ἐλαύνῃ*. Daß daraus sich

die Vorstellung eines an die spezielle Person sich knüpfenden Schicksals (Genius) entwickelte, war bei dem Zurücktreten der direkten Beziehungen zwischen Göttern und Menschen fast notwendig, und höchst wahrscheinlich durch orientalischen Einfluß bildete sich nun allmählich eine dualistische Lehre von den Dämonen als guten und bösen Geistern und Vermittlern zwischen den Göttern und den Menschen aus, Plut. de def. orac. Die Bezeichnung *τὸ δαιμόνιον*, numen, als Abstraktum überhaupt weniger gebräuchlich als *δαίμων*, tritt natürlich desto mehr zurück, je konkreter ein Glaube oder eine Lehre von den Dämonen sich gestaltete. Plat. Apol. 26, B: *θεοὺς διδάσκοντα μὴ νομίζειν οὓς ἡ πόλις νομίζει, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.* Xen. Mem. 1, 1, 1: *καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν.* Vgl. Act. 17, 18: *ξένων δαιμονίων καταγγελεύς.* Dagegen herrscht in der bibl. Gräc. der Gebrauch von *δαιμόνιον* vor, wohl aus ähnlichem Grunde aus welchem a. a. O. die fremden Götter um der entfernteren Beziehungen und des dunkleren, unbekannteren Wesens willen *δαιμόνια*, nicht *δαίμονες*, statt *θεοί* genannt wurden, sofern nämlich das Wesen der damit bezeichneten bösen Geister ein immer dunkles Gebiet für menschliche Erkenntnis, ein fremdes Gebiet für das Leben bildet. LXX gebrauchen *δαίμων* gar nicht, N. T. nur a. a. O.

Während nun LXX *δαιμόνιον* im üblen Sinne anwenden, = אֱלִילִים Ps. 96, 5: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κς τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν.* צִיִּים Jes. 34, 14; שָׂעִיר Jes. 13, 21; שֵׁד Ps. 106, 37. Deut. 32, 17; גַּד Jes. 65, 11 (Name einer heidnischen Gottheit), und außerdem aus Mißverstand Ps. 91, 6; — und zwar im Gegensatz gegen *θεός* Deut. 32, 17: *ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ, θεοῖς οἷς οὐκ ᾔδεισαν*, vgl. Ps. 106, 37. Bar. 4, 7, vgl. V. 35; von unheilbringenden Mächten Ps. 91, 6: *οὐ φοβηθήσῃ ἀπὸ δαιμονίου μεσημβρινοῦ*, vgl. Tob. 3, 8. 17; 6, 7. 14. 15. 17; 8, 3, wo dem *δαιμόνιον* der *ἄγγελος* entgegentritt, sucht Philo noch die griechische Ansicht von den Heroen und Dämonen mit der biblischen von den Engeln zu identifizieren, — ein Bestreben, den Unterschied des biblischen und profanen Gebietes zu verringern, wie es sich gleicherweise in der Ansicht des Jos. de bell. jud. 7, 6, 3 ausspricht: *τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα, τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας.* Nur als eine Modifikation beider Ansichten kann es erscheinen, wenn Just. Mart. und die Pseudo-Clementinen den Ursprung der Dämonen auf 1 Mos. 6 zurückführen. Vgl. Hesiod. O. 121, wonach die Dämonen Menschenseelen aus dem goldenen Zeitalter, nunmehr Schutzgeister der Menschen. S. Lactant. Inst. 2, 14. 15. 17. Zu der Übersetzung der LXX vgl. auch *εἴδωλον*.

Es lag in der Bezeichnung selbst auf profanem Gebiet im allgemeinen ein übler Sinn, welcher sich z. B. in *δαιμονάω* (N. T. *δαιμονίζομαι*) auch dann noch erhielt, als in der späteren Zeit sich die Lehre von guten und bösen Dämonen entwickelte. So gebrauchen Plut. sowohl wie Xen. *δαιμονάω* = verrückt sein, syn. *παραφρονεῖν*, die Tragiker: in der Gewalt eines Dämon, d. h. im Unglück sein, leiden. Daher kann es nicht befremden, daß auf neutest. Gebiete, auf welchem auch eine im Ausdruck ausgebildet Vorstellung von den Engeln als den im Dienste der göttlichen Heilsökonomie stehenden Geistern sich fand, der Ausdruck *δαίμων* resp. *δαιμόνιον* speziell auf die Böses wirkenden Geister angewandt wurde (מַלְאֲכֵי רָעִים Ps. 78, 49, vgl. Prov. 16, 14. 1 Sam 19, 9?), die *πνεύματα ἀκάθαρτα*, s. *ἀκάθαρτος*. So steht *δαίμων* resp. *δαιμόνιον* parallel *πν. ἀκάθ.* Marc. 5, 12 vgl. mit V. 2. 8; 3, 30: *ὅτι ἔλεγον Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει*, vgl. mit V. 22: *ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Ebenso Luc. 8, 29. Apok. 18, 2. Vgl. Apok. 16, 13 *πνεύματα τρία ἀκάθ.* mit V. 14: *εἰσὶ γὰρ πνεύματα δαιμονίων.* Luc. 4, 33 *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου.* 8, 2 = *πνεύματα πονηρά.* — Sie erscheinen

Verbindung mit dem Satan Luc. 10, 17. 18; 11, 18. Mtth. 12, 24 ff. Marc. 3, 22 ff., vgl. Mtth. 12, 26: ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, dem ἄρχων τῶν δαιμονίων Mtth. 9, 34; 12, 24. Marc. 3, 22. Luc. 11, 15; und werden 1 Cor. 16, 20. 21 wie Deut. 32, 17 dem θεός u. κύριος entgegengesetzt, vgl. 1 Tim. 4, 1: ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων. Jac. 2, 19: καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι, καὶ φρίσσουσιν; in Verbindung mit dem Götzendienst (vgl. Deut. 32, 17. Ps. 106, 37) Apok. 9, 20: ἵνα μὴ προσκυνήσουσι τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα τὰ χρυσᾶ κτλ., wo sowohl der geistige Hintergrund des Götzendienstes, als auch eine geistigere Gestalt der Abgötterei bezeichnet wird, vgl. 16, 13. 14. — Während der Dämonen in den Lehrschriften nach ihrer sittlich-verderblichen Wirksamkeit gedacht wird (1 Cor. 10, 20. 21. 1 Tim. 4, 1. Apok. 9, 20; 16, 14), finden wir sie in den Evangelien noch in einer besondern Weise als Verderbensmächte auftreten. Als Geister nämlich Luc. 10, 17. 20, im Dienste Satans Mtth. 12, 26 ff., sehen wir sie imstande, das Leben eines Individuums physisch oder psychisch so zu bestimmen (s. πνεῦμα), daß das Individuum nicht mehr seiner selbst Herr ist. Luc. 13, 11: γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας. V. 16: ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς. Sie bemächtigen sich wahrscheinlich der Stellung, welche im menschlichen Organismus dem πνεῦμα zukommt, indem sie dasselbe lahm legen, vgl. Marc. 5, 2: ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (vgl. Mtth. 22, 43. 1 Cor. 12, 3. 9), so daß die Bethätigung des Personlebens gestört wird, sei es, daß sie sich durch Einwirkung auf den leiblichen Organismus (Krankheiten) das gesamte Empfindungs- und Triebleben unterwerfen, sei es, daß sie im sittlichen Zentrum der Persönlichkeit eine offene Thür finden Mtth. 12, 43 ff. Daher εἰσέρχεται bzw. ἐξέρχεται τὸ δαιμόνιον, ersteres Luc. 8, 30, letzteres Marc. 7, 30. Luc. 8, 38; ἀπό τινος Mtth. 17, 18. Luc. 4, 41; 8, 2. 33. 35; ἔκ τινος Marc. 7, 29; — ἔχει τις δαιμόνια Mtth. 11, 18. Luc. 7, 33; 8, 27. Joh. 7, 20; 8, 48. 49. 52; 10, 20, vgl. Luc. 4, 33. 35; 9, 42. — In keinem Falle scheint eine dämonische Einwirkung ohne äußere Krankheitserscheinungen stattzufinden, wie denn z. B. das δαιμόνιον ἔχει von Johannes dem Täufer oder Jesus ausgesagt Mtth. 11, 18. Luc. 7, 33. Joh. 7, 20; 8, 48. 49. 52 nichts anderes bezeichnet, als was Joh. 10, 20 vollständig δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται ausgedrückt ist (wonach auch 10, 21: μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι; zu verstehen ist: kann auch ein Dämon — nämlich eines Verrückten — der Blinden Augen öffnen, d. h. heilen statt verderben? vgl. Mtth. 12, 24 ff.). Dadurch unterscheidet sich diese stets naturhaft wirkende dämonische Vergewaltigung des Menschen (s. Act. 10, 30: ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου) noch wesentlich von der satanischen Beherrschung Joh. 13, 2. 27, wodurch der Mensch im Bereiche sittlicher, menschlicher Wirksamkeit in analoger Weise ein Werkzeug Satans wird, wie es die Dämonen sind. Eben jener dämonischen Vergewaltigung als einem höchsten Grade des Leidens der Menschheit unter den Werken des Teufels (1 Joh. 3, 8) tritt das Reich Gottes, die Ordnung der Dinge, in welcher der Heilswille Gottes sich darstellt, durch die Vermittelung Christi kräftig entgegen. Mtth. 12, 28: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασ. τ. θ. Hiervon der Ausdruck ἐκβάλλειν τὸ δ., s. Mtth. 7, 22; 9, 33. 34; 10, 8; 12, 24. 27. 28. Marc. 1, 34. 39; 3, 15. 22; 6, 13; 7, 26; 9, 38; 16, 9. 17. Luc. 9, 49; 11, 14. 15. 18. 19. 20; 13, 32. — Vgl. [Menken], Beitrag zur Dämonologie, 1793. Neander, Leben Jesu, S. 191 f.; Delitzsch, Bibl. Psychol. 4, 16; Ebrard, Art. „Dämonische“ in PRE² 3, 440 ff.; J. Weiß in PRE³ 4, 408 ff. Hofmann, Schriftbeweis 1, 445 ff. Steinmeyer, Die Wunderthaten des HErrn, 1. Aufl., S. 124 ff.

Δαιμονίζομαι, Pass., wofür in der Prof.-Gräc. meist *δαιμονάω* = von einem Dämon vergewaltigt sein, in der Gewalt eines Dämon stehen, vgl. Act. 10, 38: *τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ διαβόλου*. Plut. Sympos. 7, 5, 4: *ὥσπερ γὰρ οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὑτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν*. Im N. T. Mtth. 4, 24; 8, 16. 28. 33; 9, 32; 12, 22; 15, 22. Marc. 1, 32; 5, 15. 16. 18. Luc. 8, 36. Joh. 10, 21. Die *δαιμονιζόμενοι* von anderen Kranken unterschieden Mtth. 4, 24. Marc. 1, 32.

Δαιμονιώδης, ὁ, ἡ, den Dämonen angehörig, von ihnen herrührend. Jak. 3, 15: *ἔστιν αὕτη ἡ σοφία — ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης*, vgl. V. 6: *ἡ γλῶσσα φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης* unter *γέεννα*. 4, 7.

Δεισιδαίμων, ὁ, ἡ, syn. *θεοσεβής* Xen. Cyrop. 3, 3, 58 = gottesfürchtig, religiös, bringt ursprünglich nur das starke Gefühl der Abhängigkeit von der gottheitlichen Macht zum Ausdruck als Bezeichnung dessen, der ängstlich um die Gunst derselben bemüht, wie es denn auch Beiwort dessen ist, der eine Vergeltung erwartet, während *θεοσεβής* wie *εὐσεβής* zwar auch das Gefühl der Abhängigkeit einschließt, jedoch wie es sich äußert als Ehrfurcht, s. u. *εὐσέβεια*. Die Eigentümlichkeit tritt schon Xen. Cyr. 3, 3, 58 hervor: *οἱ δὲ θεοσεβῶς πάντες συνεπήχησαν μεγάλῃ τῇ φωνῇ* (cf. 59: *ὁ παιὰν ἐγένετο*). *ἐν τῷ τοιούτῳ γὰρ δὴ οἱ δεισιδαίμονες ἧττον τοὺς ἀνθρώπους φοβοῦνται*. So erklärt sich, daß es zwar zuerst im guten Sinne sich findet, Xen. Ages. 11, 8; *ἀεὶ δὲ δεισιδαίμων ἦν, νομίζων τοὺς μὲν καλῶς ζῶντας οὔπω εὐδαίμονας, τοὺς δὲ εὐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίους*. Aber schon Aristot. Pol. 5, 11 ist zu erkennen, daß das Wort hinüberspielt in die Bezeichnung eines mehr abergläubischen Verhaltens: der Fürst müsse stets als ein *διαφερόντως σπουδάζων τὰ πρὸς τοὺς θεούς* erscheinen: *ἧττον τε γὰρ φοβοῦνται τὸ παθεῖν τι παράνομον ὑπὸ τῶν τοιούτων, ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἧττον ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεούς· δεῖ δὲ ἄνευ ἀβελτηρίας φαίνεσθαι τοιοῦτον*. Es findet sich überhaupt an diesen Stellen zuerst und ist der besseren Gräc. im ganzen fremd; vgl. v. Zezschwitz Prof.-Gräc., S. 59: „Den Eintritt des Wortes *δεισιδαιμονία* bezeichnet Bernhardy sehr treffend als ein Moment in der Geschichte des Volkslebens. Es bezeichnet die Schwankung zwischen Unglauben und Kleinmut, die die Zeit der Ochlokratie charakterisiert.“ Daher in der späteren Gräc. im üblen Sinne von abergläubischer Furcht, z. B. Diod. 4, 51: *εἰς δεισιδαίμονα διάθεσιν ἐμβάλλειν*, in einen Gemütszustand abergläubischer Furcht versetzen, parallel *εἰς κατάπληξιν ἄγειν* ibid. 1, 62. Zu Act. 17, 22 *δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ* (vgl. V. 23: *ἀγνώστῳ θεῷ*) cf. Plut. de supersti (*περὶ δεισιδαιμονίας*), c. 11: *οὐκ οἴεται θεοὺς εἶναι ὁ ἄθεος· ὁ δὲ δεισιδαίμων οὐ βούλεται, πιστεύει δὲ ἄκων· ἀπιστεῖν γὰρ φοβεῖται*. Antonin. 6, 30 *θεοσεβὴς χωρὶς δεισιδαιμονίας*. Cf. Wyttenbach, Animadv. in Plut. Mor. II, p. 27—280; Hottinger in Wielands neuem att. Museum 2, 1, 85 ff. Bernhardy, Grundr der griech. Litteratur, § 33, 2. Schmidt, Ethik der alten Griechen II, 64 ff. Es i also allerdings auch im griech. Sinne ein Vorwurf, den Paulus den Athenern macht.

Δεισιδαιμονία, ἡ, die Furcht vor den Göttern, bei Pol. 5, 56, 7 entsprechend d. latein. religio: *καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦ συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν*; dagegen 12, 24, *ἐνυπνίων καὶ τεράτων καὶ μύθων ἀπιθάνων καὶ συλλήβδην δεισιδαιμονίας ἀγε*

νοῦς καὶ τερατείας γυναικώδους ἐστὶ πλήρης, ebenso wie δεισιδαιμονεῖν 9, 19, 1; 10, 2, 9 im tadelnden oder verächtlichen Sinne = Aberglauben, vgl. Plut. de superst. 2: ἡ δὲ δεισιδαιμονία πάθος ἐκ λόγου ψευδοῦς ἐγγεγενημένον. Theophr. char. eth. 16. — Act. 25, 19: ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον. Es kennzeichnet die Entfremdung des Josephus wohl nicht vom biblischen Sprachgeiste, sondern von der Religion seines Volkes, daß er Ant. 10, 3, 2 περὶ τὸν θεὸν δεισιδαιμονία sagt.

Δεξιός, ά, όν, rechts, was auf der rechten Seite ist, οὖς, ὀφθαλμός, πούς, σιαγών κτλ. Mtth. 5, 29. 39. Luc. 22, 50. Joh. 18, 10. Apok. 10, 2. Selten in der Prof.-Gräc. mit χείρ verbunden, wie Mtth. 5, 30. Luc. 6, 6. Act. 3, 7. Apok. 1, 16; 10, 5; 13, 6. Dafür, wie auch im N. T. ἡ δεξιά, subst., die Rechte; τὰ δεξιά (sc. μέρη Joh. 21, 6) die rechte Seite, z. B. καθίζειν ἐκ δεξιῶν, ἐν τοῖς δεξιοῖς in den synopt. Evv. u. Act.; καθίζειν ἐν δεξιᾷ, εἶναι ἐν δ. in den Briefen. — Δεξιός ist „durch die Stammform ΔΕΚΩ mit δέχομαι u. δείκνυμι verwandt, weil man mit der Rechten sowohl nimmt als zeigt" (Passow, Wörterb., vgl. ὑποδέξιος, nach Curtius dagegen durch die Wurzel δεκ in δέκομαι verwandt mit δάκτυλος, nicht aber mit δείκνυμι). Daher, wo es sich um Nehmen oder Geben handelt, wird die rechte Hand in Anspruch genommen, Mtth. 6, 3. Luc. 6, 6. Apok. 5, 7. Wo es eine Verteilung gilt, wird die rechte Seite zuerst erwähnt als die überall zuerst in Betracht kommende, Mtth. 5, 29. 30. 39. Apok. 10, 2, sowohl bei unterscheidungsloser Verteilung wie in den angeführten Stellen und Mtth. 20, 21. 23. Marc. 10, 37. 40. 2 Cor. 6, 7, vgl. 1 Kön. 22, 19. 2 Sam. 16, 6. 2 Chron. 18, 18. 1 Esr. 9, 43, als wo der Vorzug eines Teiles dargestellt werden soll, wie Mtth. 25, 33. 34. Cf. Plut. Apophth. 192, F: ἐπὶ δὲ Λακεδαιμονίων ἐπιστρατευομένων ἀνεφέροντο χρησμοὶ τοῖς Θηβαίοις, οἱ μὲν ἧτταν, οἱ δὲ νίκην φέροντες ἐκέλευε (Ἐπαμεινώνδας) τοὺς μὲν ἐπὶ δεξιᾷ τοῦ βήματος θεῖναι, τοὺς δὲ ἐπ' ἀριστερᾷ. Überhaupt ist es ein in der Natur begründeter Vorzug, der der rechten Hand, der rechten Seite eignet. Daher bei allen Handlungen, welche etwas zu bedeuten haben, bei denen die Aktivität, die volle Teilnahme der handelnden Person hervorgehoben werden soll, überhaupt bei denen eine gewisse Energie sich geltend macht, in anschaulicher Darstellung gesagt wird, sie geschehen mit der Rechten. Vgl. Apok. 1, 16. 17. 20; 2, 1; 5, 1. 7. So namentlich im A. T. von Gottes energievoller Offenbarung יְמִין יהוה, יְמִין עֶלְיוֹן u. a., z. B. Ex. 15, 6. 12. Ps. 17, 1; 20, 7; 21, 9; 48, 11; 60, 7; 63, 9; 77, 11; 118, 15. 16; 138, 7. Jes. 41, 10; 48, 13 u. s. w. Vgl. Luc. 11, 20: ἐν δακτύλῳ θεοῦ, parallel ἐν πνεύματι θεοῦ Mtth. 12, 28. Bei Gelöbnissen Gal. 2, 9, beim Schwur Apok. 10, 5. Jes. 62, 8 ist die rechte Hand beteiligt. Vgl. Apok. 13, 16: χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς. Aber nicht allein bei aktivem, sondern auch bei passivem Verhalten bietet sich die rechte Hand oder Seite zuerst dar, vgl. Act. 3, 7, womit es in Verbindung zu bringen ist, daß Gott demjenigen, dem er hilft, zur Rechten ist, wie der Feind demjenigen, den er vergewaltigen will, der Verkläger dem Verklagten. Mit der rechten Hand ist zugleich der ganze Mensch in Anspruch genommen beim Thun wie beim Erleiden. Vgl. Ps. 109, 6, mit V. 31. Act. 2, 25 aus Ps. 16, 8; 73, 23: 110, 5 (vgl. V. 1!); 121, 5. Jes. 41, 13. Sach. 3, 1.

Der Höhere, der jemanden zu seiner Rechten setzt, teilt ihm gleiche Ehre mit, erkennt ihm gleiche Würde zu; vgl. 1 Kön. 2, 19. Ps. 45, 10. 1 Esr. 4, 29. 30. Apok. 3, 21. Auch vgl. die Sitte arabischer Könige, ihre Statthalter zur Rechten sitzen

zu lassen. Ferner vgl. das Sitzen zur Rechten und Linken Mtth. 20, 21. 23; 27, 38. Jos. Ant. 6, 11, 9. Von hier aus ist das Sitzen oder Sein Christi zur Rechten Gottes zu verstehen, und „die Rechte Gottes" in dieser Verbindung also nicht zu verwechseln mit dem obigen Gebrauch dieses Ausdruckes von Gottes energievoller Offenbarung. Das Sein Christi zur Rechten Gottes ist die Folge der ihm widerfahrenen Erhöhung durch die Rechte Gottes Act. 2, 33: *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς* (wo der Dat. nicht mit Winer § 31, 5 u. a. = *εἰς* erklärt werden kann, denn weder ist *ὑψοῦν* ein Verbum der Bewegung, Annäherung u. s. w. in dem Sinne wie *ἄγειν, ἥκειν* u. a., bei denen ein Dat. der beteiligten Person stehen kann, — vgl. Krüger § 48, 9, 1 — noch können Wendungen wie Lucn. Asin. 39: *τὸν θεὸν .... τῇ οἰκίᾳ ὑπεδέξατο* verglichen werden [Winer], wo der Dat. nicht auf die Frage wohin, sondern ebenfalls instrumental steht, vgl. *δόμοις, οἴκῳ τινὰ δέχεσθαι, ὑποδέχ., κρύπτειν* u. a. bei Hom., Hrdt., Plat., Tragikern) Act. 5, 31. Eph. 1, 20; und zwar ist diese Erhöhung eine Erhöhung auf den Thron Gottes 1 Chron. 28, 5; 29, 23, eine Erhebung zu gleicher Ehre und Würde, vgl. Hebr. 1, 13: *πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέ ποτε Κάθου ἐκ δεξιῶν μου κτλ.* aus Ps. 110, 1, vgl. Act. 2, 34. Mtth. 22, 44 u. Parallelen. Daher der Kontrast Mtth. 26, 64: *ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ. καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυν.* Marc. 14, 62. Luc. 22, 69. Act. 7, 55. 56. Der Ausdruck unterscheidet den Stand der Erhöhung von dem der Niedrigkeit, und indem er die Teilnahme Christi an Gottes Ehre und Herrlichkeit, an Gottes Überordnung oder Weltstellung hervorhebt (vgl. Hebr. 2, 9 mit 1, 13) Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2, wird die Bedeutung Christi für uns dadurch in verstärktem Maße betont, 1 Petr. 3, 22. Röm. 8, 34. Col. 3, 1, und die gottheitliche Stellung Christi im Verhältnis zu uns ausgesagt. Richtig sagt daher Athan. Quaest. 45 de parabolis scripturae: *δεξιὰν δὲ τοῦ θεοῦ ὅταν ἀκούσῃς, τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τοῦ θεοῦ εἶναι νόει.* Die Rechte Gottes ist überall, wo Gott ist und sich offenbart. — In den johanneischen Schriften findet sich der Ausdruck nicht; dafür Joh. 17, 5: *δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ κτλ.* Vgl. V. 24.

Δέω, nötig sein, benötigt sein, bedürfen; zusammenhängend mit *δέω*, binden („daher die Verbindung mit dem Accus." Curtius 234). Med. für sich benötigt sein, bedürfen, begehren.

I. Akt. **1)** in persönlicher Konstruktion: bedürfen, ermangeln, z. B. Plat. Polit. 277, D: *παραδείγματος ... καὶ τὸ παράδειγμα αὐτὸ δεδέηκεν.* Gewöhnlich *πολλοῦ, ὀλίγου δέω*, es fehlt viel, ich bin weit, wenig davon entfernt, daß u. s. w. Plat. Theaet. 167, B. Plut. ad princ. inerud. 5 (782, A): *ὀλίγου δέων εἰπεῖν.* Seltener und insbesondere bei Spät. auch mit dem Accus., z. B. Plat. Mem. 71, A: *τοσοῦτον δέω ... εἰδέναι.* Plut. Mar. 5, 2: *ὀλίγον ἐδέησεν ἐκπεσεῖν.* In der bibl. Gräc. findet sich diese persönliche Konstruktion nirgend; zuweilen bei Philo. **2)** Gewöhnlich in der Prof.-Gräc. unpersönlich *δεῖ*, es ist nötig, es muß, nur einmal bei Hom. Il. 9, 337, welcher sonst stets *χρή* gebraucht, von dem sich *δεῖ* nur so unterscheidet, daß es häufiger als jenes von Schicksalsbestimmungen, im übrigen aber ebenso von der Notwendigkeit sei's der Pflicht oder der Umstände oder des Geziemens steht. Es bezeichnet stets ein Gebunden-, Gehaltensein, etwas zu thun, eine Notwendigkeit des Geschehens, nicht sowohl die persönliche Verhaftung *(ὀφείλειν)*, als vielmehr die sich geltend machende Nötigung, ein unausweichliches, sich aufdrängendes oder aufgedrängtes Müssen, woraus sich die auch anscheinend ziemlich weit auseinanderliegenden Bedeutungen

des Müssens und des Sichgeziemens erklären. Vgl. Bengel zu 1 Cor. 11, 10: ὀφείλει notat obligationem, δεῖ necessitatem; illud morale est, hoc quasi physicum, ut in vernacula: wir sollen und müssen. In der bibl. Gräc. findet es sich bei den LXX nur Jes. 30, 29; 50, 4 (הָיָה לְ), und Hiob 15, 3 (parallel ὄφελος); 19, 4. Dan. 2, 28. 29: ἃ δεῖ γενέσθαι = מָה דִּי לֶהֱוֵא, vgl. 3, 19; außerdem noch Lev. 5, 17. Ruth 4, 5. 2 Sam. 4, 10. 2 Kön. 4, 13. 14. Esth. 1, 15; wenig häufiger in den Apokr., verhältnismäßig oft dagegen im N. T., wo außer δεῖ noch die Formen δέῃ Mtth. 26, 35. Marc. 14, 31. δεῖν Luc. 18, 1. Act. 25, 24; 26, 9. ἔδει Mtth. 18, 33; 25, 27. Joh. 4, 4, öfter bei Luc., Act., Hebr.; δέον Act. 19, 36. 1 Petr. 1, 6 (τὰ μὴ δέοντα 1 Tim. 5, 13). Es steht gewöhnlich mit Accus. c. Infin., auch mit bloßem Infin.; bei Paulus ὃ δεῖ Röm. 8, 26; 12, 3; ἣν ἔδει Röm. 1, 27. Die Konstruktion mit dem Genet. der Sache, sowie mit dem Dat. der Person findet sich nicht. Es steht **a)** entsprechend dem namentlich bei Herodot vertretenen Gebrauch von Schicksalsbestimmungen (8, 53, 1: ἔδεε γὰρ κατὰ τὸ θεοπρόπιον πᾶσαν τὴν Ἀττικὴν τὴν ἐν τῇ ἠπείρῳ γενέσθαι ὑπὸ Πέρσῃσι. Ohne solchen Zusatz 2, 161, 1; 4, 79, 1; 5, 33 u. 92, 7; 6, 64; 9, 109, 1; auch bei Spät.; z. B. Arr. An. 2, 3, 6) namentlich von heilsgeschichtlichem Geschehen, von dem, was nach göttlichem Ratschluß bezw. nach dem Wort der Schrift, der Weissagung geschehen muß (vgl. ἵνα πληρωθῇ). Luc. 22, 37: τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι. 24, 44: δεῖ πληρωθῆναι πάντα. Act. 1, 16: ἔδει πληρωθῆναι τὴν γρ. So Mtth. 16, 21; 17, 10; 24, 6; 26, 54. Marc. 8, 31; 9, 11; 13, 7. 10. Luc. 9, 22; 17, 25; 21, 9; 22, 7; 24, 7. 26. 46 Rec. Joh. 3, 14; 12, 34; 20, 9. Act. 9, 16; 17, 3. Apok. 1, 1; 4, 1. Ebenso von göttlicher Ordnung oder Bestimmung, Regel, die innegehalten oder ausgeführt wird oder werden muß, Marc. 13, 10. Luc. 4, 43. Joh. 10, 16. Act. 3, 21; 4, 12; 9, 16; 14, 22; 19, 21. 23; 27, 24. 1 Cor. 15, 25. 53. 2 Cor. 5, 10. Apok. 10, 11; 11, 5; 13, 10; 17, 10. **b)** von dem, was Zeit und Umstände erfordern oder mit sich bringen, Mtth. 26, 35. Marc. 14, 31. Luc. 12, 12; 13, 33; 19, 5. Joh. 4, 4. Act. 19, 36; 27, 21. 26. 2 Cor. 11, 30; 12, 1. Eph. 6, 20. Col. 4, 4. Hebr. 9, 26. 1 Petr. 1, 6. **c)** was Pflicht ist, oder was Amt und Beruf mit sich bringen, Mtth. 25, 27. Luc. 2, 49; 11, 42. Joh. 3, 7. 30; 9, 4; 10, 16. Act. 5, 29; 9, 6; 16, 30; 20, 35. 1 Thess. 4, 1. 2 Thess. 3, 7. 1 Tim. 3, 2. 7. 15. 2 Tim. 2, 24. Tit. 1, 7. 11. Hebr. 2, 1; 11, 6. 2 Petr. 3, 11. **d)** was sich gehört, sich geziemt, Mtth. 18, 33; 23, 23. Marc. 13, 14. Luc. 11, 42; 13, 14. 16; 15, 32. Joh. 4, 20. 24. Act. 1, 21; 15, 5; 19, 36; 21, 22; 24, 19; 25, 10. Röm. 1, 27; 8, 26; 12, 3. 1 Cor. 8, 2. 2 Cor. 2, 3. Col. 4, 6. 1 Tim. 5, 13. 2 Tim. 2, 6.

II. δέομαι, nicht als Pass., sondern als Med. anzusehen = für sich benötigt sein, entbehren, bedürfen, begehren. Das Fut. δεήσομαι findet sich nicht in der bibl. Gräc., statt dessen nur das der späteren Gräc. angehörige δεηθήσομαι Hiob 5, 8; 9, 15; Aor. ἐδεήθην, Perf. δεδέημαι 1 Kön. 8, 60. Diese Bildung der Tempora scheint die Grundlage zu sein für die von Lchm. Luc. 8, 38 aufgenommene Form ἐδέετο statt ἐδέετο, welche sich handschriftlich auch noch Hiob 19, 16 findet, att. ἐδεῖτο Gen. 25, 21, cf. Lobeck, Phryn. 220. Buttmann, S. 48. **a)** bedürfen; in dieser Bedeutung weder bei den LXX (über Ps. 22, 25 s. u. δέησις; höchstens könnte Deut. 15, 11 Alex.: ἀνοίξεις τὰς χεῖράς σου ... τῷ πένητι καὶ τῷ δεομένῳ, = אֶבְיוֹן hierher gerechnet werden, jedoch vgl. δέησις πτωχοῦ, πενήτων Ps. 9, 12; 22, 25. Sir. 21, 5), noch in den Apokr., auch nicht an den von Wahl angeführten Stellen Sir. 30, 30. Sap. 16, 25. 4 Mcc. 2, 8 (wogegen z. B. προσδέομαι sich in der

Bedeutung dazu bedürfen und nur einmal in der Bedeutung dazu bitten findet). Es wird damit zusammenhängen, daß die Derivata *δέησις*, *δέημα*, *δεητικός* auch in der Prof.-Gräc. nur der Bedeutung bitten entsprechen. **b)** verlangen, bitten, im biblischen Sprachgebrauch fast nur vom Gebet, resp. Bittgebet. Im N. T. außer Act. 8, 34; 21, 39; 26, 3 nur von den an Christus sich richtenden Bitten und vom Gebet. Formal bietet der biblische Sprachgebrauch keine Besonderheiten dar. **1)** bitten, begehren; mit dem Genet. der Person und folgendem Infin. Luc. 8, 38; 9, 38; vgl. Act. 26, 3. 2 Cor. 10, 2; mit folgendem Accus. 2 Cor. 8, 4; *ὅπως* Mtth. 9, 38. Luc. 10, 2, vgl. Act. 8, 24; *ἵνα* Luc. 9, 40, vgl. 21, 36; 22, 32; — *μή* Luc. 8, 28. Die Bitte in direkter Rede angeschlossen Act. 8, 34; 21, 39, vgl. 2 Cor. 5, 20. Gal. 4, 12. — Zu Act. 8, 24: *δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὅπως κτλ.*, vgl. Ps. 64, 1; 30, 9; Jes. 37, 4, wo ebenfalls *δέομαι πρός τινα* sich findet; 1 Kön. 8, 60: *δεδέημαι ἐνώπιον κυρίου*. Ferner Sir. 51, 13: *δ. ὑπέρ τινος*. Gen. 25, 21. Jes. 37, 4. Luc. 22, 32: *περί τινος*. — Ohne Angabe der Person Luc. 21, 36; 22, 32. Act. 4, 31. (Act. 26, 3 Lchm. Tdf. Tr. W.). Röm. 1, 10. 2 Cor. 5, 20; 10, 2. 1 Thess. 3, 10. Bemerkenswert sind noch die Verbindungen 1 Thess. 3, 10: *δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον*. Röm. 1, 10: *δεόμενος εἴ πως κτλ.*, vgl. Act. 8, 22: *δεήθητε τοῦ θεοῦ εἰ ἄρα*. — **2)** Ohne Angabe der Person = beten Luc. 21, 36; 22, 32. Act. 4, 31. Röm. 1, 20. 1 Thess. 3, 10 (vgl. Mtth. 9, 38. Luc. 10, 2: *δ. τοῦ κυρίου*. Act. 8, 22; 10, 2: *τ. θεοῦ*. 8, 24: *πρὸς τὸν κύριον*). Verbunden mit *προσευχή* Ps. 64, 2: *εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου ἐν τῷ δέεσθαί με πρός σε*. Röm. 1, 10 u. ö. *Προσευχή* ist der Gattungsbegriff. Über den Unterschied der betr. Synonyma s. *αἰτέω*. — LXX ständig für חנן Hithp. und חלה Pi., vereinzelt auch für אָהָה, דרשׁ, שׂוח Hiph., נפל Hithp., תְּפִלָּה, נָשָׂא, עתר, שׁוע.

Δέησις, *εως*, *ἡ*, scheint in der Bedeutung Bedürfnis in der Prof.-Gräc. gar nicht vorzukommen; an der dafür angeführten Stelle Plat. Eryx. 405 ist es verbunden mit *ἐπιθυμία* = Verlangen, *ἐν ἐπιθυμίᾳ καὶ δεήσει, ἐν ἐπιθυμίαις καὶ δεήσεσιν εἶναι*. Demgemäß ist es auch wahrscheinlich, daß es Ps. 22, 25 in dieser Bedeutung steht: *οὐκ ἐξουδένωσεν οὐδὲ προσώχθισε τῇ δεήσει τοῦ πτωχοῦ, οὐδὲ ἀπέστρεψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπ' ἐμοῦ καὶ ἐν τῷ κεκραγέναι με πρὸς αὐτὸν εἰσήκουσέ μου*. = עֱנוּת; es ist wohl kaum als ein Mißverstand des hebr. Wortes seitens der LXX anzusehen (so gewöhnlich), sondern nur eine durch das griech. Wort nahegelegte Umbiegung oder Besonderung der Vorstellung von dem Elend zu der des Verlangens, der Bitte (nicht Geschrei, Del. u. a.), vgl. Aristot. Rhet. 2, 7: *δεήσεις εἰσὶν αἱ ὀρέξεις, καὶ τούτων μάλιστα αἱ μετὰ λύπης τοῦ μὴ γιγνομένου*. Außer der angeführten Stelle bei Plat. kommt *δέησις* sonst nur in der Bedeutung Bitte vor, vgl. Aristot. Pol. 1, 9: *κατὰ τὰς δεήσεις ἀναγκαῖον ποιεῖσθαι τὰς μεταδόσεις* und es bezeichnet nicht bloß die Bitte des Bedürfnisses, sondern stärker noch der Entbehrung, des Mangels. Bei den LXX ständig = תְּחִנָּה, תַּחֲנוּנִים, sowie רִנָּה vom Klagen, ferner neben *εὐχή*, *προσευχή* = תְּפִלָּה, und vereinzelt = צְעָקָה, שֶׁוַע, שַׁוְעָה, שִׂיחַ u. a. Auch in den Apokr. nur in dieser Bedeutung, denn Sir. 38, 34: *ἡ δέησις αὐτῶν ἐν ἐργασίᾳ τέχνης* heißt nicht: „ihr Bedarf geht nicht über den Erwerb ihrer Kunst hinaus“ (Wahl), sondern „ihr Gebet beschränkt sich auf die Betreibung ihres Gewerbes“ (vgl. Fritzsche z. d. St.). Überall im A. T. wie in den Apokr. nur = Gebet.

Ebenso auch im N. T. nur vom Gebet, und zwar verbunden mit *προσευχή* Act. 1, 14 Rec.; Eph. 6, 18. Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1; 5, 1, vgl. 2 Chron. 6, 19.

Ps. 6, 9; 16, 1; 55, 1. 2; 64, 1; 86, 6. Jer. 11, 14. Dan. 9, 3. 1 Mcc. 7, 37. Sir. 32, 20. 21 u. ö.; ferner mit *αἴτημα* Phil. 4, 6, *ἱκετηρία* (das Flehen des Schutz und Hilfe Suchenden) Hebr. 5, 7, vgl. Hiob 40, 22. Es bezeichnet *δέησις* nicht lediglich eine Art des Gebetes, das Bittgebet, sondern unter den verschiedenen Synonymen ist es dasjenige, welches am nächsten mit *ἱκετηρία* verwandt ist, und bezeichnet psychologisch das Gebet des dringenden Bedürfnisses, daher z. B. auch gebraucht, wo Klage und Leiden sich im Gebete äußern, vgl. *ἐκχέειν τὴν δέησιν* Ps. 102, 1; 142, 3. Hiob 36, 19: *δέησις ἀδυνάτων ἐν ἀνάγκῃ ὄντων*. Bar. 4, 20: *ἐξεδυσάμην τὴν στολὴν τῆς εἰρήνης, ἐνεδυσάμην δὲ σάκκον τῆς δεήσεώς μου*. Sir. 32, 16: *δέησιν ἠδικημένου εἰσακούσεται*. V. 20: *ἡ δέησις αὐτοῦ ἕως νεφελῶν συνάψει*. Vgl. V. 17—19. Plut. Perikl. 33, 5: *δάκρυα καὶ δεήσεις*. Daher Hebr. 5, 7: *δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας . . . μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας*. Das Gebet, welches als an Gott sich richtend *προσευχή* ist, wird als Gebet des an und für sich bedürftigen, auf Gottes Hilfe angewiesenen Menschen zur *δέησις*, zum Bitten und Flehen. Ungenügend für den biblischen Sprachgebrauch, in welchem *δέησις* außer 1 Mcc. 11, 49 nur vom Gebet, ist die Unterscheidung, daß *προσευχή* res sacra, *δέησις* tum in sacra, tum in profana re usurpatur, Fritzsche zu Röm. 10, 1; vgl. Trench. Ebenso wenig trifft es den ganzen Sachverhalt, wenn Calvin *πρ.* u. *δέησ.* wie genus u. species unterscheidet, und auch die Beschränkung der *δέησις* auf imploratio gratiae in necessitate quadam speciali bei Bengel zu 1 Tim. 2, 1 ist nicht unbedingt gültig. *Δέησις* ist imploratio auch ohne necessitas specialis. Vgl. Luc. 2, 37: *νηστείας καὶ δεήσεσι λατρεύουσα*. 5, 33: *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσι πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται, — — οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσι καὶ πίνουσιν*. Eph. 6, 18: *διὰ δεήσεως προσεύχεσθαι ἐν παντὶ καιρῷ κτλ.* Ferner vgl. Jac. 5, 16 mit V. 17. Hebr. 5, 7: *δεήσεις προσφέρειν*. Außer a. a. OO. Luc. 1, 13. 2 Cor. 1, 11. Phil. 1, 19. 2 Tim. 1, 3. 1 Petr. 3, 12; — *δέησ. ὑπέρ τινος* Röm. 10, 1. 2 Cor. 9, 14. Phil. 1, 4. 1 Tim. 2, 1; *περί τινος* Eph. 6, 18; *δεήσεις ποιεῖσθαι* Luc. 5, 33. Phil. 1, 4. 1 Tim. 2, 1; *προσφέρειν* Hebr. 5, 7.

Προσδέομαι, **a)** hinzubedürfen zur Ergänzug oder Unterstützung, gewöhnlich mit dem Gen.; vgl. *προσδεῖ* es ist noch dazu nötig, Dem. Ol. 1, 19. Plat. Phil. 64, B. *προσδεῖσθαι* mehrfach bei Plat., z. B. Phileb. 20, E: *δεῖ γὰρ εἴπερ πότερον αὐτῶν ἐστὶ τἀγαθόν, μηδὲν μηδενὸς προσδεῖσθαι*. Suid.: *προσδεῖσθαι καὶ ἐνδεῖσθαι διαφέρει· τὸ μὲν γὰρ δηλοῖ ὀλίγων τινῶν κτῆσιν, τὸ δὲ παντελῆ ἀπορίαν τοῦ ὅλου δηλοῖ*. Oft bei Xen., nicht bei Dem., mehrfach bei Plat., Aristot., Pol., Plut. Bei Aristoteles Gegensatz zu *αὐταρκεῖν*. Das Moment des Hinzukommens kann zwar in den Hintergrund treten, bleibt aber nie ganz außer Betracht, vgl. Pol. 6, 13, 6: *εἴ τις ἰδιώτης ἢ πόλις τῶν κατὰ τὴν Ἰταλίαν διαλύσεως ἢ ἐπιτιμήσεως ἢ βοηθείας ἢ φυλακῆς προσδεῖται*, nämlich wenn sie nicht allein fertig werden können. So auch in der einzigen Stelle der LXX Prov. 12, 9: *τιμὴν ἑαυτῷ περιτιθεὶς καὶ προσδεόμενος ἄρτου*, חֲסַר, = „und hat nicht genug Brot". Ebenso Sir. 4, 3; 11, 12, vgl. *ἀπροσδεής* 1 Mcc. 12, 9. Im N. T. Act. 17, 25: *οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος* im strengen Sinne. Es ist ein aus der griechischen Philosophie entlehnter Ausdruck für die Ps. 50, 9 ff. Jes. 40, 13 ff. u. a. ausgesprochene Wahrheit, vgl. Plat. Tim. 34, B: *δι' ἀρετὴν αὐτὸν (θεὸν) αὐτῷ δυνάμενον ξυγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὐτῷ*. Aristot. Eth. Eud. 7, 12: *ὁ μετ' ἀρετῆς εὐδαίμων . . . . ἱκανὸς αὐτῷ συνεῖναι· μάλιστα δὲ τοῦτο φανερὸν ἐπὶ θεοῦ· δῆλον γὰρ ὡς οὐθενὸς προσδεόμενος οὐδὲ

φίλου δεήσεται. Metaph. 4, 9: *οὐδὲ προσδεῖται οὐθενὸς τὸ τέλειον.* Eth. Nikom. 9, 8. Von da übergegangen in die alexandrinisch-jüdische Philosophie, jedoch sogar bei Philo (gegen Dähne jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, S. 120 ff.) mehr der konkreten biblischen Vorstellung entsprechend, als in diesem abstrakten Sinne, z. B. Philo de opif. m. 10, 22: *μηδενὸς προσδεόμενος ἄλλου· πάντα γὰρ θεῷ δυνατά.* ibid. 3, 13, cf. *ἀπροσδεής* als Epitheton Gottes 2 Mcc. 14, 35. 3 Mcc. 2, 9: *ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον εἰς ὄνομά σου τῷ τῶν ἁπάντων ἀπροσδεεῖ.* Jos. Ant. 8, 4, 3: *ἀπροσδεὲς γὰρ τὸ θεῖον ἁπάντων* begründet es den Gedanken, daß es unmöglich sei, Gott seine Wohlthaten zu vergelten. Aristeas, p. 122 ed. Hawerk. ist mehr im Sinne der griech. Philosophie gedacht: *ὁ θεὸς ἀπροσδεής ἐστι καὶ ἐπιεικής* — zur Begründung der Pflicht eines Königs, seiner selbst Herr zu sein und nichts zu bedürfen; jedoch weist das *ἐπιεικής* auf den biblischen Gedanken zurück. So steht es denn auch Act. 17, 25 im Sinne von Ps. 50, 9 ff.; der Genet. *τινός* ist Neutrum, nicht Maskulinum. Vgl. Clem. Rom. ad. Cor. 1, 52: *ἀπροσδεής, ἀδελφοί, ὁ δεσπότης ὑπάρχει τῶν ἁπάντων, οὐδὲν οὐδενὸς χρήζει εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ.* Andere Stellen s. bei Wetstein. — **b)** In der Bedeutung noch dazu **bitten** findet sich das Wort Sir. 13, 3.

Δέχομαι, *δέξομαι, ἐδεξάμην, δέδεγμαι.* Das pass. Fut. *δεχθήσομαι* s. unter d; = an sich nehmen, Gen. 4, 11, syn. *λαμβάνειν*, womit es zuweilen der Verstärkung halber verbunden erscheint. Ammon. p. 87: *λαβεῖν μέν ἐστι τὸ κείμενόν τι ἀνελέσθαι, δέξασθαι δὲ τὸ δεδόμενον ἐκ χειρός.* Vgl. Gen. 33, 10. Ex. 29, 25; 32, 4. Jes. 40, 2. Hiob 2, 10. Freilich genügt dieser Unterschied nicht völlig, vgl. Xen. An. 4, 5, 32. Dem. 19, 139: *οὐκ ἐδέξαντο οὐδ' ἔλαβον ταῦτα οἱ πρέσβεις.* Bei den LXX entspricht es teils לקח (vereinzelt קִבֵּל, נָשָׂא, הֶחֱזִיק, הֵשִׁיב), teils רצה, letzterem in dem unter d verzeichneten Sinne. **a)** **annehmen**, in Empfang nehmen, Ps. 50, 9. Jer. 25, 28. Am. 5, 11. So Luc. 2, 28; 16, 6. 7; 18, 17. Marc. 10, 15. Act. 28, 21. Eph. 6, 17; *χάριν δέχεσθαι* eine Wohlthat, Gunst annehmen, empfangen, vgl. 2 Cor. 6, 1: *τὴν χάριν τοῦ θ.* — **b)** jemanden als Gast, Bittenden, Flüchtling u. s. w. freundlich aufnehmen, Mtth. 10, 14. 40. 41. Hebr. 11, 31 u. ö. gegenüber abweisen (Sturz: „excipere, vel epulis, vel aliis amicitiam declarandi modis"). Zu Luc. 16, 9 vgl. 4 Mcc. 13, 16: *οὕτως θανόντας ἡμᾶς Ἀβρ. καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὑποδέξονται καὶ πάντες οἱ πατέρες ἐπαινέσουσι,* sowie den Ausdruck *κόλπος Ἀβρ.* Luc. 16, 22. 23. In der Prof.-Gräc. z. B. vom Hades, der die Toten aufnimmt, wie Soph. Trach. 1085: *ὦναξ Ἀΐδη, δέξαι μ'.* Hiernach möchte am besten Act 3, 21: *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι κτλ.* nicht *ὅν*, sondern *οὐρανόν* als Subj. Accus. genommen werden, wodurch auch das Verhältnis zu V. 20 präziser wird, vgl. V. 15. Act. 7, 59. Ebenso wird es im feindlichen Sinne gebraucht, den Kampf mit jemanden bestehen, wie im deutschen: jemanden auf sich nehmen, vgl. Thuc. 4, 43, 2: *ἐδέξαντο τοὺς Κορινθίους καὶ ἐώσαντο μόλις.* So nirgend in der bibl. Gräc. — **c)** **annehmen, zulassen, billigen**, gelten lassen (eine Rede, ein Wort u. s. w.), Anerkennung zuteil werden lassen, Beifall geben; vgl. Xen. An. 1, 8, 17: *ὁ δὲ Κῦρος ἀκούσας, Ἀλλὰ δέχομαί τε, ἔφη, καὶ τοῦτο ἔστω.* Thuc. 4, 16, 1: *τὸν λόγον* 6, 10, 2: *οἳ οὐδὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν ἐδέξαντο.* So namentlich mit dem Obj. *λόγον, ἐντολήν* Prov. 1, 3; 2, 1; 4, 10; 10, 8. Jer. 9, 19; *παιδείαν* Jer. 2, 30; 5, 3; 7, 27; 17, 23; 25, 28. Zeph. 3, 2. 7, vgl. *γνῶσιν* Prov. 21, 11, und das absolute *δέχεσθαι* in demselben Sinne Prov. 9, 9. Daran schließt sich Mtth. 11, 14: *εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας.* 1 Cor. 2, 14: *ψυχικὸς ἄνθρ. οὐ δέχεται*

τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ϑ., μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν. 2 Cor. 8, 17. In dieser Bedeutung dient δέχ. dazu, die Anerkennung der evangelischen Verkündigung und das Sichbestimmenlassen durch dieselbe zu bezeichnen; so δέχεσθαι τὸν λόγον τοῦ ϑ., τὸν λόγον, τὸ εὐαγγ. Act. 8, 14; 11, 1. 1 Thess. 2, 13. Luc. 8, 13. Act. 17, 11. 2 Cor. 11, 4. 1 Thess. 1, 6. 2 Thess. 2, 10. Jac. 1, 21. Vgl. ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον Act. 2, 41 = Glauben schenken; ἀποδοχή 1 Tim. 1, 15; 4, 9; häufig in der Prof.-Gräc. in ähnlichen Verbindungen, z. B. ἀποδ. διαβολάς, μῦθον. Es besagt, daß eine Entscheidung des Willens für das Obj. stattgefunden und derselben Folge gegeben worden ist oder wird. **d)** Entsprechend dem hebr. רצה, für welches es mit seinem Kompositum προσδέχομαι neben εὐδοκεῖν das ständige Wort ist (vereinzelt παραδέχεσθαι, ϑέλειν, ἀγαπᾶν) wird es bei den LXX von der göttlichen Anerkennung und gnädigen Aufnahme gebraucht, welche das den Erfordernissen entsprechende Opfer findet Lev. 7, 18 (8); 19, 7; 22, 23. 25. 27. Deut. 33, 11. Mit persönlichem Obj. Sir. 32, (35), 20, jedoch ebenfalls rücksichtlich des Opfers, vgl. V. 15. Eigentümlich ist das nur bei dieser Verwendung des Wortes sich findende Futur. Pass. δεχϑήσομαι, entsprechend dem in der Prof.-Gräc. bei den Kompositen zuweilen gebrauchten pass. Aor. ἀπεδέχϑην, εἰσεδέχϑην, κατεδέχϑην, einmal Fut. καταδεχϑήσομαι Dio Cass. 40, 40; s. Kühner § 343; I, S. 797. Daran schließt sich dann das, wie es scheint, von den LXX gebildete δεκτός, εὐπρόσδεκτος, ἀπόδεκτος. Bemerkenswert ist, daß von προσδέχεσθαι = רצה sich das pass. Fut. resp. der pass. Aor. nicht finden.

Δεκτός, ή όν, (δεκτή Lev. 19, 5. Prov. 10, 25; 14, 9; 15, 8. Jes. 56, 7; 58, 5. Sir. 32, 7. Phil. 4, 18), Adj. Verb. von δέχομαι, an die pass. Formen desselben anschließend; nicht in der Prof.-Gräc., der jedoch δεκτέος in den Kompositis nicht fremd ist, vgl. ἀποδεκτέον bei Plat.; auch δεκτός findet sich bei einigen Kompositis, aber nur spät und sehr selten, z. B. ἀπόδεκτος, παράδεκτος. Es scheint in den hellenistischen Kreisen gebildet zu sein, findet sich jedoch nur bei den LXX, nicht bei Philo und Jos. Seine Bedeutung ist die des Partic. Perf. Pass., und entspricht der Verwendung von δέχομαι = רצה (s. o.), δεκτός = רְצוּי Deut. 33, 24; נִרְצָה Lev. . 4, sonst = רָצוֹן (welches zweimal = πρόσδεκτος, sonst noch εὐδοκία u. ϑέλημα, ἔλ[ε]ος), = was Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, Objekt der göttlichen [E]rwählung ist, was von Gott erwählt ist. (Nur Deut. 33, 24. Prov. 14, [3]5 in anderer Beziehung.) Nur in der Bedeutung des Part. Perf. Pass. erklärt sich [da]s eigentümliche δεκτός τινος Lev. 19, 5, δεκτόν τινι in demselben Sinne Ex. 28, [3]8. Lev. 22, 19. 20. 29; 23, 11. Prov. 11, 1, während in Deut. u. Prov. der [D]at. den δεχόμενος bezeichnet Deut. 33, 16. 24. Prov. 11, 1; 14, 35; 16, 14. [D]iese Bedeutung wird sowohl durch das hebr. als durch den Gegensatz zu βδέλυγμα [Pr]ov. 11, 1: 12, 22; 15, 8 bestätigt, vgl. auch die Wiedergabe von Prov. 10, 24: [...]. תַּאֲוַת צַדִּיקִים durch ἐπιϑυμία δικαίου δεκτή, ferner Deut. 33, 16; δεκτός ist [nic]ht was angenommen werden kann, sondern was erwählt ist, vgl. καιρὸς δεκτός [Je]s. 49, 8 (parallel ἡμέρα σωτηρίας); ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός Jes. 61, 2 die Zeit, [wel]che Gott erwählt hat, um seine erwählende und rettende Liebe zu offenbaren, vgl. [Je]s. 58, 5: νηστεία καὶ ἡμέρα δεκτὴ τῷ κυρίῳ, parallel ἐξελεξάμην. Insbeson[der]e wird das Opfer als δεκτόν bezeichnet, aber nicht, um es von demjenigen Opfer [zu] unterscheiden, welches nicht angenommen wird, — diese Rücksicht geht höchstens neben[her], vgl. Lev. 19, 7: ἄϑυτόν ἐστι, οὐ δεχϑήσεται, wo es sich nicht um Annehmbares, [son]dern um Opferbares und Nichtopferbares handelt, vgl. Lev. 7, 18; 22, 23. 25. [Ma]l. 6, 20. Vielmehr ist es Prädikat des Opfers, sofern dasselbe als solches Objekt

göttlicher Erwählung ist, Mal. 2, 13: *λαβεῖν δεκτὸν ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν* parallel *ἐπιβλέψαι εἰς θυσίαν*, Lev. 1, 3. 4; 19, 5; 22, 19. 20 (vgl. V. 21. 29 *εἴσδεκτον*); 23, 11. Jes. 56, 7; 60, 7. Auch Prov. 14, 9 steht es mit Rücksicht auf das Opfer, vgl. V. 8. Sir. 32, 7. Vom Gebet Prov. 10, 25; 15, 8. Hiob 33, 26. In anderen Verbindungen nur Prov. 11, 1; 12, 22, vgl. Sir. 2, 5; 3, 17 wie Prov. 12, 22 von Menschen, die bei Gott in Gnaden; von menschlichem Wohlgefallen nur Deut. 33, 23. 24. Prov. 14, 35; 16. 14.

Im N. T. Luc. 4, 19 aus Jes. 61, 2: *ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός*. 2 Cor. 6, 2: *καιρὸς δεκτός* aus Jes. 49, 8. Sonst nur noch Phil. 4, 18: *θυσία δεκτή*, und Act. 10, 35 wie Prov. 12, 22. Sir. 2, 5; 3, 17 von Menschen, sowie endlich Luc. 4, 24: *οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ* von menschlicher Anerkennung. Sonst noch *πρόσδεκτος* u. *εὐπρόσδεκτος*, jenes nur an wenigen Stellen des A. T. Vgl. *εὐάρεστος* S. 172 f.

Δοχή, *ἡ*, Aufnahme, Bewirtung, Gastmahl; sehr selten in der Prof.-Gräc. Plut. Mor. 1102 ist der vorliegende Text unverständlich; außerdem wird für diese Bedeutung nur Athen. 8, 348, F: angeführt. (Einmal bei Plat. Tim. 71, C = Gefäß.) LXX = מִשְׁתֶּה Gen. 21, 8; 26, 30. Esth. 1, 3; 5, 4. 5. 8. 12. 14, sonst = *πότος*. Apokr. 1 Esr. 3, 1. Im N. T. Luc. 5, 29; 14, 13.

Ἀναδέχομαι, übernehmen, aufnehmen, auf sich nehmen, eine Last, Arbeit u. s. w. 2 Mcc. 6, 19: *τὸν μετ' εὐκλείας θάνατον μᾶλλον ἢ τὸν μετὰ μύσους βίον ἀναδεξάμενος*. Danach ist auch Hebr. 11, 17 zu verstehen: *ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος* = der die Verheißungen übernommen, aufgenommen, nicht bloß überkommen, empfangen hatte; es liegt in *ἀναδέχομαι* das Verhalten der Ergreifung des dargebotenen oder sich darbietenden, womit das Verhalten Abrahams in der Opferung Isaaks in Widerspruch zu stehen scheint. Plut. Cic. 43, 6 von der Übernahme einer Erbschaft *ἄχρι οὗ Καῖσαρ ὁ νέος ... παραγενόμενος τόν τε κλῆρον ἀνεδέξατο τοῦ Καίσαρος ἐκείνου*. Eur. Iph. Taur. 818: *καὶ λοῦτρ' ἐς Αὖλιν μητρὸς ἀνεδέξω πάρα;* Au = etwas zu thun übernehmen, mit folgendem Infin. 2 Mcc. 8, 38. Mit persönlichem Obj. *τινὰ* = jemand übernehmen, sich für ihn verbürgen, *τινός τινι*. So nicht in der bibl. Gräc., vgl. *ἐκδέχομαι*. — Act. 28, 27: *ἀναδεξάμενος ἡμᾶς ... φιλοφρόνως ἐξένισε* steht es ungewöhnlich statt des sonst gebrauchten *ὑποδέχ.* = gastlich aufnehmen vgl. Ael. Var. hist. 4, 9: *ὑπεδέξατο αὐτοὺς εὖ μάλα φιλοφρόνως*. Plut. Cat. mi 51, 1: *ἀναδ. τὸ ἄγος εἰς τὴν πόλιν* kann nicht wohl verglichen werden. — Ni bei den LXX.

Ἀποδέχομαι, mit dem pass. Aor. *ἀπεδέχθην* 2 Mcc. 3, 9; 4, 22. Act. 15, (wo Lchm. Tdf.[8] Tr. W. *παρεδέχθησαν*) und den Verbaladj. *ἀποδεκτός* u. *ἀποδεκτέ* = annehmen, hinnehmen, eigentlich woher annehmen, aufnehmen; jedoch bri es die Grundbedeutung von *δέχ.* mit sich, daß die Präposition nur zur Verstärkung Begriffes dient. **a)** *τινά*, jemanden aufnehmen, 2 Mcc. 3, 9; 4, 22. Pol. 22, 24, so jedoch seltener. In der Regel bezeichnet es **b)** ein mehr geistiges Verhalten; i zu jemand nicht abweisend, sondern annehmend bzw. anerkennend verhalten, sprechend dem vorwiegenden Gebrauch des Wortes von der Anerkennung, Gutheißu Billigung eines Wortes, einer Lehre u. s. w. Vgl. Plat. Prot. 323, C: *πάντ' ἄν ἀποδέχονται περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς ξύμβουλον*. Xen. Mem. 4, 1, 1: *οὐ μ ὠφέλει τοὺς εἰωθότας τε αὐτῷ συνεῖναι καὶ ἀποδεχομένους ἐκεῖνον*, Sturz: qui

quuntur illius disciplinam. 4 Mcc. 3, 20: τὴν πολιτείαν αὐτῶν. Dieses Verhalten zu einer Person in verschiedenen Formen bezeichnet es 2 Mcc. 3, 35; 13, 24 = freundlich behandeln. Luc. 8, 40: ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος, ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτὸν = bewillkommnen. Ebenso Act. 15, 4; 21, 17. — Act. 9, 11: οἱ δὲ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ καὶ ἀποδεξάμενος ἐλάλει αὐτούς = freundlich annehmen, nicht zurückweisen, vgl. Act. 28, 30; 18, 27 = mit Anerkennung aufnehmen. 1 Mcc. 9, 71. 3 Mcc. 3, 17. Mit sachlichem Obj. = anerkennen, Plut. de poet. aud. 3 (p. 18, B): μήτε ἀποδέχεσθαι ὡς ἀληθὲς μήτε δοκιμάζειν ὡς καλόν. So Act. 24, 3: ἀποδεχόμεθα μετὰ πάσης εὐχαριστίας. (Cf. Phil. Leg. ad Caj. 2, 589, 37: τῆς προνοίας ὑμᾶς ἀποδέξεται, in der Prof.-Gräc. gewöhnlich mit Genet. der Person und Accus. der Sache.) Act. 2, 41: τὸν λόγον, dem Worte beistimmen, bei sich Eingang verstatten. Plat. Theaet. 162, E: ἃ ἂν οἱ πολλοὶ ἀποδέχοιντο ἀκούοντες, λέγετε ταῦτα. Phaed. 91, E. Pol. 25, 7, 2: διὰ τὸ δοκεῖν τὴν δωρεὰν ἀξίαν εἶναι χάριτος ἀσμένως ἀπεδέξαντο τὴν ἐπαγγελίαν. Abgeschwächt = vernehmen, wie zuweilen bei Plat. Xen. Polyb., in der bibl. Gräc. nur 3 Mcc. 5, 27. — Eigentümlich und ohne bekannte Analogie ist Tob. 7, 17: ἀπεδέξατο τὰ δάκρυα τῆς θυγατρὸς αὐτῆς, sie nahm die Thränen ihrer Tochter freundlich auf. — Im N. T. nur bei Luc. Nicht bei den LXX.

Ἀποδοχή, ἡ, fast nur in der späteren Gräc.; = Anerkennung, Billigung, und zwar willige Anerkennung, z. B. Pol. 1, 1, 5: πῶς ὁ συνεχὴς λόγος ἀποδοχῆς τυγχάνει παρὰ τοῖς ἀκούουσιν, vorher: παραδοχῆς ἀξιωθῆναι καὶ πίστεως. 2, 56, 1 von einem Historiker: παρ' ἐνίοις ἀποδοχῆς ἀξιοῦται. Polyb. verbindet es öfter mit πίστις, z. B. 1, 43, 4; 6, 2, 13. Dem entspricht 1 Tim. 1, 15 u. 4, 9: πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, vgl. Pol. 8, 13, 2.

Ἀποδεκτός, ή, όν, resp. ἀπόδεκτος, s. unter b. **a)** was Zustimmung, Anerkennung verdient, Plut. adv. Stoic. 6 (1061, A): ποῦ γὰρ αἱρετὸν ἢ πῶς ἀποδεκτὸν ὃ μὴ ἐπαινεῖν μήτε θαυμάζειν ἄξιόν ἐστιν; Sonst kommt diese Form nur selten und nur in der späteren Gräc. vor; öfter dagegen bei Plat. die Form auf τέος, z. B. Legg. 2, 668, A: τοῦτον ἀποδεκτέον τὸν λόγον. **b)** Im N. T. 1 Tim. 2, 3: τοῦτο γὰρ καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ. 5, 4: τοῦτο γάρ ἐστιν ἀπόδ. ἐνώπ. τ. θ., also im wesentlichen s. v. a. δεκτός, εὐπρόσδεκτος in der Bedeutung des Part. Perf. Pass. und darum hier Proparoxytonon; vgl. unter προσδέχομαι.

Διαδέχομαι, **a)** übernehmen (von einem anderen oder früheren Inhaber her), z. B. Plat. Rep. 9, 576: ἔφη διαδεξάμενος τὸν λόγον. Pol. 9, 28, 8: διεδέξατο παρ' αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν Ἀλέξανδρος. 4, 2, 7: τὴν ἐν Συρίᾳ διεδέδεκτο βασιλείαν. Xen., Diod. Sic., Dion. Hal., Jos. So an der einzigen Stelle des N. T. Act. 7, 45: ἣν (σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου) καὶ εἰσήγαγον διαδεξάμενοι οἱ πατέρες ἡμῶν. Cf. Phil. de vit. Mos. I, 2, 113, 49: παρὰ πατέρων καὶ προγόνων τὴν ζήτησιν [illegible] διαδεξάμενοι. 4 Mcc. 4, 15: διαδέχεται τὴν ἀρχὴν ὁ υἱὸς αὐτοῦ. **b)** mit persönlichem Obj. auf jemand folgen, nachfolgen, Strab., Polyb. u. a. So 2 Mcc. 9, 23. 2 Chron. 31, 12 = מִשְׁנֶה. Übertragen Sap. 7, 30: τοῦτο (sc. φῶς) διαδέχεται νύξ. Dagegen 17, 20: εἰκὼν τοῦ μέλλοντος αὐτοὺς διαδέχεσθαι σκότους [illegible] nach a zu erklären sein: ein Bild der Finsternis, welche sie übernehmen d. i. aufnehmen sollte; vgl. Hdt. 4, 1: τοὺς Σκύθας ἐξεδέξατο οὐκ ἐλάσσων πόνος. 2 Mcc. 10, 28 scheint die Lesart ἀνατολῆς διαχεομένης statt διαδεχ. vorzuziehen zu sein.

c) ablösen, bei Xen. mit Dat., später mit Accus. 2 Mcc. 4, 31 von dem Stellvertreter oder Statthalter, vgl. Esth. 10, 3: ὁ Μαρδοχαῖος διεδέχετο τὸν βασιλέα. Ebenso διάδοχος 14, 26; 4, 29. Ohne Angabe der Person Xen. An. 1, 5, 2: διαδεχόμενοι = die einander ablösen. So wohl 1 Chron. 26, 18 als Erklärungsversuch des unverstandenen Eigennamens פַּרְבָּר.

Διάδοχος, ὁ ursprünglich Adj. zweier Endungen in der Bedeutung ablösend, abwechselnd, einander folgend, dann von Hrdt. an Subst. in der Bedeutung Nachfolger in der Feldherrnwürde, dem Königtum, auch οὐσίας, οἰκίας vom Erben. So Sir. 46, 1 von Josua: διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις, und 48, 8 von Elias: ὁ χρίων προφήτας διαδόχους μετ' αὐτόν. Demgemäß Act. 24, 27 von dem Nachfolger des Felix in der Prokuratur. Die Vorstellung ist aber noch nicht so gefestigt, daß nur die Nachfolger im Amt darunter zu verstehen wären, sondern das Wort bezeichnet auch den Stellvertreter als den, der, wenn auch nur auf Zeit, im Amte nachfolgt, 2 Mcc. 4, 29: ἀπέλιπε τῆς ἀρχιερωσύνης διάδοχον Λυσίμαχον, vgl. V. 39, 43 ff.; 5, 5, sowie 4, 31: καταλιπὼν τὸν διαδεχόμενον Ἀνδρόνικον τῶν ἐν ἀξιώματι κειμένων, — also der das Amt übernimmt, Statthalter. So auch 2 Mcc. 14, 26: τὸν ἐπίβουλον τῆς βασιλείας Ἰούδαν διάδοχον ἀναδέδειχεν ἑαυτοῦ. In diesem Sinne bei Phil. Jos. 2, 58, 27: εἶτ' αὐτὸν τῆς βασιλείας καθίστησι διάδοχον, μᾶλλον δ' εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν βασιλέα, τὸ μὲν ὄνομα τῆς ἀρχῆς ὑπολειπόμενος αὐτῷ, τὸ δ' ἐν ἔργοις ἡγεμονίας ἐκστὰς ἐκείνῳ. Ibid. 64, 27: τοσαύτης ἡγεμονίας διάδοχος ἀρχὴν τὴν μετὰ βασιλέα πρώτην ἀναψάμενος. Diese Bedeutung ist nicht „ägyptischer Hoftitel", wie Deißmann, Bibelstud., S. 111 f. meint, nach welchem οἱ διάδοχοι „höhere Beamte am Ptolemäerhofe sind", denn an unseren Stellen handelt es sich immer nur um einen διάδοχος, der den König, Hohenpriester, vertritt, nicht um mehrere höhere oder höchste Beamten. Auch 2 Chron. 28, 7: ἀπέκτεινε . . . τὸν Ἐλκανὰ τὸν διάδοχον τοῦ βασιλέως = מִשְׁנֶה weist neben dem υἱὸς τοῦ βασιλέως und dem ἡγούμενος τοῦ οἴκου auf ein Amt der Vertretung des Königs, nicht aber auf einen Titel, den einer mit mehreren teilen kann, hin. Nach 2 Chron. 26, 11: διὰ χειρὸς Ἀνανίου τοῦ διαδόχου τοῦ βασιλέως = שַׂר ist es der Oberbefehlshaber des Heeres, der so genannt wird. Der Plural findet sich nur 1 Chron. 18, 17 und könnte den ägyptischen Hoftitel der διάδοχοι aufzunehmen scheinen, wenn es nicht die υἱοὶ Δαβίδ wären, die als οἱ πρῶτοι διάδοχοι τοῦ βασιλέως bezeichnet würden, hebr. הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ.

Εἰσδέχομαι, hineinnehmen, worin aufnehmen, mit Genet., auch Accus., εἴς τι, ἔν τινι. LXX = קבץ Pi. (Kal nur Ez. 22, 19. 20), neben ἀθροίζειν, συναθρ. (auch zuweilen ἐκδέχ., συνάγειν). Ez. 22, 20 mit Angabe des wohin durch εἰς u. ἐν, Hab. 2, 5: πρός τινα, sonst meist nur mit Angabe des woher, ἐκ, Ez. 11, 17; 20, 34. 41. Sach. 10, 10. Ohne jede Näherbestimmung Jer. 23, 3. Hos. 8, 10. Mich. 4, 6. Zeph. 3, 19. 20. Sap. 10, 8, gewöhnlich von der Heimführung Israels (vgl. namentlich Mich. 4, 6. Zeph. 3, 19: τὴν ἀπωσμένην εἰσδέξομαι). Im N. T. nur 2 Cor. 6, 17: εἰσδέξομαι ὑμᾶς, vgl. das voraufgehende ἐξέλθατε; die Aufnahme ist also eine Aufnahme in das Haus Gottes als das Vaterhaus, vgl. V. 18. Der Ausdruck sieht, wie ἐξέλθατε zeigt, zurück auf die oben angeführten prophetischen Aussprüche und kombiniert Jes. 52, 11 u. Zeph. 3, 20. — Daß es nicht = annehmen, sondern aufnehmen, s. Sap. 16, 17. 2 Mcc. 4, 22. Mich. 4, 6. Zeph. 3, 19. Demgemäß wird auch Lev. 22, 19. 21 nicht das Adj. Verb. εἴσδεκτον, sondern εἰς δεκτὸ zu lesen sein.

Ἐνδέχομαι, **a)** hineinnehmen, annehmen, daher z. B. gläubig aufnehmen, billigen, genehmigen, zulassen, z. B. Plat. Tim. 69, A: *καθ' ὅσον* ... *μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται*. So Ps. 119, 122: *ἔνδεξαι τὸν δοῦλόν σου εἰς ἀγαθόν* = ערב, wo jedoch auch *ἐκδ.* gelesen wird. Namentlich **b)** unpersönlich gebraucht *ἐνδέχεται*, es läßt zu, erlaubt, d. h. es ist möglich, Thuc., Plat., Xen. u. s. w. So an den wenigen Stellen der bibl. Gräc. Luc. 13, 33: *οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερ.* Außerdem noch *τὸ ἐνδεχόμενον* 2 Mcc. 11, 18 = was möglich ist; *ἐνδεχομένως* nach Möglichkeit 2 Mcc. 13, 16.

Ἐκδέχομαι, **a)** woher an- oder aufnehmen (auch mit zurücktretender Bedeutung der Präp.), übernehmen, z. B. Hrdt. 1, 7, 2: *παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεκόμενος τὴν ἀρχήν*. 2, 166: *τὰ ἐς πόλεμον ἐπασκέουσι μόνον, παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεκόμενος*, vom Vater aufnehmend d. i. lernend. Danach ist Sir. 6, 32 zu erklären: *ἐὰν ἀγαπήσῃς ἀκούειν ἐκδέξῃ*. Vgl. 18, 14 u. 35, 14: *ἐκδ. παιδείαν*, Zucht annehmen. 3 Mcc. 3, 22: *οἱ δὲ τοὐναντίον ἐκδεχόμενοι*, sie nahmen es entgegengesetzt auf, vgl. Pol. 38, 2, 5: *βελτίον ἐκδέχ. τὸ γεγονός*, u. ö. Plut. de audit. 7 (41, B). Jes. 57, 1: *οὐδεὶς ἀνὴρ ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ*, שָׂם עַל־לֵב. Daher übernehmen s. v. a. verbürgen, Gen. 43, 9: *ἐγὼ ἐκδέχομαι αὐτόν, ἐκ χειρός μου ζήτησον αὐτόν*. 44, 32. Ps. 119, 122 = ערב, vgl. *ἀναδέχεσθαι*, doch bezeichnet dieses die Verpflichtung eines anderen übernehmen. — Auch jemanden oder etwas aufnehmen Hos. 9, 6. Mich. 2, 12. Nah. 3, 18 = קִבֵּץ (s. *εἰσδέχ.*). 3 Mcc. 5, 26. Mit sachlichem Subj. Hrdt. 4, 1, 2. Pol. 1, 65, 2: *ἐξεδέξατο πόλεμος ἐμφύλιος Ῥωμαίους*. Plut. Pomp. 35, 2: *μακρᾶς αὐτὸν ἐκδεχομένης ἀνύδρου ὁδοῦ*. Hos. 8, 7: *ἡ καταστροφὴ αὐτῶν ἐκδέξεται αὐτόν* = יִקְצְרוּ. Von hier aus erklärt sich leicht **b)** die Bedeutung erwarten (etwas Folgendes woher aufnehmen, oder als folgender), Soph. Philoct. 123: *σὺ μὲν μένων νῦν κεῖνον ἐνθάδ' ἐκδέχου*. Sonst nur in der späteren Gräc. und im ganzen nicht häufig. Pol. 3, 45, 6: *ἐξεδέχετο τοὺς ἀπολελειμμένους ἄνδρας*. 20, 4, 5: *οὐκ ἐκδεξάμενοι τὴν τούτων παρουσίαν*. Plut. Mor. 17: *τὸν τῆς νίκης καιρόν*, ibid. 24. Dies ist im N. T. die einzige Bedeutung Joh. 5, 3 Rec. Act. 17, 16. 1 Cor. 11, 33; 16, 11. Hebr. 10, 13. Jac. 5, 7. 1 Petr. 3, 20 Rec. (Lchm. Tdf. *ἀπεξεδέχετο*). Zu Hebr. 10, 13: *ἐκδεχόμενος ἕως* vgl. Dion. Hal. 6, 67: *ἐκδεχ. ἕως ἂν γένηται*.

Ἐκδοχή, *ἡ*, **a)** Übernahme, Aufnahme, Auffassung; Nachfolge. **b)** Erwartung, Hebr. 10, 28: *φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως*. So nicht in der Prof.-Gräc.

Ἀπεκδέχομαι, verstärktes *ἐκδέχ.*, vgl. *ἀπεκδύεσθαι, ἀπεκλύειν*. Es ist in der Prof.-Gräc. sehr selten und wie es scheint, nur in der Bedeutung **a)** woraus entnehmen, folgern, wofür Heliod. 2, 35; 7, 23 angeführt werden. Dagegen **b)** in der Bedeutung abwarten nur im N. T., und zwar bei Paulus als Bezeichnung der christlichen Hoffnung, sofern sie sich als geduldiges anhaltendes Abwarten des gehofften, zukünftigen Gutes bethätigt (vgl. 1 Petr. 3, 20), Röm. 8, 25: *εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*. Objekt ist Röm. 8, 23 die *υἱοθεσία*, sofern sie sich in der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* darstellen soll V. 19. Gal. 5, 5: *ἐλπίδα δικαιοσύνης*. Phil. 3, 20: *σωτῆρα κύριον Ἰν Χν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν κτλ.* 1 Cor. 1, 7. Außerdem in demselben Sinne Hebr. 9, 28: *ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*. 1 Petr. 3, 20 ist es vorzügliche Beschreibung der göttlichen Geduld: *ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία* Lchm.

Tdf. Tr. W. statt ἅπαξ ἐξεδέχετο, welches im Gegenteil eine Beschränkung der Geduld aussagen würde.

Παραδέχομαι, Aor. Pass. *παρεδέχθην* Act. 15, 4 Lchm. Tdf. Tr. W. statt Rec. *ἀπεδέχ.*, vgl. *παράδεκτος* in der Prof.-Gräc. (Julian. ep. 62), woher annehmen, übernehmen, überhaupt = annehmen, hinnehmen, **a)** mit sachlichem Obj. *κατηγορίαν* 1 Tim. 5, 19. *μαρτυρίαν* Act. 22, 18. Nicht *παραδ. ἀκοὴν, φήμην* Plat. Tim. 23, D. Legg. 4, 713, C ist zu vergleichen, wo es rein äußerlich = übernehmen, überkommen, sondern es bezeichnet die in der Annahme sich bezeugende Anerkennung, Zustimmung, = aufnehmen, z. B. vom Lernen Plut. de audit. 18 (47, E): *μόλις μὲν παραδέχεσθαι τοὺς λόγους, ἀσφαλῶς δὲ καὶ βεβαίως τηρεῖν*. 826, B: *παραδ. τὴν ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ προτροπὴν καὶ ὁρμήν*. De adulator. 34 (72, F): *παραδ. τὴν ἐπανόρθωσιν*. So *τὸν λόγον* Marc. 4, 20. Vgl. zu 1 Tim. 5, 19 die LXX Ex. 23, 1: *οὐ παραδέξῃ ἀκοὴν ματαίαν* (נשׂא). Danach ist auch Act. 16, 21: *καταγγέλλουσιν ἔθη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν*, zu erklären, wo der Unterschied von *ποιεῖν* die Bedeutung übernehmen, annehmen nicht zuläßt; es ist = lernen, wie 3 Mcc. 7, 12: *ὁ δὲ τἀληθὲς αὐτοὺς λέγειν παραδεξάμενος*. Die für letztere Stelle von Wahl und Grimm angenommene Bedeutung zugestehen hat *παραδ.* nirgend. **b)** mit persönlichem Obj. jemand aufnehmen Pol. 38, 1, 8: *παραδεδεγμένοι τὸ ἔθνος*, in amicitiam recipere. Dem. 40, 2: *εἰς ἣν (sc. οἰκίαν) οὐχ ὁ πατὴρ αὐτοὺς ἀλλ' ἐγὼ τελευτήσαντος ἐκείνου παρεδεξάμην*. So 2 Mcc. 4, 22. Hebr. 12, 6: *υἱὸν ὃν παρεδέχετο* aus Prov. 3, 12 = רצה, welches sonst = *δέχεσθαι, προσδέχεσθαι, εὐδοκεῖν*.

Προσδέχομαι, **a)** an sich nehmen, annehmen, hinnehmen Hebr. 11, 35, günstig aufnehmen; oft in der Prof.-Gräc. mit sachlichem und persönlichem Objekt; Luc. 15, 2: *ἁμαρτωλούς*, vgl. Ex. 22, 11. Ps. 6, 10. Jes. 45, 4. Sap. 19, 14. Sir. 15, 2. Röm. 16, 2. Phil. 2, 29. Schwierig ist die von Lchm. aufgenommene Lesart Hebr. 11, 13: *μὴ προσδεξάμενοι τὰς ἐπαγγελίας*, Rec. Tdf.[7]: *λαβόντες*, Tdf.[8] Tr. W.: *κομισάμενοι*, da *προσδέχ.* in solchem Zusammenhang gewöhnlich = erwarten, auf etwas warten, wie Luc. 2, 38 u. s. w. Indes wie *προσδέχεσθαι τὴν ἀπολύτρωσιν* Hebr. 11, 35 (vgl. Oecum.: *μὴ δεξάμενοι λυτρωθῆναι*) = die Befreiung annehmen, wogegen *προσδ. λύτρωσιν* Luc. 2, 38 = auf Erlösung warten, so könnte auch 11, 13 *προσδ. τὰς ἐπαγγελίας* in anderem Sinne stehen als Act. 23, 21. Es ist keinesfalls „schlechte Glosse", denn dafür ist die Lesart nach sonstigem Sprachgebrauch zu unverständlich, und eher ließe sich eine Vertauschung dieses schwierigen Ausdrucks mit dem gebräuchlicheren *λαμβάνειν* oder *κομίζειν* (s. *ἐπαγγελία*) erklären. — Eigentümlich ist es gebraucht Ex. 10, 17: *προσδέξασθε οὖν μου τὴν ἁμαρτίαν ἔτι νῦν* = שָׂא נָא חַטָּאתִי אַךְ הַפַּעַם, wo es LXX vielleicht = ertragen gefaßt haben, vgl. *ὄλεθρον* Plat. Phileb. 15, B; *τὴν ἁρπαγὴν* Hebr. 10, 34; jedoch kann es auch = günstig aufnehmen, d. h. vergeben, erklärt werden, wofür freilich sonst kein Beispiel. — An die Bedeutung aufnehmen, annehmen schließt auch die Übertragung von רצה durch *προσδ.* (neben *δέχ.* w. s., *εὐδοκεῖν*) bei den LXX an, außer Lev. 26, 43. 2 Chron. 36, 21 nur mit dem Subj. Gottes von der gnädigen Aufnahme des Obj. seiner Erwählung Jes. 42, 1 speziell von Annahme des Opfers Hos. 8, 13. Am. 5, 22. Mal. 1, 10. 13 (vgl. V. 8) und der Opfernden Ez. 20, 40. 41; 43, 27; in den Apokr. Sap. 3, 6. Sir. 7. 9. 2 Mcc. 1, 26 (= לקח Ex. 36, 3). Wie sehr es als Synon. von *εὐδοκεῖν* gedacht ist, von dem es sich nur dadurch unterscheidet, daß es hervorhebt, was dem Objekt widerfährt

während εὐδοκεῖν das Verhältnis des Subj. zu dem Objekt in den Vordergrund stellt, zeigt Mich. 6, 7, wo es wie εὐδοκ. mit ἐν konstruiert ist: προσδέξεται ὁ κύριος ἐν χιλιάσι κριῶν. In die neutest. Sprache ist es als term. techn. in diesem Sinne nicht übergegangen; ebenso wenig das Verb. Adj. πρόσδεκτος (nicht προσδεκτός, vgl. Kühner I, S. 415; Krüger 22, 5, 7), Prov. 11, 20; 16, 15 (wo Aqu. εὐδοκία, Symm. 11, 20 θέλημα); Sap. 9, 12; nur εὐπρόσδεκτος findet sich außer δεκτός. **b)** erwarten, worauf warten, Act. 23, 21. Luc. 12, 36, und mit dem Obj. des christlichen Heilsgutes verbunden (vgl. ἀπεκδέχομαι) Luc. 2, 38: λύτρωσιν. V. 25: παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ. Marc. 15, 43: τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Luc. 23, 51. Act. 24, 15: ἐλπίδα ἀναστάσεως. Tit. 2, 13: τὴν μακαρίαν ἐλπίδα. Jud. 21: τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου κτλ. LXX Pſ. 55, 9 = הִחִישׁ. Apokr. Sap. 14, 29. 2 Mcc. 8, 11; 9, 25.

Εὐπρόσδεκτος, ον, Verstärkung von πρόσδεκτος bzw. doppelte Verstärkung von δεκτός, wohlgefällig. Prädikat der Gnadenzeit in demselben Sinne wie δεκτός Röm. 15, 31. 2 Cor. 8, 12. Prädikat des Opfers Röm. 15, 16. 1 Petr. 2, 5. Nicht bei den LXX. Plut. praec. ger. reip. IV (801, C): ὅπως εὐπρόσδεκτος γένηται ὁ λόγος τοῖς πολλοῖς.

Ὑποδέχομαι, aufnehmen, namentlich von der Aufnahme eines Gastes oder Schutzflehenden; nicht bei den LXX; Tob. 7, 8. 1 Mcc. 16, 15. 4 Mcc. 13, 16: οὕτως θανόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὑποδέξονται καὶ πάντες οἱ πατέρες ἐπαινέσουσι (vgl. Luc. 16, 9). So im N. T. Luc. 18, 38; 19, 6. Act. 17, 7. Jac. 2, 25.

Δοκάω, erwarten, im Part. Perf. Med. Hom. Il. 15, 730. Sonst nur in dem Comp. προσδοκάω, bei Herdt. auch προσδοκέω; die Form δοκέω in καραδοκέω. Vgl. δοκεύω, belauern, δοκάζω. Über die Zusammengehörigkeit mit δέχομαι vgl. Curtius, S. 133; Schenkl, Passow, Pape, Prellwitz. Es ist ursprünglich = im Zustande bzw. der Ausübung des δέχεσθαι sich befinden.

Προσδοκάω, Impf. προσεδόκουν Pſ. 119, 166 nach dem Alex., Vatik. dagegen προσεδόκων, vgl. Act. 28, 6, warten, erwarten, ein nachhomer. Wort, bezeichnet im allgemeinen die Spannung des Gemütes auf die Zukunft, ohne jede nähere psychologische Bestimmtheit der freudigen oder bangen Erwartung des Hoffens oder Fürchtens. Der biblische Sprachgebrauch weist keine besonderen Eigentümlichkeiten auf; selten bei den LXX = קִוָּה Klagel. 2, 16. שִׂבֵּר Pſ. 104, 27; 119, 166; außerdem Deut. 32, 2 in falscher Auflösung des dort gebrauchten Bildes, und Pſ. 69, 21, wo LXX שִׂבֵּר statt שֶׁבֶר gelesen haben. Symm. Pſ. 39, 8, wo LXX ὑπόστασις, Aqu. καραδοκία. Symm. u. Theodot. 119, 95, wo LXX ὑπομένειν, welches überhaupt bei den LXX das eigentliche Wort für קִוָּה u. s. w. ist. Öfter in den Apokr. und im N. T., namentlich bei Luc.; mit dem Accus. Weish. 12, 22. 2 Mcc. 15, 8. 20. 3 Mcc. 5, 24. Mtth. 11, 3; 24, 50. Luc. 1, 21; 7, 19. 20; 8, 40; 12, 46. Act. 10, 24; 27, 33. 2 Petr. 3, 12. 13. 14; mit folgendem Inf. Aor. Act. 3, 5. 2 Mcc. 12, 44. Inf. Fut. 2 Mcc. 7, 14. Acc. c. Inf. Act. 28, 6. Ohne Obj. Luc. 3, 15.

Προσδοκία, ἡ, Thuc., Xen., Plat. u. s. w., = Erwartung, LXX Pſ. 119, 116 = שֵׂבֶר (146, 5 = ἐλπίς). Gen. 49, 10 = יִקְּהָה (Aqu. σύστημα). Symm. Hiob 14, 19 = תִּקְוָה, LXX = ὑπομονή. Apokr. Weish. 17, 14 (Fritzsche: προσδοσία).

τοὺς ἐπὶ τὴν διακονίαν τάττουσι ταύτην. Aeschin. in Ctesiphont. 55, 33: *ὅσα τις αἱρετὸς ὢν πράττει κατὰ ψήφισμα, οὐκ ἔστι ταῦτα ἀρχή, ἀλλ' ἐπιμέλειά τις καὶ διακονία*. Daher Hebr. 1, 14 von den Engeln: *λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν*. In diesem Sinne wenden es Paulus und Lucas in der Apostelgeschichte an **c)** zur Bezeichnung des auf die Heilsverkündigung gerichteten und mit der Sorge für die christliche Gemeinde betrauten Berufs, jedoch nicht allein in Rücksicht auf diejenigen, denen die Berufsarbeit zu gute kommt, sondern wie *διάκονος* zugleich in Rücksicht auf den HErrn, der zu dieser Arbeit berufen hat, vgl. *θέμενος εἰς διακονίαν* 1 Tim. 1, 12. Act. 20, 24: *τελειῶσαι τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου, διαμαρτύρασθαι κτλ.*, vgl. 1 Cor. 12, 5: *διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶ καὶ ὁ αὐτὸς κύριος*. Col. 4, 17: *βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς*. 2 Tim. 4, 5: *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον*. Röm. 11, 13. Verbunden mit *ἀποστολή* Act. 1, 25, vgl. V. 17. *Διακονία* ist demnach das Amt in der christlichen Gemeinde rücksichtlich der demselben aufgetragenen, den andern dienenden Arbeit, und zwar sowohl im einzelnen Falle, 1 Cor. 12, 5 u. a., als im allgemeinen, als Gattungsbegriff alle Zweige desselben umfassend Röm. 12, 7. Eph. 4, 12. 1 Tim. 1, 12. 2 Cor. 6, 3; 4, 1. Das Amt innerhalb der alttestamentlichen Ökonomie wird als *διακονία τοῦ θανάτου, τῆς κατακρίσεως* unterschieden von der neutestamentlichen *διακονία τοῦ πνεύματος, τῆς δικαιοσύνης* 2 Cor. 3, 8. 9: *τῆς καταλλαγῆς* 5, 18, in Beziehung auf das charakteristische Moment desselben in seiner Wirksamkeit, näheres s. u. *γράμμα, πνεῦμα*. — Bei den LXX liest der Alex. Esth. 6, 3. 5 *οἱ ἐκ τῆς διακ.*, wo der Vat. *διάκονοι* hat. Außerdem noch 1 Mcc. 11, 58.

Διδάσκω, *διδάξω, ἐδίδαξα, ἐδιδάχθην*, „desselben Stammes mit *δείκνυμι*, vgl doceo; eigentl. *διδακ-σκω*, vgl. disco" (Schenkl), dagegen nach Curtius, S. 230 desselben Stammes wie *δαῆναι, δαήμων* von der Wurzel *δας*; = lehren, Anleitung Anweisung zu etwas geben, Mtth. 28, 15. 20. Luc. 11, 1; 12, 12. Act. 15, 12 1 Cor. 11, 14. Apok. 2, 14. Konstruiert wird es: *διδ. τινὰ* Mtth. 5, 2. Marc 2, 13. Joh. 7, 35; einmal abweichend von der Prof.-Gräc. mit Dat. *τινὶ* Apok. 2, 14 *ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον κτλ.*, entweder entsprechend dem hebr. בִין לְ Hiob 6, 24; לִמֵּד לְ Hiob 21, 22, oder weil *διδάσκειν* hier sich der Bedeutung vo *συμβουλεύειν* u. ähnl. nähert (de Wette); *τὶ* Mtth. 15, 9; 22, 16. Act. 21, 21 u. *περί τινος* 1 Joh. 2, 27; *ὅτι* Marc. 8, 31; mit folg. Inf. Mtth. 28, 20. Luc. 11, 1 Apok. 2, 14; *τινά τι* Hebr. 5, 12, vgl. *ἐδιδάχθην αὐτό* Gal. 1, 12. 2 Thess. 2, 15. — Den Inhalt des Begriffs anlangend, so erfolgt die Mitteilung der Heilserkenntnis, welch der Apostel Paulus selbst nicht auf diesem Wege erlangt hat, Gal. 1, 12: *οὐδὲ γὰ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰ Χυ*, durch *διδάσκειν* neben *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* Mtth. 4, 23; 9, 35 vgl. 11, 1, bei Luc. *διδ. καὶ εὐαγγελίζεσθαι* 20, 1. Act. 5, 42; 15, 35, und zwa so, daß *κηρύσσειν* die bloße Mitteilung resp. die daran sich schließende Aufforderun (z. B. *μετανοεῖτε*, vgl. Mtth. 24, 14: *κηρυχθήσεται τὸ εὐαγγέλιον εἰς μαρτύριο* bezeichnet, dem das *ἀκούειν* entspricht, wogegen *διδάσκειν* die näher auf die Sache ei gehende, beleuchtende und begründende, auf Bewirkung des Verständnisses berechnete Leh thätigkeit bezeichnet, Anweisung und Unterweisung, der dann *μανθάνειν* entspricht, vg Mtth. 10, 24. 25. Luc. 6, 40; 19, 39. So Act. 28, 31: *κηρύσσων τὴν βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰυ Χυ*. 18, 25: *ἐδίδασκεν ἀκριβ*

τὰ περὶ τοῦ Ἰυ. 4, 2: διδάσκειν τὸν λαὸν καὶ καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰυ τὴν ἀνάστασιν κτλ. Col. 1, 28. Act. 4, 18. 1 Tim. 4, 11. Verbunden mit νουτεθεῖν Col. 1, 28; 3, 16; παρακαλεῖν 1 Tim. 6, 2, vgl. 4, 13. Tit. 1, 9: παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ. Ist das Objekt des διδάσκειν der Weg Gottes, Marc. 12, 14, so besteht dasselbe in der Einführung auf denselben. Der Zweck ist, eine Bestimmung des Willens durch Mitteilung der Erkenntnis zu erzielen, Apok. 2, 20: διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμούς. Col. 1, 28. Act. 21, 21. Mtth. 5, 19. Es steht absolut, wie von der Lehrthätigkeit Christi z. B. Joh. 18, 20. Marc. 9, 31; 10, 1 u. a., so von der Unterweisung in dem Objekt des christlichen Glaubens, von der christlichen Lehrthätigkeit Act. 11, 26. Röm. 12, 7. Col. 1, 28. Hebr. 5, 12. 1 Tim. 2, 12 u. s. w., vgl. Act. 5, 28: διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰυ. — Bei den LXX fast das einzige Wort für לִמֵּד (dreimal δείκνυμι), einige Male = ירע Hiph. (sonst ἀναγγέλλειν, διαμαρτύρεσθαι) und ירה Hiph. (sonst ἀναγγέλλειν, δεικνύναι, δηλοῦν u. a.), vereinzelt auch אִלֵּף Pi., בין Hi. u. a. Objekt des διδάσκειν ist im A. T. nie das Objekt der prophetischen Verkündigung, die Heilsverheißung, sondern die ἐντάλματα, δικαιώματα, νόμος, σοφία, σύνεσις, bzw. ἄνομα (Jes. 9, 14; 29, 13) u. s. w.; das διδάσκειν selbst aber bezieht sich nicht bloß auf die Einprägung des Gesagten, sondern auf die Anweisung oder Unterweisung zur Verwirklichung.

Διδακτικός, ή, όν, fähig zu belehren, z. B. ἀρετὴ διδακτική bei Philo, De praem. et poen. II, 912, 38, vgl. ἀρετὴ διδασκαλική De Abrah. II, 9, 12; als Erfordernis eines ἐπίσκοπος verlangt 1 Tim. 3, 2. 2 Tim. 2, 24, natürlich rücksichtlich des christlichen Lehrstoffes und der Unterweisung zu seiner Aneignung und Ausführung, vgl. Act. 18, 24. 25. Theodoret: ὁ τὰ θεῖα πεπαιδευμένος καὶ παραινεῖν δυνάμενος τὰ προσήκοντα.

Διδαχή, ἡ, bezeichnet als Verb.-Subst. **1)** aktivisch das Lehren, die Lehre, Belehrung, Unterweisung, Unterricht, Hrdt. 3, 134, 2: ἐκ διδαχῆς ἔλεγε, ut erat edocta. Plat. Phaedr. 275, A: ἄνευ διδαχῆς, ohne Unterricht genossen zu haben. So 2 Tim. 4, 2: ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ. Eine Bedeutung „Lehrweise" anzunehmen, ist Marc. 4, 2 überflüssig: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· Ἀκούετε κτλ. Marc. 12, 38. **2)** passivisch die erteilte, gegebene Lehre, das was jemand lehrt, Mtth. 7, 28 u. ö. Schlechthin wird διδ. Χυ 2 Joh. 9. 10; κυρίου Act. 13, 12; τῶν ἀποστόλων Act. 2, 42 als ἡ διδ. bezeichnet Tit. 1, 9: ὁ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος. 2 Joh. 9: ὁ μένων ἐν τῇ διδ.; vgl. Röm. 16, 17: ἡ διδ. ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε. 6, 17: ὑπηκούσατε εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς, vgl. unter τύπος. — Einmal LXX Ps. 60, 1 = למד Inf. Pi.

Διδάσκαλος, ὁ, Lehrer, Hebr. 5, 12. Röm. 2, 29, korrelat μαθητής Mtth. 10, 24. 25. Luc. 6, 40. **a)** In der Anrede oder Bezeichnung Jesu als διδάσκαλος entspricht es dem hebr. רַבִּי; vgl. Joh. 1, 39. Mtth. 23, 8, einem Ehrentitel jüd. γραμματεῖς (vgl. Luc. 2, 46), = vir amplissimus (vgl. hebr. 2 Kön. 25, 8. Esth. 1, 8), der sich im Zeitalter Jesu eingeführt und festgesetzt zu haben scheint; „ante tempora Hilleliana in usu non fuisse fastuosum hoc titulum Rabbi, satis patet ex eo quod doctores praecedentes nudi suo nomine vocarentur", Lightfoot, Hor. hebr. zu Mtth. 23, 8. Buxtorf, Lex. rabbin. et talm. s. v. רַב, רַבָּא. Dalman, Die Worte Jesu, 1, S. 232 ff. Vgl. unter κύριος. Dadurch erhält die Opposition Jesu Mtth. 23, 8—10 gegen diesen und den anderen Ehrentitel אָבִי u. מֹרִי, πατήρ u. καθηγήτης resp. κύριος (vgl. Joh.

13, 13. 14), die daneben, wenn auch nicht in solchem Umfange und s. z. s. offizieller Weise auftraten, besonderes Gewicht. Der gegen die Authentie der Evangelien gewendete Einwurf, daß der Titel Rabbi erst nach der Zerstörung Jerusalems aufgekommen sei, erledigt sich dadurch, daß er doch wenigstens im Zeitalter Jesu in der Form der Anrede sich einzubürgern begonnen haben muß, weil er schon dem Gamaliel im Talmud offizieller Weise beigelegt wird, und weil dem auszeichnenderen Prädikat Rabban (רַבָּנִי unser R.), welches zuerst Simeon, der Sohn Gamaliels, führt, jedenfalls das Rabbi vorhergegangen sein muß. Vgl. Winer, Realwörterb. Art. „Rabbi"; Pressel, Art. „Rabbinismus" in PRE² 12, 470 ff.; Lightfoot a. a. O.; Riehm, Handwörterb., S. 1252. Schürer, ²2, 256 f.; ³2, 315. — Dem Umstande, daß Rabbi ein Ehrentitel der *γραμματεῖς*, entspricht es, daß, wie Mtth. 23, 34 *σοφοὶ καὶ γραμματεῖς* neben *προφῆται*, so **b)** Act. 13, 1 *διδάσκαλοι* neben *προφῆται* erscheinen, woraus zu schließen, daß in der christlichen Gemeinde, in welcher sich die *διδάσκαλοι* als Träger einer besonderen Funktion finden Act. 13, 1. 1 Cor. 12, 28. 29. Eph. 4, 11. Jac. 3, 1, dieselben den jüdischen *γραμματεῖς* entsprechen, so daß sie, wie diese als Dolmetscher des Heilswillens Gottes, dessen sie in besonderem Maße kundig, zu betrachten sind, vgl. Mtth. 13, 52. Ihnen liegt die fortgehende, in den Heilsratschluß Gottes einführende Unterweisung ob, welche Funktion mit der eines *ποιμήν* in einer Person sich geeinigt zu haben scheint Eph. 4, 11, vgl. die *ἡγούμενοι* Hebr. 13, 7. 17, und als *ποιμένες* scheinen die *διδάσκαλοι* Glieder der Presbyterien gewesen zu sein, vgl. 1 Tim. 3, 2. 2 Tim. 2, 24. Act. 20, 28. Vom *διδάσκαλος* unterscheidet sich der *κῆρυξ* u. *εὐαγγελιστής* Eph. 4, 11. 1 Tim. 2, 7, s. *διδάσκω*. Neben denselben treten falsche Lehrer auf, und zwar nicht bloß außerhalb, sondern vielleicht auch innerhalb der Presbyterien 2 Tim. 4, 3. 1 Tim. 1, 3, vgl. *ψευδοδιδάσκαλοι* 2 Petr. 2, 1, *ἑτεροδιδασκαλεῖν* 1 Tim. 1, 3; 6, 3. — Paulus nennt sich neben *κῆρυξ* u. *ἀπόστολος* mit besonderem Nachdruck *διδάσκαλος ἐθνῶν* 1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11, vgl. *ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ* Joh. 3, 10 und zur Sache nicht bloß Gal. 2, 7 ff., sondern insbesondere Eph. 3, 8. 9. — Nicht bei den LXX.

Διδασκαλία, *ἡ*, das, was zu einem *διδάσκαλος* gehört, vgl. *διδασκάλιον*, Lehrgeld, das Gelehrte, wie *εὐαγγελία*, *εὐαγγέλιον*, eigentlich adjekt. *εὐαγγέλιος*, das was zu einem *εὐάγγελος* gehört; = Lehre, Unterweisung, und zwar wohl zumeist im objektiven, also passiven Sinn, das Gelehrte, die Lehre, von *διδαχή* so unterschieden, daß es auf die Autorität des Lehrers zurückweist. Xen. Cyrop. 8, 7, 24: *παρὰ τῶν προγεγενημένων μανθάνετε· αὕτη γὰρ ἀρίστη διδασκαλία.* Aber auch aktivisch von der Lehrthätigkeit = Lehren, Unterricht, Xen. Oec. 19, 15: *ἆρα ἡ ἐρώτησις διδασκαλία ἐστίν;* Im N. T. **a)** objektiv die Lehre; den *διδασκαλίαις ἀνθρώπων* Col. 2, 22. Mtth. 15, 9. Marc. 7, 7, vgl. Eph. 4, 14 (s. *ἄνθρωπος*, Nr. 4); *δαιμονίων* 1 Tim. 4, 1 steht gegenüber Tit. 2, 10: *ἡ διδασκ. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*, schlechthin als *ἡ διδασκαλία* bezeichnet 1 Tim. 6, 1: *ἡ διδασκ. βλασφημεῖται* (vgl. Tit. 2, 10). Tit. 2, 7. 1 Tim. 4, 16. Röm. 12, 7, näher *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδ.* 1 Tim. 6, 3; *ἡ καλὴ διδ.* 4, 6, und zum Unterschiede von der Lehre der *ἑτεροδιδάσκαλοι*: *ἡ ὑγιαίνουσα διδ.* 1 Tim. 1, 10. 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9; 2, 1, vgl. 1 Tim. 6, 4: *νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος κτλ.* mit 1, 10. — **b)** von der Lehrthätigkeit, Lehre, Belehrung, Unterricht, Röm. 15, 4: *ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη.* 2 Tim. 3, 16: *ὠφέλιμος πρὸς διδ., πρὸς ἔλεγχον κτλ.* — 2 Tim. 3, 10: *παρηκολούθηκάς μου τῇ διδασκαλίᾳ.* — Zu 1 Tim. 5, 17 *οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* cf. Plut. c. Epicuri doctrin. 1096, A: *οἱ περ*

χορῶν λόγοι καὶ διδασκαλίαι, disputationes et doctrinae. Sehr selten bei den LXX, Jes. 29, 13 = מְלַמְּדָה Part. Pu.; Prov. 2, 17 = אַלּוּף. (Jer. 10, 8, wo es = מוּסָר sein würde, fehlt in den maßgebenden Handschriften.)

Ἑτεροδιδασκαλέω, nur 1 Tim. 1, 3; 6, 3 und in der kirchl. Gräc. = die Thätigkeit eines *ἑτεροδιδάσκαλος* (Eus. H. e. 3, 32: *διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης*) ausüben d. i. qualitativ anderes lehren, abweichend von dem, was *κ. ἐ. διδασκαλία* und Pflicht eines *διδάσκαλος* in der christlichen Gemeinde ist. Vgl. Gal. 1, 6. 7: *μετατίθεσθε ... εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο*, wo die Exklusivität der apostolischen Lehre noch vollständiger betont ist. Ignat. ad Polyc. 3: *οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν.* — Cf. Plat. Theaet. 190, E: *δόξαν εἶναι ψευδῆ τὸ ἑτεροδοξεῖν.* — Auf profanem Gebiete heißt es nur numerische *(ἄλλος)*, nicht qualitative *(ἕτερος)* Exklusivität, vgl. Act. 17, 19. 20.

Ψευδοδιδάσκαλος, *ὁ*, falscher Lehrer, d. i. der als Lehrer auftritt, es aber nicht ist, vgl. *ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος, ψευδιερεύς* (Jos. Ant. 9, 6, 12), *ψευδοπροφήτης, ψευδεπίσκοπος, ψευδόχριστος, ψευδόθεος*. Allerdings bezeichnet *ψεῦδος* in solchen Zusammensetzungen auch das Objekt der betreffenden Thätigkeit, wie in *ψευδόδοξος, ψευδόλογος, ψευδοκατήγορος*, fast überall jedoch, wo das Simplex einen in sich abgeschlossenen Begriff bildet, verneint *ψεῦδος* diesen Begriff, vgl. aus der Prof.-Gräc. *ψευδοδεῖπνον* Aesch. Fr. 272, *ψευδόθυρον* Cic. Verr. 2, 20, 50. *ψευδοκλητεία* Dem. 53, 13, 17. So nun 2 Petr. 2, 1: *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις κτλ.*, wo das *παρεισάξουσιν* (vgl. Gal. 2, 4: *παρεισάκτους ψευδαδέλφους*) darauf hinweist, daß sie die Stellung eines *διδάσκαλος* beanspruchen oder einnehmen, d. h. nicht der irgendetwas zu lehren vermag, sondern *διδάσκ.* im neutestamentlichen Sinne eines Lehrers der christlichen Heilswahrheit, dem nicht die Verkündigung, sondern die fortgehende Unterweisung und tiefere Einführung in dieselbe zu ihrer Erfassung und Verwirklichung zukommt. Vgl. die Charakteristik der *ψευδοδιδασκαλίαι* Polyc. Phil. 7, 2: *μεθοδεύειν τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας.*

Δίκη, *ἡ*, zusammenhängend mit *δείκνυμι*, dicere, „zeigen", ursprünglich = Weise, Richtung; so noch in dem bei Pind., Plat. und den Tragikern nicht seltenen absoluten Accus. *δίκην*, nach Art, Weise, z. B. Plat. Phaedr. 249, D: *ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω.* Weish. 12, 24: *νηπίων δίκην ἀφρόνων ψευσθέντες.* Ebenso bei Hom., z. B. Od. 19, 43; 24, 255: *αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν* u. ö. = Weise. Vgl. Curtius S. 134, welcher noch auf das latein. judex = jusdex, das deutsche „Recht weisen", verweist. Daraus hat sich *δίκη* gebildet **a)** als Bezeichnung des Rechts als verfestigter Sitte oder Brauches. Die Personifikation der *δίκη* als Tochter des Zeus und der Themis, vgl. Act. 28, 4: *ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ Δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν*, übertragen auf jüd. Boden Sap. 1, 8: *οὐδὲ παροδεύσῃ αὐτὸν ἡ δίκη.* 11, 20; 14, 31; Suid.: *ὀπισθόπους δίκη, ἡ μεθ' ἡμέραν ἀκολουθοῦσα τοῖς ἀδικήμασιν*, unterscheidet sie von *δικαιοσύνη* als die Rechtsordnung von der Rechtmäßigkeit, als das ewige, göttliche, über dem Menschen stehende Recht von seiner Verwirklichung. Aesch. Ag. 763: *δίκην παραβαίνειν.* Plat. Legg. 6, 777 D: *ὁ φύσει σέβων τὴν δίκην.* So in den Apokr. 4 Mcc. 8, 13: *ἣν σέβεσθε δίκην ἵλεως ὑμῖν ἔσται.* Zusatz Esth. 6, 4. 2 Mcc. 8, 13: *ἀπιστοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δίκην.*

Namentlich *θεία δίκη* in 4 Mcc. 4, 13. 21; 8, 20; 9, 9; 12, 12; 18, 23. *οὐράνιος δ.* 9, 15; 11, 3. — Am. 7, 4: *ἐκάλεσε τὴν δίκην ἐν πυρὶ κύριος*, קֹרֵא לָרִב בָּאֵשׁ. Hos. 13, 14: *ποῦ ἡ δίκη σου θάνατε* = דְּבָרֶיךָ, welches die LXX als Plur. von דֶּבֶר statt von דָּבָר genommen haben. Dem gesamten weiteren Sprachgebrauch des Wortes liegt die hierin enthaltene wichtige Vorstellung zu Grunde, daß das Recht in der menschlichen Gesellschaft sich wesentlich als Gericht und Rache geltend macht. So wenn *δίκη* **b)** den Rechtshandel, Prozeß bezeichnet, bei den LXX = דִּין Ps. 9, 5: *ἐποίησας τὴν κρίσιν μου καὶ τὴν δίκην μου.* מִשְׁפָּט Ps. 140, 12. רִיב Hiob 29, 16. Ps. 35, 23; 43, 1: *κρῖνον με ὁ θς καὶ δίκασον τὴν δίκην μου.* 74, 22: *δίκασον τὴν δίκην σου.* Thren. 3, 57: *ἐδίκασας τὰς δίκας τῆς ψυχῆς μοῦ, ἐλυτρώσω τὴν ζωήν μου.* Mich. 7, 9. Prov. 22, 23. Xen. Mem. 3, 5, 10 u. ö. = einen Rechtshandel entscheiden. — **c)** Rechtsentscheidung, — Strafe, Buße, Genugthuung, LXX = נָקָם Deut. 32, 11: *ἀποδώσω δίκην* Strafe vergelten, unterschieden von *δοῦναι δίκην*, Strafe leiden, Genugthuung geben). Lev. 26, 25 u. Ez. 25, 12: *ἐκδικεῖν δίκην.* Vgl. *δίκη ἐκδικεῖσθαι.* In dieser Bedeutung meistenteils in den Stellen der Apokr., s. o. Von den in der Prof.-Gräc. gewöhnlichen Verbindungen erscheinen in der bibl. Gräc. *δίκην αἰτεῖν κατά τινος*, Recht heischen wider jemanden d. i. Genugthuung fordern Act. 25, 15 (Lchm. Tdf.[8] *καταδίκην*). *δίκην τίνειν* 2 Thess. 1, 10 Strafe leiden, büßen. *δίκην ὑπέχειν* Jud. 7, eigentl. Recht darbieten, Genugthuung leisten, Strafe leiden. Außerdem noch in den Apokr. *δίκη κολάζεσθαι* Weish. 18, 11. 4 Mcc. 6, 28: *τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ αὐτῶν δίκῃ.* 9, 32: *οὐ ἐκφεύξῃ … τὰς τῆς θείας ὀργῆς δίκας*, der Strafe entrinnen, cf. Aesch. Eum. 722. — Instruktiv ist trotz der falschen Ableitung von *δίχα*, was Aristot. sagt Eth. Nikom. 5, 7: *τὸ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ πλέον τοῦ κακοῦ δ' ἔλαττον κέρδος, τὸ δ' ἐναντίον ζημία· ὧν ἦν μέσον τὸ ἴσον, ὃ λέγομεν εἶναι δίκαιον· ὥστε τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἂν εἴη τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους. διὸ καὶ ὅταν ἀμφισβητῶσιν, ἐπὶ τὸν δικαστὴν καταφεύγουσιν· τὸ δ' ἐπὶ τὸν δικαστὴν ἰέναι ἰέναι ἐστὶν ἐπὶ τὸ δίκαιον. ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον· καὶ ζητοῦσι δικαστὴν μέσον καὶ καλοῦσιν ἔνιοι μεσιδίους, ὡς ἐὰν τοῦ μέσου τύχωσι, τοῦ δικαίου τευξόμενοι· μέσον ἄρα τι τὸ δίκαιον, εἴπερ καὶ ὁ δικαστής. ὁ δὲ δικαστὴς ἐπανισοῖ, καὶ ὥσπερ γραμμῆς εἰς ἄνισα τετμημένης, ᾧ τὸ μεῖζον τμῆμα τῆς ἡμισείας ὑπερέχει, τοῦτ' ἀφεῖλε καὶ τῷ ἐλάττονι τμήματι προσέθηκεν. ὅταν δὲ δίχα διαιρεθῇ τὸ ὅλον, τότε φασὶν ἔχειν τὰ αὑτῶν, ὅταν λάβωσι τὸ ἴσον. τὸ δ' ἴσον μέσον ἐστὶ τῆς μείζονος καὶ ἐλάττονος κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν. διὰ τοῦτο καὶ ὀνομάζεται δίκαιον, ὅτι δίχα ἐστίν, ὥσπερ ἂν εἴ τις εἴποι δίχαιον, καὶ ὁ δικαστὴς διχαστής.*

Δίκαιος, α, ον, (δίκα-ιος), was recht ist, dem Rechte gemäß, zum Rechte gehörig, = gerecht, d. i. den Anforderungen, welche es gilt, und damit der *δίκη*, dem Rechte entsprechend, Mtth. 20, 4. 7. Col. 4, 1. Es ist syn. *ἀγαθός*, nur daß *δίκαιος* ein Verhältnisbegriff ist, der ein Verhältnis und damit eine Norm voraussetzt, von welcher her er seinen positiven Inhalt empfängt, während das Subj. von *ἀγαθός* seine eigene Norm ist. *Δίκαιος* ist, was so ist, wie es sein soll, um den von dem Verhältnis gestellten oder für dasselbe zu stellenden Anforderungen zu genügen, *ἀγαθός*, wie es sein kann und muß, um seinem Wesen zu entsprechen. So wird *δίκαιος* ähnlich wie *ἀγαθός*, z. B. mit *ἵππος, βοῦς, ἅρμα, γήδιον* verbunden, und während *ἀγ.* in diesen Verbindungen = tüchtig, vortrefflich in seiner Art, ist *δίκαιος* s. v. a. brauchbar, den zu stellenden Anforderungen und Ansprüchen entsprechend; *βοῦς δίκ.* bezeichnet das eingefahrene

Rind, ἵππ. δίκ. das zugerittene Pferd als ein nunmehr den Ansprüchen und Erwartungen genügendes oder gerecht werdendes. Cf. Xen. Mem. 4, 4, 5: φασὶ δέ τινες καὶ ἵππον καὶ βοῦν τῷ βουλομένῳ δικαίους ποιήσασθαι πάντα μεστὰ εἶναι τῶν διδαξόντων· ἐὰν δέ τις βούληται ἢ αὐτὸς μαθεῖν τὸ δίκαιον ἢ υἱὸν ἢ οἰκέτην διδάξασθαι, μὴ εἰδέναι ὅποι ἂν ἐλθὼν τύχοι τούτου. (Vgl. das deutsche gerecht = passend, z. B. handgerecht, fußgerecht u. s. w.) Lucn. de conscr. hist. 39: συγγραφεὺς δίκαιος, ein Gerichtsschreiber, wie man ihn verlangt, dagegen γεωργός, ἱππεύς, ἰατρὸς ἀγ. Xen. Cyr. 1, 6, 22 = der seine Sache versteht; γῆ ἀγαθή, ertragfähiges Land, Xen. Cyr. 3, 2, 18. Hrdt. 1, 193, 2: χωρέων ἁπασέων ἀρίστη Δήμητρος καρπὸν ἐκφέρειν. Dagegen γήδιον δίκ. = ertragreich, die Bebauung lohnend, Xen. Oecon. 5, 12. Cyr. 8, 3, 38: σκάπτων καὶ σπείρων καὶ μάλα μικρὸν γήδιον, οὐ μέντοι πονηρόν γε ἀλλὰ πάντων δικαιότατον· ὅ τι γὰρ λάβοι σπέρμα, καλῶς καὶ δικαίως ἀπεδίδου αὐτό τε καὶ τόκον οὐδέν τι πολύν. — Hippokr. 787, B: σῶμα δίκαιον, wohl proportioniert, ἀκριβῶς ἴσον ἑκατέρωθεν ἐκ δεξιῶν γε καὶ ἀριστερῶν. Es entspricht dem Verhältnis zwischen δίκ. u. ἀγαθ., daß δίκ. nie wie ἀγ. katechrestisch gebraucht wird. Denn nicht eine willkürliche Norm ist die δίκη, nach welcher z. B. ein Dieb ebenso δίκαιος sein könnte, wie er als Dieb d. i. seinem Begriffe nach ἀγαθός sein kann. Der ἀγ. wird nach seinem eigenen Maße gemessen, der δίκ. nach den ihm gegenüber feststehenden Ansprüchen. Welches diese Ansprüche sind, ergiebt sich aus dem jedesmaligen Verhältnis. Ἀγαθός im sittlichen Sinne unterscheidet sich von δίκαιος, wie κακός von πονηρός u. ἄδικος. Der δίκαιος genügt seiner Pflicht, erfüllt die Ansprüche, die an ihn gestellt werden können, und das, was er thut, ist in Beziehung auf die anderen τὸ δίκαιον, an und für sich ist es ἀγαθόν; für die anderen ist es ein ἀγαθόν, sofern es ihnen zu gute kommt, δίκ. sofern es ihnen ihr Recht anthut. Vgl. Plat. Rep. 2, 361, B: τὸν δίκαιον ... ἄνδρα ἁπλοῦν καὶ γενναῖον, κατ' Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν, ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα.

I. Inhalt des Begriffs in der Prof.-Gräc.

Der Begriff der Gerechtigkeit umspannt zwar das gesamte Gebiet der Sittlichkeit, verlegt dasselbe aber in die Sphäre des Rechtslebens, und δίκαιος ist, wie δικαιοῦν, δικαίωσις, δικαίωμα zeigen, in erster Linie ein forensischer Begriff. Vgl. Schmidt, Ethik der alten Griechen, 1, 302: „Der ältere Grieche, dem die unter der Obhut des Zeus und der Götter stehende sittliche Welt unter dem Bilde einer Rechtsordnung erschien, genügte dem Bedürfnis nach Ausdrücken, deren Bedeutung das ganze Gebiet der Sittlichkeit umfaßte, indem er denjenigen, der den Gesetzen dieser Rechtsordnung gemäß handelte, als gerecht oder rechtschaffen, δίκαιος, bezeichnete.“ Das gesamte sittliche Verhalten, selbst die Dankbarkeit, die Pietät gegen die Eltern, die Barmherzigkeit, die Treue und Wahrhaftigkeit fällt unter den Gesichtspunkt einer rechtlichen Verpflichtung. Der Gerechte giebt dem anderen sein Recht und übt sein eigenes Recht aus; er überschreitet nicht selbstsüchtig, aber auch nicht selbstlos die ihm gesteckten Grenzen, giebt jedem das Seine, verlangt aber auch das Seine und stellt die Berechtigung der eigenen Ansprüche nicht im mindesten zurück. Τὸ ἐμὸν δίκαιον, τὰ ἐμὰ δίκαια (Eurip., Thuc., Them., Plut.) heißt: „mein Recht“; δίκαιός εἰμι mit dem Infin. „ich bin berechtigt, befugt, würdig, wert“, seltener „ich bin verpflichtet“. Das Gebiet der rechtlichen Verpflichtung wird dadurch erweitert und umfaßt sogar die νόμοι ἄγραφοι Plat. Legg. 7, 793, A. B. Rep. 8, 563, D. Das Wesen der Sittlichkeit aber wird dadurch herabgedrückt und „zwischen freier und gesetzlicher unfreier Pflichterfüllung wird nicht unterschieden“, Nägelsbach, Nachhomer. Theol., S. 261, wenn auch Aeschylus sagt, ein Gerechter sei,

wer nicht gut scheinen, sondern sein wolle, s. oben. Die *δικαιοσύνη* ist ein wesentlich forensischer Begriff und blieb dies auch da, wo er so tief gefaßt wird, daß er sich mit der christlichen Nächstenliebe berührt, s. unter *πλησίον*. Nägelsbach a. a. O., S. 239. Aristot. Rhet. 1, 9: *ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετὴ δι' ἣν τὸ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσι καὶ ὡς ὁ νόμος· ἀδικία δὲ δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος.*

Danach versteht es sich nun auch von selbst, daß die Gerechtigkeit eine wesentlich soziale Tugend ist. Die *δίκη* ist die Summe der geschichtlich gewordenen Lebensordnungen, wie sie in den mannigfachen Lebensbeziehungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft zur Erscheinung kommen. *Δίκαιος* ist derjenige, welcher die „Rechte anderer Menschen achtet und seine Pflichten gegen sie erfüllt“ (Schenkl), vgl. Plat. Crat. 412, D die Zurückführung von *δίκαιον* auf *διαϊόν* von *διιέναι*, permeare. Es bedarf kaum der Belege, wie sehr die Ansprüche der bürgerlichen Gesellschaft den Begriff der Gerechtigkeit bestimmen, vgl. die Anklage und Verurteilung des Sokrates. Wohl schließt die Gerechtigkeit ein gewisses religiöses Verhalten ein, jedoch auch dieses mit vorwiegend sozialer Beziehung, vgl. Xen. Mem. 1, 1, 1: *ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων* mit 4, 4, 13, wo Sokrates selbst entwickelt *τὸ αὐτὸ νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι*, und gerecht sei deshalb der *νόμιμος*, welcher in seinem Wandel sich danach richte, *ἃ οἱ πολῖται συνθέμενοι ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο.* Die *δίκη* ist die Schranke des individuellen Beliebens, wie sie im Gemeinschaftsleben als eine höhere Notwendigkeit sich geltend macht. Wie sehr die Tugend der Gerechtigkeit sich in der sozialen Sphäre hält, ersieht man aus dem Gegensatze von *βία* u. *δίκη* Il. 16, 388. Od. 14, 84, aus dem Gebrauche von *ἀδικεῖν* = beeinträchtigen, syn. *βιάζεσθαι, βλάπτειν*; vgl. auch Xen. Mem. 4, 6, 6: *ὀρθῶς ἄν ποτε ἄρα ὁριζοίμεθα, ὁριζόμενοι δικαίους εἶναι τοὺς εἰδότας τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα.* Das Subj. des Prädikates *δίκαιος* ist der *σώφρων*, welcher seine Schranken kennt, die ihn den Göttern gegenüber zur *εὐσέβεια*, den Menschen gegenüber zur *δικαιοσύνη* verpflichten.

Demgemäß hat nun die *δικαιοσύνη*, wenn sie auch keine religiöse Tugend ist, doch einen religiösen Hintergrund. Beleg dafür ist schon der Sprachgebrauch, der es, wenn auch höchst selten, doch nicht unmöglich erscheinen ließ, *ἀδικεῖν* als Gegensatz von *εὐσεβεῖν* zu gebrauchen (Eur. Phoen. 524: *εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν, τἄλλα δ' εὐσεβεῖν χρεών*, cf. Hymn. in Cer. 367, wo wie Aesch. Sept. 580 *δίκαιος* im Gegensatz zu *δυσσεβής* steht), obwohl sonst gilt Xen. Cyrop. 8, 8, 4: *περὶ θεοὺς ἀσέβειαν, περὶ δὲ ἀνθρώπους ἀδικίαν.* Cf. Plat. Legg. 9, 854, E: *περὶ θεοὺς ἢ περὶ γονέας ἢ περὶ πόλιν ἠδικηκὼς τῶν μεγάλων τινὰ — ἀδικιῶν.* Namentlich aber ist hervorzuheben, daß für Homer derjenige *δικαιότατος* ist, „der seine Pflichten gegen Götter und Menschen am besten inne hat“ (Passow), daß die *δίκη* eine Tochter des Zeus und der Themis ist, d. h. daß der Rechtszustand, „der die politisch bürgerliche Kultur der homerischen Menschheit geschaffen, durchaus nicht von menschlicher Reflexion oder Übereinkunft, sondern von göttlicher Stiftung“ stammen (Nägelsbach, S. 227). Es wird dadurch freilich an der Vorstellung von dem Inhalt der *δικαιοσύνη* als einer innerhalb des menschlichen Gesellschaftslebens sich bewährenden Tugend wenig geändert, vgl. Il. 13, 6, wo die Abier als *δικαιότατοι ἄνθρωποι*, die wohlgesittetsten Menschen, bezeichnet werden. Aber wenn es auch nicht dazu kommt, Gerechtigkeit als den normalen Stand der Gottbezogenheit zu fassen, so ist es doch immerhin bemerkenswert, daß sie wenigstens im Geleite und in natürlicher Verbindung mit der Gottesfurcht auftritt und beide sich gegenseitig halten und tragen, daß es, wie Nägelsbach a. a. O. sich ausdrückt, der „charakteristische Standpunkt der homerische

Ethik ist, daß die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und der Religiosität durchaus noch nicht auseinanderfallen, so daß der Mensch z. B. *δίκαιος* sein könnte, ohne *θεουδής* zu sein, sondern in unentwickelter Einheit beisammen sind.“ Vgl. die von Nägelsbach angeführten Stellen Od. 6, 119 sqq.: *ὤ μοι ἐγώ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἱκάνω; ἦ ῥ' οἵγ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι, οὐδὲ δίκαιοι, ἦε φιλόξεινοι καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής,* wo die Prädikate sich chiastisch entsprechen, indem die Pflichten der Gastfreundschaft einen wesentlichen Bestandteil der *δικαιοσύνη* bilden. Ebenso, freilich etwas verblaßter, liegt die Sache auch noch später. Einerseits gilt: *τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν* (Plat. Rep. 4, 433, A) und an einer anderen Stelle bezeichnet Plato die mit der *σωφροσύνη* untrennbar verbundene *δικαιοσύνη* als *ἡ δημοτικὴ τε καὶ πολιτικὴ ἀρετή* (Phaed. 82, B). Aber wie wir schon oben (Xen. Mem. 1, 1, 1) sahen, gehört ein gewisses religiöses Verhalten zur Ausübung der staatsbürgerlichen Gerechtigkeit, und wenn auch *δίκαιος* und *εὐσεβής* von einander unterschieden werden, so werden sie doch nicht von einander geschieden, vielmehr in ähnlicher Weise zu einem Ganzen verbunden wie *ὅσια καὶ δίκαια* (s. unter *ὅσιος*), vgl. Xen. Mem. 4, 8, 11, wo Xenophon sein Gesamturteil über Sokrates als eines *ἄριστός τε ἀνὴρ καὶ εὐδαιμονέστατος* zusammenfaßt: *ἐμοὶ μὲν δὴ — εὐσεβὴς μὲν οὕτως, ὥστε μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν, δίκαιος δέ, ὥστε βλάπτειν μὲν μηδὲ μικρὸν μηδένα, ὠφελεῖν δὲ τὰ μέγιστα τοὺς χρωμένους αὐτῷ … ἐδόκει —,* mit Isocr. 12, 124: *ἠσκηκότας εὐσέβειαν μὲν περὶ τοὺς θεούς, δικαιοσύνην δὲ περὶ τοὺς ἀνθρώπους.* Ferner vgl. die oben angeführten Stellen Eurip. Phoen. 527; Aesch. Sept. 550, wo *δίκαιος* gegenüber *δυσσεβής.* Xen. An. 2, 6, 26: *ἀνάλλεται ἐπὶ θεοσεβείᾳ καὶ ἀληθείᾳ καὶ δικαιότητι.* So wird die *ἀδικία* zur *ἀσέβεια,* obwohl sie nicht an und für sich ein religiöses Verhalten ist, die *δικαιοσύνη* aber nicht getrennt gedacht wird von ihrer religiösen Begleitung; vgl. die von Nägelsbach, Nachhomerische Theol., S. 238, angeführte Stelle Aristoph. Plut. 28: *ἐγὼ θεοσεβὴς καὶ δίκαιος ὢν ἀνὴρ κακῶς ἔπραττον*: „Dieser *θεοσεβὴς καὶ δίκαιος* aber geht in V. 61 in den *ἀνὴρ εὔορκος* zusammen, in welchem Worte die Rechtschaffenheit gegen Götter und Menschen zugleich ausgedrückt liegt.“ Die *δικαιοσύνη* ist und bleibt eine soziale Tugend: es giebt zwar auch ein *ἀδικεῖν περὶ θεούς* (s. o. Plat. Legg. 9, 854, E), sofern man nicht thut, was ihnen gebührt, aber die *ἀδικία* ist nicht schon an und für sich *ἀδικία περὶ τοὺς θεούς.* Die *δικαιοσύνη* gehört zum religiös-sittlichen Gesamtverhalten, ist aber weder ein religiöses Verhalten, noch auch nur vorwiegend religiös bestimmt; wo das religiöse Verhalten als Gerechtigkeit gewertet (nicht bezeichnet) wird, geschieht dies vom sozialen Gesichtspunkte aus.

II. Der alttestamentliche Begriff.

Hier setzt nun der Unterschied des biblischen Begriffes der Gerechtigkeit von dem profanen ein, ein Unterschied, der schließlich dahin führt, daß im N. T. Gerechtigkeit ein durchaus religiöser Begriff ist, und zwar nicht Bezeichnung einer Tugend, sondern Bezeichnung für das normale Verhältnis zum Urteil Gottes, so daß sie wesentlich *δικαιοσύνη θεοῦ* ist Jac. 1, 20. Mtth. 6, 33, vgl. Paulus, während für das soziale Verhalten ein ganz anderer, neuer Gesichtspunkt und eine ganz andere, dem prof. Gebiete bis dahin fremde Forderung, die der *ἀγάπη* eintritt.

Der biblische Begriff der Gerechtigkeit oder vielmehr das, was als Gerechtigkeit bezeichnet und gewertet wird, worauf der Begriff Anwendung findet, erscheint so eigentümlich, daß namentlich in neuerer Zeit eine Reihe von Untersuchungen darüber angestellt worden sind. Die ältere Auffassung, welche in wesentlichen Einzelheiten richtige Finger-

zeige giebt, aber im ganzen nur die einer einheitlichen Begriffsentwickelung entgegenstehenden Schwierigkeiten erkennen läßt, liegt am vollständigsten vor in Flacius, Clavis scr. s. v. justitia. Einen Hauptpunkt, die „rettende Gerechtigkeit“, wie er es nennt, hat richtig erfaßt Collenbusch (weiland praktischer Arzt in Barmen), Erklärung bibl. Wahrheiten I, 198 ff. 256 ff.; II, 208 ff.; III, 18 ff.; aufgenommen von seinem Schüler Menken, Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift, 3. Aufl. (Bremen 1833), Kap. 1, § 10, S. 68 ff. Vgl. F. A. Hasenkamp, Die Israeliten die aufgeklärteste Nation unter den ältesten Völkern in der Erkenntnis der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, Frankfurt 1790. Eine neue Auffassung, namentlich der Gerechtigkeit Gottes und ihres Zusammenhanges mit der Beschaffung des Heiles, versuchte unter dem Einfluß Ritschls Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit, vorzügl. im A. T., bibl.-theol. dargestellt, in den Jahrbb. für deutsche Theol. 5, 173 ff., anerkannt von Ritschl, Die christliche Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung II, 103 ff. Zur Kritik derselben vgl. jedoch Wellhausen, Geschichte Israels, 1. Aufl., I, 432. Gleichzeitig mit Diestels Abhandlung erschien unter Delitzschs Auspicien Ortloph, Über den Begriff von צֶדֶק und den wurzelverwandten Wörtern im 2. Teile des Propheten Jesaja, in der Zeitschr. für luther. Theologie u. Kirche, 1860, S. 401 ff., welcher das Problem richtiger anfaßt. Neben Wellhausens Kritik vgl. besonders Kautzsch, Über die Derivate des Stammes צדק im alttest. Sprachgebr., Tübingen 1880; außerdem vgl. noch Schultz, Alttest. Theol., [4]420 ff. 540 ff.; [5]325 ff. 424 ff. Oehler, Alttest. Theol. I, 170 ff.; II, 233 ff.; die Bemerkungen von Delitzsch zu verschiedenen Stellen der Psalmen und des Jesaja. Smend, Alttest. Religionsgeschichte, § 20. Ferner G. Dalman, Die richterliche Gerechtigkeit im A. T., Berlin 1897. H. Cremer, Die christl. Lehre von den Eigenschaften Gottes, Gütersloh 1897, S. 46 ff. Derselbe, Die paulin. Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtl. Voraussetzungen, Gütersloh 1899, S. 11 ff. Außerdem vgl. Kölbing, Studien zur paulin. Theologie in Stud. und Krit. 1895, 1. Schnedermann, Der israelit. Hintergrund in der Lehre des Apostels Paulus von der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben in Neue kirchl. Zeitschr. 1895, S. 649 ff. Gegen Kautzsch s. unten.

Zunächst ist darin Übereinstimmung zwischen dem biblischen und profanen Begri[ff] vorhanden, daß צדק mit seinen Derivaten, welchem *δίκαιος* mit seinen Derivaten ent[-] spricht, ein durchweg forensischer Begriff ist, fast in noch höherem Grade al[s] *δίκαιος* auf profanem Gebiete, wie sich dies darin bezeugt, daß צֶדֶק, צָדֵק, צְדָקָה, [צַ]דִּיק durchgängig als Korrelat zu שָׁפַט, מִשְׁפָּט, erscheinen, vgl. Ex. 9, 27. Lev. 19, 3[…] Deut. 4, 8; 25, 1. 15. 1 Sam. 12, 7. 2 Sam. 8, 15. 1 Kön. 8, 32; 10, […] 1 Chron. 18, 14. 2 Chron. 6, 23; 9, 8. Ps. 7, 9; 9, 5. 9; 19, 10; 33, 5; 3[…] 7; 37, 6; 51, 6; 58, 2; 72, 2; 89, 15; 92, 2; 94, 15; 96, 13; 98, 9; 99, […] 106, 3; 112, 5. 6; 119, 7. 62. 75. 121. 137. 160. 164; 140, 14; 143, 2. Pro[v.] 1, 3; 2, 9; 8, 20; 16, 8; 21, 3; 31, 9, vgl. 8, 15; 16, 12. Hiob 34, 5. J[es.] 1, 21; 5, 7; 11, 4; 16, 5; 26, 2. 9. 10; 28, 17; 32, 16; 33, 5. 15; 43, 2[…] 45, 8; 46, 13; 51, 5; 56, 1; 58, 2; 59, 14. 16. 17; 61, 10. 11; 62, 2. J[er.] 11, 20. Ez. 14, 14. 20; 18, 5. 19. 21. 22; 23, 45; 33, 14. 16. 19; 45, […] Am. 5, 7. 24. Zeph. 2, 3. Vgl. רִיב Hiob 9, 2. 3. Jer. 12, 1. גמל Ps. 18, […] Dies wie Kautzsch a. a. O. S. 39 daraus zu erklären, daß man als den Grundbeg[riff] den der Normalmäßigkeit annimmt, wobei das normierende „teils eine objektive (physi[sche]) Norm, teils ein geistiger Maßstab der Beurteilung, wie er durch die Idee Gottes, so[…] durch die Idee und Bestimmung des Menschen von selbst gegeben ist“, sein soll, g[…] nicht an. Der Gedanke einer irgendwie zu bestimmenden idealen Normalmäßigkeit

ein viel zu abstrakter, als daß er als Grundbegriff angesehen werden könnte. Bei der Unmöglichkeit, einen sinnlichen Grundbegriff nachzuweisen, ist man vollständig wie bei קדש auf den geschichtlichen Sprachgebrauch angewiesen, und dieser ergiebt, daß צדק durchaus ein Verhältnisbegriff ist und zwar in dem Sinne, daß er sich auf ein wirkliches Verhältnis zwischen zweien, zwischen Objekt und Subjekt bezieht, nicht aber auf das Verhältnis eines der Beurteilung unterzogenen Objektes zu einer Idee oder zu seiner Idee. Dagegen spricht nicht die Übersetzung von פֶּלֶס Prov. 11, 1 durch *στάθμιον δίκαιον* und ebenso wenig die Notiz des Clem. Al. Strom. 6, 4, daß bei ägyptischen Zeremonien der *Πῆχυς τῆς δικαιοσύνης* herumgetragen wurde (s. unten), auch nicht, daß in dem Dekrete der Einwohner von Busiris das Wachsen des Nils zu der erwarteten bzw. zu erwartenden Höhe eine *δικαία ἀνάβασις* genannt wurde (gegen Deißmann, Bibelstud., S. 112). Denn selbst wenn hier der Gedanke der Normalmäßigkeit vorläge, würde dadurch doch an dem Inhalte des alt- und neutest. Begriffes nichts geändert. Aber dieser Gedanke liegt nirgend vor, weder Prov. 11, 1 und Clem. Al. Strom. 6, 4, noch auch in dem Dekrete von Busiris, welche Stellen sich alle weit einfacher erledigen, s. unten.

Kautzsch hat übersehen, daß die Untersuchung solcher Begriffe, für welche die — überdies mit dem Sprachgebrauch sich selten deckende — Etymologie keine Anhaltspunkte bietet, einzusetzen hat bei dem Gegensatze, in welchem sie uns begegnen, und daß weiter, wenn diese Untersuchung nichts einträgt, ein anderer Weg — der der Vergleichung der Synonyma — einzuschlagen ist, und daß erst nach Erschöpfung dieser Mittel der Weg der Abstraktion aus den verschiedenen Verbindungen übrig bleibt, in denen der Begriff erscheint. In dieser Beziehung wird die sonst so umfassende und sorgfältige Arbeit Kautzschs den Anforderungen, die an eine solche Untersuchung zu stellen sind, nicht gerecht. Nun ist aber der Gegensatz zu צדק ein durch den gesamten alttest. Sprachgebrauch so einheitlich sich hindurchziehender, daß er kaum zu verkennen ist. Den Gegensatz zu dem צַדִּיק bildet der רָשָׁע, der Frevler, sei es der Feind oder Volksgenosse. Der רָשָׁע ist aber derjenige, der שֶׁקֶר, עָוֶל u. s. w. übt und die Ansprüche anderer mit Füßen tritt, die Hilflosen und Elenden vergewaltigt u. s. w. Damit stimmt die Anwendung des Begriffes צדק auf Sachen vollständig überein, denn die Ausdrücke מֹאזְנֵי, אַבְנֵי, אֵיפָה, מַעְגְּלֵי צֶדֶק Lev. 19, 36. Ez. 45, 10. Hiob 31, 6. Ps. 23, 6 weisen auf den Gegensatz zu שֶׁקֶר, עָוֶל hin, also auf den Gegensatz zum Trügerischen, welches den Ansprüchen, die das Subjekt stellt, nicht genügt, nicht „gerecht“ wird. Dies ist nicht bloß bei den Ausdrücken des Maßes und Gewichtes der Fall; auch die מַעְגְּלֵי צֶדֶק Ps. 23, 3 sind nicht „Pfade des rechten ethischen Verhaltens“, sondern Pfade, die nicht falsch führen und die Hoffnung, die Erwartung nicht trügen, also wie Luther richtig übersetzt: „er führet mich auf rechter Straße“, vgl. V. 2. 3ª. 4. Man erinnere sich nur an Stellen wie Ps. 119, 176. Ez. 34, 4. 12. Jes. 53, 6. Ps. 1, 6, sowie an *ἄδικος* 1 Esr. 4, 37. Ganz entsprechend sind auch die Verbindungen זִבְחֵי צ׳ Deut. 33, 19. Ps. 4, 6; 51, 21, מִשְׁפַּט צ׳ Deut. 16, 18 zu erklären, nämlich als Gegensatz zu Opfern, die den Ansprüchen Gottes, zu einem Gericht, welches dem Unterdrückten und Rechtsuchenden nicht gerecht wird. So ist auch das arab. rumḥ ṣadq nicht eine gerade, auch nicht eine „richtige“ Lanze, sondern eine Lanze, mit der man treffen kann. Wo צֶדֶק den Inhalt oder die Beschaffenheit göttlicher oder menschlicher Rede angiebt, ist an den Gegensatz zur trügerischen, trügenden und betrügenden Rede gedacht, Ps. 52, 5. Prov. 8, 8. Jes. 59, 4; 45, 19.

So ist das Verhältnis zu dem Anspruche, den jemand hat, der Grundgedanke. Wird צדק von Menschen ausgesagt, so besagt es, daß sie dem Anspruche entsprechen

oder gerecht werden, den andere, Gott oder Menschen, an sie haben. Diese Ansprüche sind nicht willkürliche, auch nicht die einer idealen Rechtbeschaffenheit, sondern ergeben sich aus dem bestehenden Verhältnisse, welches als solches jedesmal ganz bestimmte Forderungen des Subj. an das Obj. mit sich bringt, vgl. Mtth. 7, 12! Nicht in der Idee des Obj. oder in der Idee Gottes oder in der Idee des Menschen liegt die Norm, sondern das Verhältnis selbst ist die Norm und צדק besagt, daß etwas oder jemand den Ansprüchen entspricht, welche mit dem bestehenden Verhältnisse, in dem er oder es sich zu dem Fordernden befindet, gesetzt sind, seien es die Ansprüche des Herrn an den Diener oder umgekehrt, des Gastfreundes an den Wirt, des Staates an den Bürger, des Volksgenossen an den Volksgenossen u. s. w.

So wird verständlich, daß der Begriff von צדק in seiner Anwendung auf Menschen zunächst der der Gerechtigkeit im sozialen Sinne ist = den in den gegebenen Verhältnissen der Menschen untereinander begründeten Ansprüchen aneinander entsprechend oder gemäß. Der Begriff bezieht sich auf Handel und Wandel Lev. 19, 36. Deut. 24, 13; 25, 15. Ez. 45, 10, auf das Gesamtverhalten, wie auf das Verhalten im einzelnen Falle, stets ausdrücklich oder stillschweigend der Täuschung, dem Truge, der Untreue, der Vergewaltigung entgegengesetzt, Gen. 20, 4; 36, 26. Jes. 1, 21 ff. 1 Sam. 24, 17. 2 Sam. 4, 11. 1 Kön. 2, 32. Ps. 34, 13 ff. Prov. 12, 17 u. a. Unmittelbar damit ist die Verwendung im forensischen Sinne gegeben, Ex. 23, 7. Lev. 19, 15. Deut. 1, 16; 16, 18 ff.; 25, 1. Jes. 5, 23. Prov. 10, 2; 16, 8; 17, 15; 18, 5. Hiob 29, 12 ff., vgl. Ps. 15; 24, 3 ff. Jes. 58, 6 ff., und dies wird um so verständlicher, wenn man bedenkt, daß es die wesentliche Aufgabe der Rechtspflege, משפט, ist, diejenigen zu schützen, deren Ansprüche von anderen mit Füßen getreten werden, s. u. *κρίνω*. In diesem Sinne ist auch Gerechtigkeit zu üben und zu wahren vor allem Aufgabe des Fürsten 2 Sam. 8, 15. 1 Kön. 10, 9. 1 Chron. 18, 14. 2 Chron. 9, 8. Ps. 45, 8; 72, 1 ff. Prov. 8, 15; 16, 12. Es ist, wie aus diesen Stellen deutlich erhellt, nicht zu unterscheiden zwischen Gerechtigkeit im juristischen und im ethischen Sinne, da überall die Identität beider vorausgesetzt wird und die Anschauung ausgeht von dem Verhältnis zwischen zweien. Legalität und Moralität fallen nicht auseinander und werden nicht als nur teilweise sich deckend gedacht. Konflikte wie der der Antigone erscheinen für den biblischen Begriff undenkbar. Ganz unmöglich ist auf biblischem Gebiet die Anschauung Platos in der berühmten Stelle Rep. 2, 362, A: *ἔρουσι δὲ τάδε, ὅτι οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὠφθαλμώ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται καὶ γνώσεται, ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν.*

Von da aus wird auch verständlich, daß uns das Verbum צדק nur noch im forensischen Sinne erhalten ist, s. u. *δικαιόω*, was angesichts der reichen Verwendung der betr. Wortreihe nicht zu erklären wäre, wenn nicht der Grundbegriff der der Befriedigung von Ansprüchen wäre, welche ein Verhältnis damit, daß es besteht, mit sich bringt. Nicht weniger verständlich wird aber auch die scheinbar entgegengesetzte Anschauung, daß auch die Barmherzigkeitsübung als צְדָקָה bezeichnet wird, wei[l] sie der Vergewaltigung des Armen und Hilflosen, der Behandlung desselben als eines Rechtlosen gegenübersteht, trete sie nun in der Form richterlichen Rechtsspruches oder in der Form der Nächstenliebe auf, vgl. Ps. 37, 21. 26. 112, 5. 6. 9. Prov. 12, 10; 21, 26. Dan. 4, 24. Deut. 24, 12. 13. Dieselb[e] Anschauung mag auch ursprünglich der griechischen Anschauung zu Grunde liegen, nac[h] welcher der Hilfsbedürftige, Schutzflehende unter dem Schutze der Gottheit steht, nu[r] daß die Griechen auch in diesem Falle weit entfernt davon sind, den Göttern Gerechtig

keit oder gar das Prädikat *δίκαιος* beizulegen und den Schutz der Armen aus der göttlichen Gerechtigkeit abzuleiten.

Aus allem ergiebt sich, daß צדק nirgend, auch nicht in der Anwendung auf Gott, das zweckentsprechende, folgerichtige Verhalten oder Verhältnis als solches bezeichnet (gegen Diestel und Ritschl), wenn auch die „gerechte Lanze", weil man mit ihr treffen kann, der „gerechte Weg", weil er nicht irre führt, zweckmäßig ist. Der Gesichtspunkt des Zweckes ist nicht der dem Begriff zu Grunde liegende, sondern nur ein je nach den Ansprüchen das eine oder andere Mal hinzutretender, wenn es sich, wie in diesen beiden Fällen um ein Gebrauchsobjekt für das Subjekt handelt. Jedes Verhältnis bringt bestimmte Ansprüche an das Verhalten mit sich und die Befriedigung dieser Ansprüche, welche aus dem Verhältnis sich ergeben, und bei welcher allein das Verhältnis bestehen bleiben kann, wird mit unserem Begriff bezeichnet.

Nun hat aber das soziale Verhalten auf biblischem Gebiete nicht wie auf griechischem Boden nur einen religiösen Hintergrund; auch wird nicht das religiöse Verhalten nur ebenfalls unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit befaßt, d. h. unter dem Gesichtspunkte der Ansprüche, die das Verhältnis zu Gott mit sich bringt, sondern Gerechtigkeit ist auf biblischem Boden ein wesentlich religiöser Begriff, und dies nicht in dem Sinne, daß etwa Recht und Gesetz göttlicher Herkunft wären und demgemäß Gerechtigkeit im sozialen Sinne zugleich Gerechtigkeit im religiösen Sinne, weil Befriedigung zugleich der Forderungen Gottes. Vielmehr schließt der religiöse Sprachgebrauch unmittelbar an den forensischen Begriff an, und gerade da liegt eine fundamentale Differenz mit der profanen Anschauung vor. Wohl heißt es bei den Griechen: *θεοφιλέστερος ἡ δικαιοσύνη τῆς ἀδικίας* Isocr. 15, 282, und wir besitzen um so mehr die göttliche *εὔνοια, ὅσῳ διατελοῦμεν εὐσεβέστερα καὶ δικαιότερα πράττοντες*, aber es will beachtet sein, was schon oben bemerkt wurde, daß man weit entfernt davon war, den Göttern *δικαιοσύνη* oder gar das Prädikat *δίκαιος* beizulegen, während in der heiligen Schrift Gerechtigkeit ein hervorragendes Prädikat Gottes ist, und zwar in dem Sinne, daß Gottes Gerechtigkeit die Zuflucht der Unterdrückten ist, daß Gott dem Rechte zum Rechte verhilft. Den Griechen liegt es trotz ihrer Auffassung der Gerechtigkeit als der höchsten Tugend und der Summe aller Tugenden doch auch in diesem Sinne vollständig fern, dieselbe der Gottheit beizulegen. Wenn Plato den Satz des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, Crat. 385, E. Theaet. 152, A nicht gelten lassen will, sondern das *ἀκολουθεῖν θεῷ* verlangt (s. unter *ἀκολουθέω*), vgl. Legg. 4, 716, C: *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις ὥς φασιν ἄνθρωπος*, so ist es doch sehr bezeichnend, daß er sofort als Gottähnlichkeit nicht die *δικαιοσύνη*, sondern die *σωφροσύνη* faßt: *καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ἄδικος*. Für den Israeliten ist Gerechtigkeit eine wesentliche Eigenschaft Gottes; Gottes Gerechtigkeit ist seine Hoffnung, und dies hängt damit zusammen, daß der israelitische Begriff der Gerechtigkeit ein viel konkreterer ist, als bei den Griechen, anscheinend weniger umfangreich, aber in seiner Bestimmtheit geeignet, auf alle Verhältnisse angewendet zu werden. Diese Bestimmtheit hat sich bei den Griechen nur in dem Sprachgebrauch von *ἄδικος, ἀδικεῖν* erhalten. Gerecht ist für den Israeliten, wer die Ansprüche erfüllt, die sein Verhältnis zu anderen an ihn stellt, seien es Menschen, sei es Gott, welche Anforderungen an ihn haben. Gerecht ist der Richter, der König, der für den Schutz des Rechtes eintritt, denn dies ist der Anspruch, den die anderen, die Unterthanen, an ihn haben und stellen. Gerecht ist Gott, weil er der Richter ist, und dies ist er, weil er der HErr und König ist,

der als solcher für das Recht eintreten muß und eintritt. Die Gerechtigkeit Gottes ist unauflöslich verbunden mit dem Gedanken seines Königtums, seiner Herrschaft (s. unter *βασιλεύς, βασιλεία,* S. 212. 221 f.). Darum tritt seine Macht in den Dienst seiner Gerechtigkeit. Darum aber auch wird das gesamte sittlich-religiöse Verhalten unter den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, bzw. des Urteils Gottes gestellt, und zwar sowohl das Verhalten der Menschen untereinander, als das Verhalten zu Gott. Wie den Menschen, so gebührt Gott sein Recht; die Menschen haben sich gegenwärtig zu halten, daß Gott als Richter für die Ansprüche, welche die anderen an uns haben, eintritt. So ergiebt sich, daß sofort das ganze wesentlich soziale Verhalten des Menschen unter religiösem Gesichtspunkte steht, und so begreift sich, daß der Begriff der Gerechtigkeit noch weit umfassender ist, als bei den Griechen, und doch viel schärfer umgrenzt und bestimmt, indem er ein forensischer Begriff bleibt und das sittlich-religiöse Gesamtverhalten nicht bloß unter den Gesichtspunkt des Rechtes, d. h. der aus dem Verhältnis sich ergebenden Anforderungen, sondern des Urteiles Gottes, des Gerichtes Gottes stellt.

So wird zunächst das gesamte soziale Verhalten unter dem Gesichtspunkte des Gerichtes Gottes angeschaut und damit religiös gewertet, vgl. Deut. 6, 25; 24, 13. Ps. 24, 3 ff. u. a., wie denn auch das Gemeinschaftsleben in seinem ganzen Umfange bis auf Gewicht und Maß der göttlichen Ordnung untersteht, Lev. 19, 36 u. a., und das ganze Gesetz Israels die Bedeutung hat, die in Wirksamkeit gesetzte göttliche Rechtsordnung zu sein (s. u. *νόμος*). Denn Gott schützt die Ansprüche der anderen. Gerecht ist der, der den anderen ihr Recht giebt, vgl. Prov. 29, 7. Ps. 5, 13 vgl. mit V. 10. 11; 11, 3; 31, 19; 34, 14 ff.; 37, 20 ff. Prov. 10, 2 ff. u. a. Daher die Verbindung mit תָּמִים, נָקִי und der Gegensatz gegen רָשָׁע, חֹטֵא, רַע u. a., welche Unrecht und Vergewaltigung üben, Prov. 1, 10 ff.; 2, 12 ff.; 3, 25 ff. u. s. w. Somit wandelt der in Gottes Wegen, welcher im Blick auf ihn den anderen thut, was ihnen gebührt, und fürchtet Gott, Ps. 1. Er giebt auch Gott, was ihm gebührt, er ist gerecht, — er hat das Recht und darum das Gericht Gottes für sich, er hat Recht, weil er Recht übt. Aber nicht allein, wer Recht thut, hat Recht, sondern auch wessen Recht, wessen Ansprüche vergewaltigt werden, und in diesem Sinne kommen die Gerechten vorzugsweise im A. T. in Betracht, die Unterdrückten, Armen und Geringen, welche als Unterdrückte Recht haben. Daher der Parallelismus zwischen den אֶבְיוֹנִים, עֲנִיִּים und den צַדִּיקִים. Sie leiden Unrecht, das ist ihre Unschuld. Darum ist Gottes richtende Gerechtigkeit die Zuflucht der Unterdrückten, s. u., und darum kann auch einer, der bekennen muß: „vor dir ist kein Lebendiger gerecht“, Ps. 143, 2; 130, 3, und der wie Hiob seine Sünde bekennen muß, Hiob 9, 2; 14, 2, für die Anerkennung seiner gerechten Sache an die Gerechtigkeit Gottes appellieren Hiob 13, 18; 16, 20 f.; 17, 8. 9; 42, 7. Jer. 12, 1 ff. — Endlich aber ist צַדִּיק auch nicht bloß der Recht hat, sondern der Recht bekommen hat durch das Eingreifen Gottes, also der Gerechtfertigte, Gen. 38, 26. Jes. 60, 21: „dein Volk, כֻּלָּם צַדִּיקִים“. 45, 23 ff. Sach. 9, 9 u. a. So treffen in dem Begriff des צַדִּיק diese drei Gesichtspunkte zusammen: 1) der Recht übt, 2) der Recht hat, 3) der Recht bekommen hat, und da das Recht des צַדִּיק sich nach dem Verhältnis bestimmt, in welchem er sich befindet, so begreift sich die eigenartige Antwort, welche das A. T. auf die Frage giebt, wer denn צַדִּיק sei. Denn das ist festzuhalten, daß der צַדִּיק zunächst doch nur Recht hat gegenüber seinen Unterdrückern, weil er im Rechte ist im Verhältnis zu dem Unrecht, das ihm widerfährt; er sollte aber auch eigentlich Recht haben auf Grund seines Verhaltens; dann erst ist der צַדִּיק, der Recht übt, auch gerade darum der von dem Gott

losen Unterdrückte, und dann ist in diesem Sinne wieder צַדִּיק synon. עָנִי, אֶבְיוֹן. Ebenso wird sich die eigenartige Anschauung der Schrift von der richtenden Gerechtigkeit Gottes als der Zuflucht der Elenden erklären.

Unter den Menschen ist *keiner gerecht*, *und dennoch sind diejenigen gerecht*, *und haben darum* gegenüber ihren Feinden *Recht*, welche sich zu Gott halten, durch Anerkennung Gottes in Gottesfurcht, Sündenbekenntnis, Gebet, Vertrauen auf sein Wort ihm gerecht werden, so daß sie göttliche Hilfe und Bewahrung vor dem Gericht von derselben Gerechtigkeit Gottes erbitten und erwarten, welche den ganzen Erdkreis richtet und die Frevler zu Schanden macht, vgl. Ps. 143, 1. 2: עֲנֵנִי בְּצִדְקָתֶךָ וְאַל־תָּבוֹא בְמִשְׁפָּט אֶת־עַבְדֶּךָ כִּי לֹא־יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָל־חָי. Die Berufung des Betenden auf seine Gerechtigkeit und auf Gottes Gerechtigkeit wechseln, z. B. Ps. 7, 9. 18; 35, 24. 28; 71, 2; vgl. Ps. 25, 9 mit V. 2. 7. Daß der Begriff der Gerechtigkeit *derselbe forensische Begriff bleibt*, erhellt daraus, daß diese Gerechtigkeit Gottes, auf welche der Betende zurückgreift, keine andere ist, als welche sonst sich im Gerichte über die Sünder erweist, vgl. Ps. 130, 3. 4: אִם־עֲוֹנוֹת תִּשְׁמָר־יָהּ אֲדֹנָי מִי יַעֲמֹד׃ כִּי־עִמְּךָ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּוָּרֵא, und namentlich Ps. 119, 75: *ἔγνων κύριε ὅτι δικαιοσύνη τὰ κρίματά σου καὶ ἀληθείᾳ ἐταπείνωσάς με.* Indem der Betende sich auf seine Gerechtigkeit beruft, hat er eine gerechte Sache; indem Gottes Gerechtigkeit des Betenden Zuflucht ist, verläßt er sich darauf, daß Gott der gerechten Sache zum Recht verhelfen werde Ps. 7, 9; 94, 14. 21; 129, 4; 140, 13. 14; 146, 7 ff. Dies ist die Sachlage namentlich im Buche Hiob, den Psalmen und dem 2. Teil des Jesaja. Hiob leugnet seine Sündigkeit nicht, Hiob 9, 2; 14, 4. Dennoch erwartet er von Gott die Anerkennung seiner gerechten Sache 13, 18; 16, 20. 21; 17, 8. 9, welche ihm auch zuteil wird, 42, 7. Es ist dieselbe Lage wie Ps. 73 vgl. mit Jer. 12, 1 ff. Die Gerechtigkeit dessen, der sich hilfesuchend an die Gerechtigkeit Gottes wendet und auf dieselbe hofft, ist nicht sittliche Fehllosigkeit, Sündlosigkeit, sondern sein Unrechtleiden, sein Verhältnis zu Gott, seine Furcht Gottes und seine Hoffnung auf Gott Ps. 33, 18 ff. vgl. mit V. 1; 36, 9—12; 103, 17; 112, 1 ff.; 145, 17 ff.; 52, 8. 9; 69, 7; 91, 14. 15 vgl. mit V. 8, vermöge deren nicht Trug in seinem Herzen ist, sondern Anerkennung seiner Sünde, Ps. 32, 2. 11; 40, 11 ff.; 51, 16; 65, 5; 69, 6 f. 28, Beugung unter Gottes Gericht, Ps. 89, 33 ff.; 118, 15—18; 135, 14, und unverrücktes Halten an Gottes Wort und Verheißung. Dem Gerechten gegenüber steht der Mann, der nicht auf Gott, sondern auf seinen Reichtum sich verläßt und auf seine Gelüste trotzt, Ps. 52, 8. 9. Furcht Gottes und Vertrauen auf Gott und das, worauf dieses Vertrauen sich gründet, die göttliche Verheißung und Erwählung — dies ist die gerechte Sache des Verfolgten und Unterdrückten, sei es, daß er inmitten seines Volkes, sei es, daß Israel von seinen Feinden solches zu leiden hat Ps. 9, 5. 14; 37, 39; 125, 3. Darum ist Gottes Gerechtigkeit die Hilfe der gerechten Sache, die Zuflucht der Gerechten bzw. Elenden, Ps. 103, 6; 125, 3; 129, 4; 140, 13. 14; 143, 1. 2. 11 u. a., und die Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes ist zugleich Erweisung der Gnade und Barmherzigkeit 112, 4. Ps. 116, 5; 118, 15—19; 97, 11, 12. Ja, von der Gerechtigkeit Gottes kommt die Vergebung der Sünden, vgl. Ps. 51, 16; 103, 11. 12. 17. Denn obgleich s. z. s. die eigene Sache des Leidenden nur Sünde und Schuld ist, so vertritt er doch anderseits Gottes Sache, trägt um Gottes willen, den er fürchtet und auf den er sich verläßt, Schmach Ps. 69, 6 ff., und bittet darum inmitten seiner Schuld: „mögen nicht zu Schanden werden in mir, die auf dich hoffen“, und wider seine Feinde: „mögen sie nicht eingehen in deine Gerechtigkeit“, vgl. Ps. 69, 7. 28; vgl. 25, 2 ff. Von hier aus wird es verständlich, daß man im Totenreiche Gottes Gerechtigkeit nicht preist Ps. 88, 11—13; 115, 17 f.; vgl. 17, 10; 116, 8. 9. Die

Gerechtigkeit Gottes ist Gericht und Erlösung seines Volkes, dessen Sünde und Untreue das Gericht, dessen Gebet die Erlösung herbeizieht, vgl. Ps. 50, 4—6. 15. 21 ff. Durch seine richtende und Recht schaffende Gerechtigkeit entscheidet Gott zwischen seinem Volke und den Weltvölkern, Ps. 93—99. Indem Gott der gerechten Sache zum Siege hilft, ist er seinen Verheißungen treu, und dadurch verbindet sich mit der Gerechtigkeit die Verheißungs- und Bundestreue Ps. 89; 94, 14. Gerechtigkeit ist das, was vor Gott gilt, sowohl hinsichtlich der menschlichen als der göttlichen Gerechtigkeit, und als Gerechtigkeit gilt Gottesfurcht und Hoffnung, Harren auf Gott menschlicherseits, und Errettung derer, die auf ihn hoffen resp. seines „Erbes“ in Gemäßheit seines Bundes und Namens göttlicherseits. Dies durchzieht den ganzen Psalter, dessen Gebete, auch die individuellsten, doch nicht lediglich individuell gefaßt werden dürfen, vgl. Ps. 51, 20. 21. Des Volkes Israel gerechte Sache gegenüber seinen Feinden ist seine Religion; es kennt Gott, steht im Bunde mit ihm, den Gott geschlossen, und zu dem Gott es erwählt hat, und dieser Bund mit allem, was das Volk daran haben soll, ist das ihm aus Gnaden verliehene Recht, welches es hat gegenüber allen anderen Völkern. Seine Aufgabe bzw. des einzelnen in Israel gerechte Sache gegenüber seinen Volksgenossen besteht darin, daß er Ernst macht mit seiner Religion im Leben, daß er Gott gerecht wird durch Gottesfurcht und Glauben, und in diesem Falle hat auch der Sünder eine gerechte Sache, für welche dann Gott eintritt und sie ans Licht bringt, indem er sich in seiner Gerechtigkeit für den Sünder bethätigt. Mit anderen Worten: daß das sündige Volk Gott für sich hat, ist seine gerechte Sache, — seine Gerechtigkeit der Welt gegenüber. Nur soll es Ernst machen mit dieser seiner gerechten Sache, mit seiner Gerechtigkeit in seinem Verhältnis zu Gott und zur Welt. Das ist die Gerechtigkeit, die es bewähren muß. Wie sich diese Anschauung von der für Israel in seiner Erwählung bestehenden Gerechtigkeit im Lichte der neutestamentlichen Erlösungsthat Gottes stellt, insbesondere wie die heilschaffende Selbstbethätigung Gottes erst den Glauben erzeugt, der dieselbe als seine einzige Gerechtigkeit, die er haben kann, hinnimmt, s. III 2, c. *δικαιοσύνη* 2, b. *δικαιόω* 3, b.

So wird der religiöse Begriff zu einem soteriologischen, welcher seine vollendetste Ausprägung im zweiten Teile des Jesajah gefunden hat, und gerade im soteriologischen Sinne ist der Begriff durchaus ein forensischer, auf das Richten Gottes sich beziehend. Israel ist ein sündiges Volk Jes. 43, 26; 48, 1; 53, 11; 57, 12; 58, 2 59, 4; seine Gerechtigkeit ist Spinnwebe 59, 5. 6 und ein besudeltes Kleid 64, 5 Darum ergehen Gottes Gerichte über sein Volk, welches der Gerechten, die unter ih[m] befindlich, ebenso wenig achtet, wie der entgegengestreckten Hände seines Gottes. Es i[st] versunken in Abgötterei, und wenige sind ihrer, die den HErrn nicht verlassen und sein[en] heiligen Berges nicht vergessen. Dennoch ist Israels Sache gegenüber seinen Dränger[n] eine gerechte Sache, und wenn es genug gedemütigt ist und Zwiefältiges empfangen hat f[ür] seine Sünde, wird diese seine Gerechtigkeit offenbar werden, Jes. 40, 1 ff.; 51, 17 ff 54, 7—14; 57, 15 ff.; 61, 1 ff. Es wird von seinen Feinden errettet d. i. gerech[t]fertigt werden durch die richtende Gerechtigkeit Gottes, welcher seinem Volke Recht scha[fft]. Denn obwohl Israels Elend ein Gericht Gottes ist, so haben doch seine Bedränger Unrec[ht] Jes. 49, 24 ff.; 51, 21, weil sie wider Gott und wider sein erwähltes Volk streite[n]. Dieselbe Gerechtigkeit Gottes, welche die gerechte Sache des עֶבֶד יהוה schützt 41, 1 vgl. V. 2, ist auch des verlassenen und wieder begnadigten Volkes Heil, 54, 14. 1 „jede Waffe, die wider dich geformt ist, hat kein Glück, und jede Zunge, die wi[der] dich auftritt vor Gericht, wirst du verdammen, dies ist das Erbe der Knechte Jho[vahs] וְצִדְקָתָם מֵאִתִּי נְאֻם־יהוה“; vgl. 58, 8. Es ist so, wie Flacius a. a. O., sagt: „e[d]…

cere aut proferre dicitur Deus justitiam nostram, cum causas nostras justas et nos ipsos ab oppressoribus liberat ac victores facit cumque sic nobis testimonium innocentiae et justitiae coram orbe terrarum tribuit“, cf. Jer. 51, 10; die Gerechtigkeit Gottes ist benigna Dei liberatio ab oppressoribus nostris nos vindicans. Vgl. das syr. זְכָא, vicit, immunis, impunis fuit, evasit, justificatus est; זְכֵא victor, immunis, זַכַּי, justificatus, impunis. זַכָּיָא, victor, innoxius, purus, innocens, זְכוּתָא victoria, innocentia, מְזַכְּיָנָא victor, justificans, opp. חָב reus, debitor fuit, — victus, profligatus, spe victoriae frustratus est; Castelli, Lex. syr. ed. J. D. Michaelis. Nur geht die Darstellung bei Jesajah noch einen Schritt weiter. Durch die Erlösung wird Israels Gerechtigkeit erst beschafft, in dem Sinne, in welchem צַדִּיק der ist, der Recht bekommen hat, denn für wen Gott ist, der ist oder wird dadurch in sein Recht eingesetzt und ist im Recht, und hier liegt der Anknüpfungspunkt für die paulin. Verkündigung. Jes. 60, 21: וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים. Jes. 53, 11; 45, 8. 13. 19. 23—25; 46, 12. 13; 58, 8; 60, 17; 61, 3. 10; 62, 1; 63, 4. Außerdem vgl. יהוה צִדְקֵנוּ Jer. 23, 6; 33, 16; ferner Hos. 2, 19; 10, 12. Mal. 2, 4. Auch vgl. צְדָקָה = *ἐλεημοσύνη* bei den LXX Deut. 6, 25; 24, 13. Ps. 24, 5; 33, 5; 103, 6. Jes. 1, 27; 28, 17; 59, 16. Dan. 9, 16. = *ἔλεος* Jes. 56, 1.

So stehen die Aussprüche Gen. 15, 6. Jes. 28, 16. Hab. 2, 4 nicht vereinzelt im A. T., sondern sind der zusammenfassende zugespitzte Ausdruck der ihm eigentümlichen Anschauung, für welche Paulus die Bezeichnung *δικαιοσύνη θεοῦ* ausprägt, und welche er mit Recht näher bestimmt als *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*, geoffenbart in dem der *ἐπαγγελία* entsprechenden *εὐαγγέλιον* Röm. 3, 21, und Gott ist *δίκαιος καὶ δικαιῶν τὸν ἐκ πίστεως* bzw. *τὸν ἀσεβῆ*, 3, 25; 4, 5. Die Anknüpfung für das Verständnis der Heidenwelt liegt, wie auch schon die prophetische Darstellung erkennen läßt, in der durchaus forensischen Natur des Begriffes, dessen Übertragung von dem sozialen auf das religiöse Gebiet, bzw. dessen Umwandlung aus einem sozialen in einen rein religiösen Begriff dem Verständnis derer keine Schwierigkeiten bot, welche für das Gericht Gottes und die Forderung der Buße empfänglich waren.

Daß die Apokr. den Begriff der *δικαιοσύνη* im religiösen Sinne festhalten, liegt nahe; vgl. die Bezeichnung heilsgeschichtlicher Personen als *δίκαιοι*, Sap. 10, 6. 10. 13 u. a. Sir. 44, 17, sowie *ὁ δίκαιος* entsprechend dem צַדִּיק in den Schriften der Chokmah, Sap. 2, 12. 18. Tob. 13, 13. Sir. 9, 16 u. a., die Bezeichnung Gottes als *ὁ κύριος τῶν δικαίων* Tob. 13, 13. Jedoch zeigt sich der griechische Einfluß in der Verbindung der *δικαιοσύνη* mit den übrigen sogen. Kardinaltugenden der *ἀνδρεία, σωφροσύνη* u. *φρόνησις* Sap. 8, 7. 4 Mcc. 1, 18 (*τῆς σοφίας ἰδέαι*), vgl. V. 4. 6 und in dem Zurücktreten des forensischen Momentes, vgl. Sap. 15, 3: *τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη*. Auch dürfte es zum Teil auf den Einfluß griechischer Anschauung zurückgeführt werden, daß die *δικαιοσύνη* im Buche Tobias als soziale Tugend erscheint, allerdings in der an Deut. 24, 12. 13. Prov. 12, 10 u. s. w. anknüpfenden, aber die biblische Vorstellung veräußerlichenden Beschränkung auf die Übung der Barmherzigkeit; vgl. Tob. 12, 8: *ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης*. 14, 11: *ἴδετε τί ἐλεημοσύνη ποεῖ καὶ δικαιοσύνη ῥύεται*. 14, 9: *τήρησον τὸν νόμον καὶ τὰ προστάγματα καὶ γενοῦ φιλελεήμων καὶ δίκαιος*. Vgl. Dan. 4, 24 צדקה = *ἐλεημοσύνη*. Ez. 18, 19. 21 = *ἔλεος*. Es hängt dies zusammen mit dem Ersatz des biblischen צֶדֶק durch זכה, זְכָא rein, unschuldig, gerecht sein, dem nachbiblischen term. techn. für das biblische צדק von der menschlichen Gerechtigkeit im forensisch-religiösen Sinne, זַכַּאי, der Gerechtfertigte, Freigesprochene gegenüber חַיָּב, der Schuldige, Verurteilte, זַכּוֹת von dem göttlichen Rechtfertigungsurteil, זְכוּת,

Gerechtigkeit, Verdienst, Anspruch auf Lohn vgl. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. Kap. 19, § 59, der Begriff der Sechuth, S. 267 ff.; [2]277 ff. Dem entspricht die häufige Beschränkung von צְדָקָה, צִדְקְתָא auf Wohlthat, Almosen. — Diese Beschränkung der Gerechtigkeit ist nicht anzuschließen an die soteriologische Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes im A. T., welche auch in den Apokr. festgehalten ist, nur daß die Beziehung auf das messianische Heil wie bei Ritschl in das vorsehungmäßige Walten Gottes umgesetzt ist Sap. 12, 15. 16: *ἡ γὰρ ἰσχύς σου δικαιοσύνης ἀρχὴ καὶ τὸ πάντων σε δεσπόζειν πάντων φείδεσθαι ποιεῖ.* V. 17; 9, 3; 15, 1: *μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα.* 2 Mcc. 1, 24: *θεὸς δίκαιος καὶ ἐλεήμων.* Tob. 13, 6. 13. Wie das jesajan. צְדָקָה parall. יֵשַׁע vom Heile (s. o.), so steht *δικαιοσύνη* Sap. 14, 7 von der Arche Noah: *εὐλόγηται γὰρ ξύλον, δι᾽ οὗ γίνεται δικαιοσύνη* und Bar. 5, 2: *περιβολοῦ τὴν διπλοΐδα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης*, wo die Beziehung auf Jes. 61, 3. 10 zu klar vorliegt, als daß daran gedacht werden könnte, die *δικ.* hier als Rechtthun zu fassen (Fritzsche). Im allgemeinen aber ergiebt sich, daß das alexandrinische Judentum geneigt ist, den israelitischen Begriff der Gerechtigkeit durch den griechischen zu ersetzen und auf Gott zu übertragen, so daß die Behauptung Ritschls in betreff der richtenden Gerechtigkeit Gottes als einer heidnischen Vorstellung den wahren Sachverhalt in sein Gegenteil verkehrt.

Die LXX geben ständig צַדִּיק durch *δίκαιος* wieder, nur ausnahmsweise anders, wie Jes. 24, 16; 26, 7 = *εὐσεβής*, Prov. 20, 7 = *ἄμωμος*, welches sonst = תָּמִים; Hiob 17, 9 = *πιστός*, welches sonst = נֶאֱמָן. Selten entspricht *δίκαιος* anderen hebr. Bezeichnungen, zunächst den forensischen דִּין Prov. 20, 8: *βασιλεὺς δίκαιος*: מִשְׁפָּט Hiob 34, 12 Alex. (Vatic. *κρίσις*). Prov. 16, 33; 21, 7; 29, 26. Sodann daran anschließend = נָקָם Jes. 47, 3. נָקִי Joel 3, 17. Jon. 1, 14. Hiob 17, 8. Prov. 1, 11; 6, 17. טָהוֹר Prov. 24, 35; ebenso vereinzelt auch = אֱמֶת, יָשָׁר, יֹשֶׁר, שָׁלֵם, תָּמִים, חָסֵד (Jes. 57, 1), נָדִיב (Prov. 17, 4). In den Psalmen nur = צַדִּיק.

Die Übersicht des neutest. Sprachgebrauchs wird ergeben, wie unmittelbar und ungetrübt durch Schule und Tradition der neutestamentliche und namentlich der paulinische Begriff an das A. T. anknüpft.

III. Der Begriff im N. T.

1) von Gott, nur Röm. 3, 26 und 2 Tim. 4, 8. Joh. 17, 25. 1 Joh. 1, 9; 2, 29; 3, 7. Apok. 16, 5. An all diesen Stellen erhellt sofort, daß es genau in alttestamentlicher Weise die richtende Gerechtigkeit Gottes im soteriologischen Sinne, d. i. als heilschaffende Gerechtigkeit bezeichnet, also ohne daß der Begriff seine forensische Bestimmtheit aufgiebt. Dies ist zunächst besonders deutlich Apok. 16, 5: *δίκαιος εἶ .. ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας, ὅτι αἵματα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν.* Vgl. Apok. 15, 3: *δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου.* 16, 7: *αἱ κρίσεις σου.* 19, 2: *αἱ κρίσ[eis] αὐτοῦ.* Es bezieht sich also auf das Eintreten Gottes als Richter zu gunsten seiner Knechte, vgl. V. 7; 6, 10 f., dessen Kehrseite das Gericht über ihre Feinde ist. Vgl. 2 Thess. 1, 6: *δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ᾽ ἡμῶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου.* Auf derselben Linie, nur ohne die Beziehung auf die Feinde, liegt 2 Tim. 4, 8: *ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος ὃν ἀπωδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.* Denn der Tag der Parusie oder Jhvhs bringt ebenso eine Bethätigung seiner Gerechtigkeit wie die Offenbarung der Gerechtigkeit der Seinen oder ihre Rechtfertigung, s. o. (Es liegt somit die Beziehung auf die „zugerechnete Gerechtigkeit“, welche die älteren luther[ischen]

schen Ausleger hier annahmen, nicht so fern wie Huther meint, vgl. oben Jes. 54, 17.) Auf das heilschaffende Verhalten Gottes durch seine richterliche Gerechtigkeit geht dann auch das johann. Wort Joh. 17, 25: *πάτερ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας*, vgl. V. 24, sowie namentlich das die alttest. Anschauung auf den prägnantesten Ausdruck bringende paulin. Wort Röm. 3, 26: *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰυ*, wo nicht wie 4, 5 *τὸν ἀσεβῆ* gesagt ist, weil es hier darauf ankommt, die Rechtfertigung als *ἔνδειξις τῆς δικ. αὐτοῦ* darzustellen, 4, 5 dagegen denjenigen, der *ἐκ πίστεως* ist, nach seiner anderweitigen Beschaffenheit zu kennzeichnen. Ebenso alttestamentlich ist 1 Joh. 1, 9: *ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστι καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμ.*, vgl. Ps. 51, 16. Jes. 33, 24 u. a., s. o. Für die Verbindung *πιστὸς καὶ δίκ.* vgl. Deut. 32, 4. Neh. 9, 8. Jes. 34, 16. Röm. 3, 3. 4. 2 Tim. 2, 13 f. Dan. 9, 4—7. S. unter *πιστός*. Demgemäß tritt auch 2, 29: *δίκαιός ἐστιν ... καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικ. ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται*, und 3, 7: *ὁ ποιῶν τὴν δικ. δίκαιός ἐστι καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν* nicht aus dem Rahmen der alttest. Anschauung heraus, als sollte eine sittliche Vollkommenheit von Gott ausgesagt werden; vielmehr wird gefordert, daß derjenige, der vor dem Urteile Gottes bestehen will, ein der Gerechtigkeit Gottes entsprechendes Verhalten aufweisen müsse; zu *ποιεῖν τὴν δικ.* s. unter *δικαιοσύνη*.

2) In seiner Anwendung auf Menschen und menschliche Verhältnisse sind zunächst **a)** diejenigen Stellen auszusondern, in denen es wie in der Prof.-Gräc. nicht im religiösen, sondern im rein sozialen Sinne steht, ohne daß aber hierdurch sich eine Zwiespältigkeit der biblischen Vorstellung ergiebt, denn der biblische Begriff schließt nicht die profane Anschauung an und für sich, sondern nur ihre Beschränktheit aus. So Röm. 5, 7: *μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν* (s. unter *ἀγαθός*, S. 3). Tit. 1, 8 stimmt die Verbindung von *δικ.* mit *σώφρων* u. *ὅσιος* vollständig mit dem Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. überein. Vgl. *δικαίως* 2, 12. 1 Thess. 2, 10. Diese Stelle gehört zu den Berührungen mit der Ausdrucksweise der Prof.-Gräc., an denen die Pastoralbriefe verhältnismäßig so reich sind, s. z. B. unter *καλός, εὐσεβής, σωτήρ*. Ferner Phil. 4, 8: *ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια κτλ.* Außerdem das Neutr. *τὸ δίκ.* Col. 1, 4: *οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε.* Vgl. 2 Mcc. 4, 34; 10, 22, Ebenso *δίκαιόν ἐστιν* mit folg. Infin. Phil. 1, 7: *καθώς ἐστιν δίκαιον ἐμοὶ τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν.* 2 Petr. 1, 13. Vgl. Sir. 10, 22. (Dagegen 2 Mcc. 9, 12 steht *δίκ.* in religiösem Sinne wie *τὸ δίκ.* Luc. 12, 57. Act. 4, 19: *εἰ δίκαιόν ἐστιν ἐνώπιον τ. ϑ.* Eph. 6, 1.) Mtth. 20, 4: *ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον δώσω* (vgl. V. 7 Rec.). Röm. 7, 12: *ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή* besagt *δικ.* ganz allgemein, daß das Gebot dem Rechte gemäß ist, dazu bestimmt und geeignet, dem Rechte zum Rechte zu verhelfen, vgl. Deut. 4, 8, also religiös bestimmt, daher unter b gehörig.

Abgesehen von diesen Stellen steht *δίκαιος* **b)** genau wie צַדִּיק von denen, welche in der Furcht Gottes wandeln, auf ihn hoffen und seines Heiles warten und als solche vor dem Urteil Gottes bestehen, unter dem Gesichtspunkte des Urteils Gottes als *δίκ.* bezeichnet werden, Hebr. 11, 4: *ἐμαρτυρήϑη εἶναι δίκαιος.* Wie durchschlagend dieser Gesichtspunkt des Urteils Gottes ist, zeigt Luc. 18, 9: *τοὺς πεποιϑότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶ δίκαιοι*, vgl. mit V. 14: *κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος ἢ γὰρ ἐκεῖνος.* 20, 20: *ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι.* Vgl. die paulin. *ἰδία δικαιοσύνη.* Marc. 6, 20: *Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκ. καὶ ἅγιον*, wo die Rücksicht auf das Verhältnis Gottes zu Johannes (nicht umgekehrt)

die Furcht des Herodes begründet. Jac. 5, 16: *δέησις δικαίου ἐνεργουμένη*. 1 Petr. 3, 12. Auch 1 Joh. 3, 7: *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν* giebt nicht eine Definition, sondern begründet eine Forderung an den, der vor dem Urteil Gottes bestehen will, vgl. Apok. 22, 11, und ebenso geht 3, 12: *τὰ ἔργα τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια* auf das Urteil Gottes, nicht um es zu begründen, sondern um es auszusprechen, vgl. Gen. 4, 8. Gerecht ist derjenige, der vor Gott besteht, bzw. den Gott rechtfertigt, dessen Gerechtigkeit Gott ans Licht bringt, nämlich der Gottesfürchtige, Act. 10, 22: *ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν*, vgl. V. 2: *εὐσεβὴς καὶ φοβ. τ. θ.* 2 Sam. 23, 3. Prov. 10, 27. 28; 15, 6. 16. Act. 10, 35: *ὁ φοβ. τ. θ. καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστίν*. Demgemäß sind die *δίκαιοι* die *μετανοοῦντες*, Ps. 130, 4, wogegen die dem *ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι* entgegengesetzten *δίκαιοι οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσι μετανοίας* Luc. 15, 7 jene *πεποιθότες ἐφ' ἑαυτοῖς* sind. Der Ausspruch des HErrn Mtth. 9, 13: *οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἢ ἁμαρτωλούς*, Marc. 2, 17. Luc. 5, 32 (wo hinzugefügt wird: *εἰς μετάνοιαν*) will ganz nach der in Jes. 40—66 vorliegenden Anschauung verstanden werden, wonach die Heilsoffenbarung dem sündigen und bußfertigen Israel Gerechtigkeit verschaffen wird, womit nicht ausgeschlossen ist, daß auf der anderen Seite diejenigen, die in Gottesfurcht und bußfertigem Sinne des Heiles warten, als Gerechte bezeichnet werden, vgl. Luc. 1, 17: *ἐπιστρέψαι ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων*. Demgemäß verbindet sich mit dem Prädikat *δίκ.* die Erwartung des Heiles Luc. 2, 25: *δίκ. καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ* (nicht zu vgl. mit Plat. Vir. civ. 311, A: *τὰ μὲν γὰρ σωφρόνων ἀρχόντων ἤθη σφόδρα μὲν εὐλαβῆ καὶ δίκαια καὶ σωτήρια*, wo *εὐλαβής* = gewissenhaft, nicht im religiösen Sinne steht, während es Luc. 2, 25 Bezeichnung der Gottesfurcht ist), vgl. Prov. 10, 28. Ps. 97, 11. 12; 119, 166 u. a. Ebenso Luc. 23, 50 von Joseph von Arimathia: *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Daran schließt sich die Verbindung von *προφῆται καὶ δίκαιοι* als die Einheit derer, welche auf die schließliche Heilsthat Gottes gewartet haben, *προφ.*, welche sie verkündigt haben, *δίκ.*, für welche sie verkündigt ist, welchen die Verkündigung der durch Gericht rettenden Gerechtigkeit Gottes gilt, Mtth. 13, 17; 10, 41; 23, 29. Vgl. Luc. 12, 57: *τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον* mit V. 56: *τὸν δὲ καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε;* und 19, 42. Joh. 7, 24: *τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε* (vgl. 5, 30: *ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν*). Demgemäß werden auf allen Stufen der Heilsgeschichte diejenigen als gerecht bezeichnet, welche zu Gott in dem seiner Offenbarung und Erkenntnis entsprechenden Verhältnisse stehen Gen. 7, 1; 6, 9. 11. 12. Mtth. 23, 35. Hebr. 12, 23. 2 Petr. 2, 7. 8, und auch ein Ausdruck wie Luc. 1, 6: *ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασι τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι* soll nicht die Sündlosigkeit bezeichnen (vgl. V. 77. Phil. 3, 6. Röm. 3, 10. 19. 20; s. unter *νόμος*), sondern ist nicht anders als der Begriff der menschlichen Gerechtigkeit in den Psalmen zu fassen, wie 1 Petr. 3, 12 aus Ps. 34, 16. Selten handelt es sich wie Mtth. 1, 19 um das Verhalten gegen andere: *δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι*, wo *δίκ.* nicht im mindesten = gütig ist, sondern die Absicht Josephs auf den Stand seines religiösen Lebens zurückführt; vgl. 1 Sam. 24, 17. Gewöhnlich steht die soteriologische Beziehung im Vordergrunde. Der Gerechte ist der, für den Gott sich erklärt und für den er deshalb eintritt in der Heilsoffenbarung bzw. durch dieselbe. Der Tag der Heilsvollendung ist ein Tag der Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten Act. 24, 15: *ἀνάστασιν μέλλειν δικαίων καὶ ἀδίκων*. Luc. 14, 14. Mtth. 13, 43: *οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν … ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν*, vgl. mit V. 41. 42. 49. 50; 25, 37. 46 vgl. mit V. 34. Dan. 12, 3. 1 Petr. 4, 18: *εἰ ὁ δίκαιος*

μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται (Prov. 11, 31 LXX), vgl. V. 17 u. Pſ. 143, 1. 2. Nicht anders als im altteſt. Sinne, nur ohne die ſoteriologiſche Beziehung, iſt die Scheidung der Menſchen in *δίκ.* u. *ἄδικοι* gemeint Mtth. 5, 45: *τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.* Von Chriſto gebraucht bezeichnet es den Meſſias in durchaus altteſt. Weiſe gemäß der Anſchauung von dem 'עֶבֶד י ſowohl als den, welcher das Urteil Gottes für ſich hat, wie zugleich als den, der in vollendeter Weiſe Recht hat, indem er in dem rechten Verhältniſſe zu Gott ſteht, der Recht hat und die Gerechtigkeit Gottes auf ſeiner Seite hat und darum Heilsmittler iſt, Act. 3, 14: *ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε καὶ ᾐτήσασθε ἄνδρα φονέα κτλ.* 7, 52: *περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε.* 22, 14: *ἰδεῖν τὸν δίκαιον.* Vgl. Jeſ. 53, 11; 42, 6; 45, 13. Jer. 23, 5 ff. Es ſpricht nicht eine ſittliche Würdigung Chriſti aus, daß er der vollendete Rechtſchaffene ſei — was ſelbſtverſtändlich iſt —, ſondern ein religiöſes Urteil, daß er im Unterſchiede von den Sündern und für die Sünder derjenige ſei, der vor Gott beſtehe und Gott für ſich habe, vgl. Joh. 16, 8. 10 unter *δικαιοσύνη.* So weiſt auch 1 Joh. 2, 1: *ἐάν τις ἁμαρτῇ παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰν Χν δίκαιον κτλ.* ebenſo wie 1 Petr. 3, 18: *Χς — ἔπαθεν δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* auf das A. T. zurück, von deſſen Einfluß auch Mtth. 27, 19: *μηδέν σοι καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ* ebenſo wie Luc. 23, 47: *ὁ ἑκατοντάρχης ... ἐδόξαζε τὸν θεὸν λέγων· ὄντως ὁ ἄνθρ. οὗτος δίκαιος ἦν* wenigſtens inſoweit berührt ſein dürfte, als wohl kaum eine bloße Anerkennung der Unſchuld Chriſti, ſondern vielmehr eine Beziehung auf das Urteil Gottes darin liegt.

c) Die reifſte Frucht der altteſt. Anſchauung, in welcher das ſoteriologiſche Moment zur vollendetſten Ausprägung gekommen iſt, iſt das paulin. *δίκαιος* von den Gerechtfertigten Röm. 5, 19: *δίκαιοι κατασταθήσονται.* Wer das Urteil Gottes für ſich hat, oder für wen das Urteil Gottes eintritt, iſt gerecht, vgl. Röm. 2, 13: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.* Nun hat, abgeſehen von der Heilsoffenbarung, niemand das Urteil Gottes für ſich; *οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς,* Röm. 3, 10 (aus Pſ. 14, 1—3), vgl. V. 11. In der Heilsoffenbarung aber bzw. in Chriſto vollzieht ſich Gottes Urteil für uns, 2 Cor. 5, 19. Darum erübrigt nur der Glaube an das in Chriſto erſchienene Heil, der den Beſitz bzw. die Erlangung der Gerechtigkeit — des göttlichen Urteils — durch welches er ins Recht geſetzt wird, vgl. Jeſ. 54, 17; 60, 21 — vermittelt, daher *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38 (aus Hab. 2, 4). Weiteres ſ. unter *δικαιόω, δικαιοσύνη, λογίζεσθαι.* — 1 Tim. 1, 9: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται* vgl. mit V. 7. 10. 11 ſteht in dem altteſt. Sinne, daß *δίκ.* derjenige iſt, für den das Urteil Gottes eintritt und dem deshalb die in Israel in Wirkſamkeit geſetzte göttliche Rechtsordnung des Geſetzes nicht gilt, welche das Gericht verhängt. Das Geſetz wird hier ganz in dem Sinne angeſehen, in welchem Röm. 3 ff. davon handeln.

Δικαίως, gerecht, bei den LXX nur Gen. 27, 36. Deut. 1, 16; 16, 20. Prov. …, 77 (31, 9); 28, 18. Apokr. Sap. 9, 12; 12, 15; 19, 13. 2 Mcc. 7, 38; 9, 6; …, 7. 3 Mcc. 7, 7. Sir. 32 (35), 18. Im N. T. **1)** von Menſchen **a)** in rein …ſiſchem Sinne Luc. 23, 41: *ἡμεῖς δικαίως ἐν τῷ αὐτῷ κρίματί ἐσμεν.* **b)** Im …len Sinne 1 Theſſ. 2, 10: *ὁσίως καὶ δικ. καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν …ήθημεν.* Tit. 2, 12: *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς.* **c)** im religiöſen …e 1 Cor. 15, 34: *ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.* **2)** von Gott 1 Petr. … 23: *τῷ κρίνοντι δικαίως,* vgl. unter *δίκαιος* 1.

Δικαιοσύνη, *ἡ*, Gerechtigkeit, was das Recht für sich hat, dem Rechte entspricht, im biblischen Sinne als Zustand dessen, der das Urteil Gottes für sich hat, sowie als Inbegriff dessen, was das Urteil Gottes für sich hat, dasselbe wertend, nicht etwa Ausdruck für das Wesen dessen, was als *δίκ.* bezeichnet wird, oder gar als sich bethätigende Tugend, sondern nur für das Verhältnis des Menschen oder seines Verhaltens zum Recht, bzw. zum Urteil Gottes. Wo *δικαιοσύνη* von Gott ausgesagt wird, bezeichnet es, daß er das Recht ausübt als Richter; vgl. 2 c. Gott richtet mit Gerechtigkeit, dies ist die Hoffnung aller Unterdrückten, Vergewaltigten, Elenden, und darum ist Gottes richtende Gerechtigkeit Israels Hoffnung und Israels Heil Jes. 46, 13; 51, 5. 6. 8; 59, 17. Mal. 4, 2. Ps. 65, 6; 69, 28; 71, 2. 3. 15. 16; 129, 4; 143, 1. 3. 11 u. a. Darum ist Gerechtigkeit und Gericht ebenso miteinander verbunden, wie Gerechtigkeit und Gnade, Ps. 33, 5; 48, 10 ff.; 98, 2. 3. Daher die LXX auch חֶסֶד durch *ἔλεος* wiedergeben Gen. 19, 9; 20, 13; 21, 23; 24, 27; 32, 10. Ex. 15, 13; 34, 7. Prov. 20, 28, s. unten. In den Propheten nur Jes. 63, 7; צְדָקָה durch *ἔλεος* nur Jes. 56, 1. Die Gerechtigkeit Gottes ist die auf den Schutz der gerechten Sache gerichtete Art der Selbstbethätigung Gottes, wie sie auch als Bethätigung im menschlichen Gericht gleichermaßen erscheint, vgl. Jer. 22, 3. Lev. 19, 15. 35. Zeph. 3, 5. Deut. 1, 16; 16, 18. Daher der Lobpreis Gottes um seiner richtenden Gerechtigkeit willen Ps. 96, 12 ff.; 9, 5; 75, 10; 140, 13, und die Bitte um gerechtes Gericht Ps. 43, 1 u. a. Der Zweck des Gerichtes und der Gerechtigkeit ist der gleiche, nämlich dem Rechte bzw. denen die im Rechte sind, zum Rechte zu verhelfen, und die im Rechte sind, sind die Armen, Verlassenen, Vergewaltigten, vgl. Ps. 7, 9; 10, 18; 26, 1; 35, 24 u. a., sind Israel, welches Recht hat mit seiner Religion und deshalb leiden muß von den Völkern, obwohl es auf der anderen Seite sein Leiden durch seine Sünden verdient hat; vgl. meine Schrift über die paulin. Rechtfertigungslehre, S. 28 ff. 43 ff. — LXX = צֶדֶק u. צְדָקָה, welche abgesehen von der Übersetzung durch das Adj. namentlich durch das Neutr. desselben im Singul. u. Plur., sowie durch das Adv. und einmal durch *δικαίωμα*, einmal durch *δικαιοῦν*, nur selten anders wiedergegeben werden. צֶדֶק = *κρίσις* Jes. 11, 4. צְדָקָה = *ἐλεημοσύνη* u. *ἔλεος* (s. unter *δίκαιος*), *εὐφροσύνη* Jes. 61, 10. *κρίμα* Jer. 51, 10. Sonst entspricht *δικαιοσύνη* noch dem hebr. חֶסֶד s. oben (gewöhnlich = *ἔλεος*, *ἐλεημοσύνη*, vgl. Prov. 20, 28). אֱמֶת Ge[n.] 24, 49. Jes. 38, 19; 39, 8. Dan. 8, 12. מִשְׁפָּט Prov. 16, 12; 17, 24. Je[s.] 61, 8. Ez. 18, 17. 19. 21. Mal. 2, 17, und vereinzelt = נִקָּיוֹן Gen. 20, 5. ת[...] Prov. 1, 22, מֵישָׁרִים 1 Chron. 29, 17. תָּמִים Jos. 24, 14. Über das Verhältnis des biblischen Begriffs zum profanen s. unter *δίκαιος*. Abgesehen von Einzelheiten in den Apokr., welche unter *δίκαιος* zur Sprache gebracht sind, findet sich *δικαιοσύνη* nirgends im profanen Sinne, auch nicht in der der Prof.-Gräc. sonst geläufigen Verbindung m[it] *ὁσιότης* Luc. 1, 75. Eph. 4, 24, s. *δίκαιος*. Der neutestamentliche Gebrau[ch] des Subst. ruht ganz auf den alttest. Voraussetzungen, unter denen allein derselbe en[t]wickelt werden kann; man hat nur zu unterscheiden zwischen *δικαιοσύνη* im allgemei[n]-religiösen und im spezifisch-soteriologischen Sinne.

1) im allgemein-religiösen Sinne **a)** als Obj. oder Produkt des Handelns, [...] was vor Gott gilt, vor seinem Urteile, Gerichte besteht, daher *δικ. θεοῦ* Jac. 1, [20] *ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται*, was vor dem Urteil Gottes be[steht] (oder etwa = richtet nicht, wie Gott richtet, wenn man nämlich daran denkt, daß [...] ein gerichtliches Handeln bezeichnet). Mtth. 6, 1 Lchm. Tdf. Treg.: *προσέχετε τὴν δικ[αιο]σύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· ε[ἰ δὲ] μήγε μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ πατρὶ ὑμῶν*, Rec.: *ἐλεημοσύνην* aus V. 2. Für [...]

Zusammenhang mit *ἐλεημοσύνη* vgl. unter *δίκαιος*, sowie 2 Cor. 9, 9. 10; auch 1 Tim. 6, 11 u. 2 Tim. 2, 11 die Verbindung von *δικ.* mit *πίστις*, *ἀγάπη*. — Ferner 1 Petr. 2, 24: *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*. 3, 14: *πάσχειν διὰ δικαιοσύνην*, vgl. V. 13: *τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταί*. 1 Joh. 2, 29; 3, 7: *ὁ ποιῶν τὴν δικ.* gegenüber V. 8: *ὁ ποιῶν τὴν ἁμ.*, ohne Artikel V. 10: *πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικ.*, vgl. Jes. 26, 2: *λαὸς φυλάσσων δικ.* = צַדִּיק. Ps. 106, 3: *μακάριοι οἱ φυλάσσοντες κρίσιν καὶ ποιοῦντες δικ. ἐν παντὶ καιρῷ*. 1 Chron. 18, 14. 2 Chron. 9, 8. Jes. 5, 7; 56, 1. Ez. 18, 22; 33, 14. 16; 45, 9. Es ist gemeint wie das entgegengesetzte hebr. חֹטֵא, peccando assuetus, peccato familiaris, חוֹטֵא gegenüber צַדִּיק Prov. 11, 31; 13, 22; 14, 21. חוֹטֵא Jes. 65, 20; *ὁ ποιῶν τὴν δικ.* ist der, welcher die Gerechtigkeit zu seiner Lebensaufgabe macht, dessen Gesamtverhalten den Stempel der *δικ.* trägt, womit die Sünde nicht schon schlechthin ausgeschlossen ist, 2, 1. Ps. 37, 24; s. unter *δίκαιος*, *ἁμαρτάνω*. Auch diese Stelle (1 Joh. 3, 7) gehört zu denen, welche für die alttest. Grundlage der johann. Ausdrucksweise maßgebend sind, und wird erst verständlich durch die Erinnerung an das, was vom alttest. צַדִּיק gilt. — Die religiöse Bestimmtheit des Begriffs veranlaßt die Zusammenstellung mit *εὐσέβεια*, *πίστις* 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 11: *δίωκε δὲ δικ.* Vgl. Act. 11, 35: *ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικ. δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν*. Ps. 15, 2. Act. 24, 35: *διαλεγομένου δὲ αὐτοῦ περὶ δικ. καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίμ. τοῦ μέλλ.*, vgl. V. 15. Eph. 5, 9. Tit. 3, 5: *οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικ. ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς*. **b)** als Zustand des Subj. Mtth. 5, 20: *ἐὰν μὴ περισσεύῃ ὑμῶν ἡ δικ. πλεῖον*.

2) soteriologisch bestimmt. Gerechtigkeit und Heil bzw. Heilserwartung gehören zusammen, teils sofern Gerechtigkeit denen eignen muß, die der Hilfe Gottes warten, oder sofern diese Erwartung ihr Verhalten bestimmt und ihre Gerechtigkeit oder gerechte Sache ist, teils sofern die Verschaffung von Recht und Gerechtigkeit Endzweck der Wege Gottes und Inhalt der Heilsverheißung ist und Gottes Gerechtigkeit den Zweck hat, Gerechtigkeit herzustellen, vgl. Jes. 54, 16. Das Nähere s. unter *δίκαιος*. Demgemäß heißt der Heilsweg *ὁδὸς δικαιοσύνης* Mtth. 21, 32: *ἦλθεν Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ*, vgl. V. 31: *αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασ. τ. θ.* Es ist der Weg, auf dem Gerechtigkeit und Heil zustande kommt, hier sich auf die Taufe Johannes beziehend; nicht aber ist es „ungriechischer und begrifflich fremdartiger" Ausdruck für אֹרַח קְשׁוֹט Onkel. Gen. 24, 48, LXX: *ἐν ὁδῷ ἀληθείας* (gegen Zahn). 2 Petr. 2, 21: *κρεῖττον ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικ.*, vgl. Jes. 35, 8. Act. 13, 10: *ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύσῃ διαστρέφων τὰς ὁδοὺς κυρίου τὰς εὐθείας*, vgl. V. 8. Daher 2 Petr. 2, 5: *Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν*. Danach ist auch Hebr. 5, 13: *ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης* zu erklären, vgl. V. 14; für die Erklärung: rechtbeschaffene Rede sind nicht bloß מֹאזְנֵי צ׳, אַבְנֵי צ׳, זִבְחֵי צ׳ keine entsprechenden Beispiele, da צ׳ hier wie überall ein [illegible]ensischer Begriff ist, was *δικ.* bei dieser Erklärung nicht mehr sein würde, sondern [illegible] hätte auch die Näherbestimmung des *λόγος* durch *δικ.* keinen Zweck, wenn es bloß [illegible] den Zustand eines noch nicht redefähigen Kindes sich bezöge; nicht auf das Reden, [illegible]dern auf das Hören V. 11 bezieht sich *ἄπ. λόγ. δικ.*, und *δικ.* muß angesichts des [illegible]ὸς διάκρισιν καλοῦ κτλ.* V. 14 inhaltliche Näherbestimmung sein. — Es ist nun zu [illegible]terscheiden zwischen der *δικ.* wie sie Menschen eignet oder von ihnen gewirkt wird [illegible] wie sie Gott eignet. **a)** von Menschen, zunächst sofern sie des Heiles warten und [illegible]gemäß sich verhalten. Mtth. 3, 15: *πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*, vgl. Luc. 7, 29. Daß es hier falsche Übersetzung des aramäischen Äquivalents für מִשְׁפָּט statt *δικαίωμα* sei, wie Zahn nach dem Vorgange älterer meint, ist

durchaus ungerechtfertigt, vgl. Hebr. 11, 33: *ἠργάσαντο δικαιοσύνην, ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν.* Die Verheißungen gelten den Gerechten, welche in Hoffnung des Heiles sich des Unrechtes enthalten, von den Gottlosen sich sondern und sich dessen befleißigen, was vor Gott gilt, also Ernst machen mit ihrer Religion, vgl. V. 25. Jes. 56, 1. Es dürfte richtiger sein, an den Wandel der Gerechten im Unterschiede von der Welt um sie herum (vgl. Jer. 15, 19), an das namentlich in den Psalmen gezeichnete Bild zu denken, als speziell an die in richterlicher und königlicher Stellung geübte Gerechtigkeit, 2 Sam. 8, 15. 1 Chron. 18, 14. 2 Chron. 9, 8. Jer. 23, 5, gemäß deren Melchisedek Hebr. 7, 2: *βασιλεὺς δικαιοσύνης* heißt und von dem messianischen König: *ἠγάπησας δικ.* Hebr. 1, 9. Denn in diesem Sinne würde *ἠργ. δικ.* besagen, daß sie Recht und Gerechtigkeit gepflegt bzw. anderen verschafft hätten, während das folgende *ἐπέτυχον ἐπ.* doch mehr auf das, was sie für sich gesucht, hinweist. An den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Heil, nur nicht bezüglich der messianischen Heilsoffenbarung im besonderen, ist auch zu denken Hebr. 11, 7: *τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος,* sofern die Rettung Noahs die Rechtfertigung seines Glaubens war. Hebr. 12, 11: *παιδεία — καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσι δικαιοσύνης.* Jac. 3, 18: *καρπὸς δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην,* vgl. Prov. 11, 21 LXX. V. 30. Am. 6, 12. Jedoch richtet sich der Blick auf die endliche Vergeltung am Tage der Heilsvollendung, vgl. 2 Cor. 9, 9. 10. Phil. 1, 11: *ἵνα ἦτε ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χυ, πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ιυ Χυ.* Apok. 22, 11. 2 Tim. 4, 8: *ὁ στέφανος τῆς δικ.,* s. unter *δίκαιος.* Vgl. 2 Petr. 3, 13. Die Zusammengehörigkeit der Gerechtigkeit und des messianischen Heiles, wie sie den Grundgedanken von Jes. 40—66 bildet, bestimmt den Ausdruck Mtth. 5, 6: *διψῶντες τὴν δικαιοσύνην.* Dieses *διψ. τὴν δικ.* ist in dem Sinne gemeint, daß sie danach hungert, daß Gott ihnen Recht schaffe, ihre gerechte Sache ans Licht bringe, — dies wenigstens legt der Zusammenhang der Seligpreisungen nahe. Es sind also diejenigen, welche auf die göttliche Rechtfertigung warten, also auf die Rechtfertigung der *περιτομὴ ἐκ πίστεως,* wie Paulus Röm. 3, 30 sagt; für den Zusammenhang derselben mit der Vergebung der Sünden vgl. Luc. 1, 77. Daher nicht völlig gleich mit 6, 33: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικ. αὐτοῦ.* Luc. 1, 75: *ῥυσθέντας λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικ. ἐνώπιον αὐτοῦ,* vgl. V. 77, indem hier nicht an die göttliche Rechtfertigung, sondern an die eigene Übung der Gerechtigkeit gedacht wird.

b) Auf dieser Grundlage ruht nun der paulinische Begriff der *δικ. θεοῦ,* welcher Ausdruck deshalb auch nicht, wie hier früher vorgetragen, von gottesbildlicher Gerechtigkeit erklärt werden kann = Gerechtigkeit, wie sie Gott eignet (*θεοῦ* gen. qual., Krüger § 47, 5, 13). Voraussetzung der paulin. Darstellung ist durchaus der alttest. Begriff der Gerechtigkeit und insbesondere die messianische Verheißung Jes. 40—66, vgl. Röm. 3, 21: *δικ. θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.* Die Heilsoffenbarung verschafft Gerechtigkeit denen, die auf sie harren; in ihr tritt das göttliche Urteil für diejenigen ein, die darauf gewartet haben bzw. ihr gegenüber sich gläubig verhalten, vgl. Jes. 60, 21; 61, 10. 11; 62, 1. 2; 53, 11; 26, 2; 28, 16. Da nun die Gerechtigkeit Gottes es ist, welche seinem Volke Gerechtigkeit und Heil schafft, indem er die gerechte Sache Israels gegenüber seinen Bedrängern, den Völkern der Welt ans Licht bringt, so könnte es scheinen, als wenn *δικ. θεοῦ* eben diese Gerechtigkeit, welche Gott bethätigt, bezeichnen solle. Da aber das Subjekt derselben der Mensch ist, 2 Cor. 5, 21: *ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν Χῳ,* vgl. Röm. 10, 3: *ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικ. καὶ τὴν ἰδίαν δικ. ζητοῦντες στῆσαι, τῇ δικ. τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν,* so ist *δικ. θεοῦ, ἡ τοῦ Θυ δικ., ἡ δικ. τ. θ.* Röm. 1, 17;

3, 21. 22. 2 Cor. 5, 21 als ein von Paulus selbst geprägter term. techn. anzusehen, welcher auf Grund seiner alttest. Voraussetzung (vgl. namentlich Jes. 54, 17: ‏וְצִדְקָתָם מֵאִתִּי‎) die für die Heilszeit verheißene, in Christo erschienene, im Evangelium geoffenbarte, durch göttliches Urteil und Gericht (vgl. Jes. 61, 2) hergestellte Gerechtigkeit bezeichnet, die Einsetzung in den Stand eines Gerechten, vgl. Jes. 54, 17; 60, 21, womit dann zusammenhängt, daß sie wesentlich in Vergebung der Sünden durch Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit besteht, oder genauer, daß die Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit wesentlich und in erster Linie die Nichtzurechnung der Sünden ist. Darum kann statt *θεὸς δικαιῶν τὸν ἐκ πίστεως* auch gesagt werden *τὸν ἀσεβῆ*, Röm. 3, 25; 4, 5, vgl. 9, 30: *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβε δικ.* Die durch göttliches Urteil hergestellte Gerechtigkeit (Luther: „Gerechtigkeit die vor Gott gilt") ist somit ihrer Herkunft nach *δικ. ἐκ θεοῦ* Phil. 3, 9, vgl. *δωρεὰ τῆς δικ.* Röm. 5, 17, vgl. ‏צִדְקָתָם מֵאִתִּי‎ Jes. 54, 17, und steht als solche gegenüber der *ἰδία δικ.* Röm. 10, 3, vgl. *ἡ ἐμὴ δικ. ἡ ἐκ τοῦ νόμου*, Phil. 3, 9. Gal. 3, 21. Röm. 10, 5; *δικ. ἡ ἐν νόμῳ* Phil. 3, 6, vgl. Gal. 2, 21: *διὰ νόμου*, d. i. vermittelt durch das Gesetz resp. durch dessen Urteil und Wirksamkeit, s. unter *νόμος*. Als *ἰδία δικ.* wird die letztere bezeichnet ihrer Herkunft nach, als bewirkt durch den Menschen, welche im Gegensatz gegen die von Gott gewirkte durch eigenes Thun bewirkt ist, *ἐξ ἔργων*, s. *δικαιοῦν*, und im Gegensatz gegen das göttliche Urteil auf dem eigenen Urteil beruht Röm. 10, 3. Indem die *δικ. θυ* nicht dem eigenen Thun des Menschen entstammt, sondern, soweit sein Verhalten in Betracht kommt, vom Glauben her ihm eignet, ist sie *δικ. ἐκ πίστεως* Röm. 9, 30; 10, 6, vgl. 10, 10: *πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην*, oder *δικ. πίστεως* Röm. 4, 11—13, d. i. im Unterschiede von *ἐκ πίστ.* die Gerechtigkeit, welche der Glaube besitzt, oder auch welche im Glauben besteht (*πίστ. λογίζεται εἰς δ.*, vgl. 4, 3. 5. 6. 9. 11. 22; 10, 4: *τέλος γὰρ νόμου Χς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*). Diese der messianischen Zeit eigentümliche, durch die Bethätigung des Königtums Gottes bewirkte, darum mit der *βασ. τ. θ.* unauflöslich verbundene und in Christo beschlossene Gerechtigkeit, 1 Cor. 1, 30. Röm. 14, 17: *ἡ βασ. τ. θ. — δικ. καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πν. ἁγ.*, bildet die Grundlage des Heilsstandes und der Heilshoffnung Röm. 5, 17: *οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι κτλ.* 8, 10: *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ τὴν ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, vgl. V. 11; 6, 21 ff.; 8, 23. 30. Gal. 5, 5: *ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*, vgl. 2 Tim. 4, 8: *ὁ τῆς δικ. στέφανος*. Sie ist der Zustand des gläubigen Subj. unter dem Gesichtspunkte des Urteils Gottes, hervorgerufen durch Freisprechung unter Anrechnung des Glaubens als Ersatz der sonst nicht vorhandenen Gerechtigkeit, s. unter *λογίζεσθαι*, in welchem der Gläubige sich nunmehr zu bethätigen hat, Eph. 4, 24: *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικ. καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*. Eph. 6, 14: *ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικ.* vgl. V. 13—17. Ebenso gehört hierher 2 Cor. 6, 7. Röm. 6, 13: *τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης*. V. 19: *δοῦλα τῇ δικ.*, vgl. V. 20 u. 18. 2 Cor. 6, 14: *τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ*, vgl. das vorhergehende *μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις*. — Sofern diese *δικ.* der Inhalt und Endzweck der Heilsoffenbarung bzw. des Evangeliums ist, bezeichnet der Apostel sein Amt als *ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης*. 2 Cor. 3, 9, vgl. 11, 15: *οἱ διάκονοι τοῦ σατανᾶ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης*.

c) Als Gerechtigkeit, deren Subjekt Gott ist, geht *δικ.* stets im Anschluß an das A. T. auf die heilschaffende Selbstbethätigung Gottes (s. unter *δίκαιος*), welcher für die Gerechtigkeit der Seinen eintritt bzw. sie rechtfertigt. So bezieht sich

Apok. 19, 11: *ἐν δ. κρινεῖ* (von dem Vertreter Gottes, dem erhöhten Christus V. 13) auf die Erlösung der bedrängten Gläubigen; Act. 17, 31: *ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικ. κτλ.* geht auf die endliche Heilsverwirklichung. Von diesem Gesichtspunkte aus erklärt sich auch Joh. 16, 8. 10: *ὁ παράκλητος ἐλέγξει τὸν κόσμον ... περὶ δικαιοσύνης, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω κτλ.* Neben der *ἁμαρτία* des Unglaubens und der *κρίσις* über den *ἄρχων τοῦ κόσμου* bietet sich im Zusammenhange der biblischen Vorstellung geradezu unabweisbar der Gedanke dar, daß *δικ.* sich auf die gerechte Sache Christi bezieht, deren der Vater sich angenommen, vgl. 1 Petr. 2, 23: *παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως.* 1 Tim. 3, 16: *ἐδικαιώθη ἐν πν.* Act. 3, 21; 2, 23. — Nicht auf die noch zukünftige, sondern auf die in der Heilsbeschaffung durch Christum offenbar gewordene erlösende Gerechtigkeit Gottes geht 2 Petr. 1, 1: *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰυ Χυ*, vgl. Jes. 56, 1 u. a., und ebenso bei Paulus Röm. 3, 25. 26: *εἰς ἔνδειξιν, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰυ.* Daß hier nicht an die Strafgerechtigkeit zu denken, ergiebt der Zusammenhang mit V. 21. Röm. 9, 28 Rec.: *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικ. ποιήσει κύριος κτλ.*, wo die von Lchm. Tdf. Treg. gebilligte Weglassung des in der Grundstelle Jes. 10, 22 befindlichen *ἐν δικ.* sich vielleicht aus dem anscheinenden Mißverhältnis zu V. 29 erklärt, welches jedoch bei richtigem Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als Prinzip der Erlösung in alttest. Sinne schwindet. Vgl. auch Röm. 9, 30 ff.; 11, 32. Gal. 3, 22. Einen anderen Charakter trägt auch die *θεοῦ δικ.* Röm. 3, 5 nicht, welche ebenfalls auf die in der Heilsbeschaffung bethätigte Gerechtigkeit Gottes geht, V. 2. 3, nur daß zugleich an die Zukunft gedacht wird, in welcher dieselbe gerechtfertigt dastehen wird, V. 4. 6. Auch Jac. 1, 20 dürfte hierher gehören, s. oben. — Vgl. *δικαιοκρισία.*

Δικαιόω, ώσω, öfter bei Herodot, in der attischen Gräc. außer bei Thuc. sehr selten, später bei einzelnen Schriftstellern z. B. Plut. u. Dio Cass. häufiger, selten bei Jos. u. Philo, oft dagegen in der bibl. Gräc. Es bezeichnet in der Prof.-Gräc. ein *δίκαιον* herstellen und zwar in forensischer Weise durch Urteil, nie aliquem justum reddere, sondern aliquid justum censere, für Recht erachten, zu Recht erkennen. (Über die selten sich findende Verbindung mit persönlichem Objekt in der Bedeutung rechtfertigen s. I, d.)

1) Sprachgebrauch der Prof.-Gräc.

a) für recht und billig erachten, syn. *ἀξιοῦν* mit folgendem Inf. Hrdt. 1, 89, 1: *ἐπείτε με θεοὶ ἔδωκαν δοῦλόν σοι, δικαιῶ, εἴ τι ἐνορέω πλέον, σημαίνειν σοι.* 133, 1: *ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ πλέω δαῖτα τῶν ἄλλων δικαιεῦσι προτιθέσθαι.* 3, 148, 2: *λαβεῖν μὲν διδόμενα οὐκ ἐδικαίευ.* 6, 86, 1: *οὐ δικαιοῦν τῷ ἑτέρῳ ἄνευ τοῦ ἑτέρου ἀποδιδόναι.* 2, 172, 2; 181, 1; 3, 36, 1; 42, 1; 79, 2; 118, 2; 142, 3; 148, 2; 4, 186; 6, 15; 82, 1; 138, 2; 8, 126. Thuc. 1, 140, 2; 2, 41, 2; 61, 3: *ἐν ἴσῳ οἱ ἄνθρωποι δικαιοῦσι τῆς τε ὑπαρχούσης δόξης αἰτιᾶσθαι ὅστις μαλακίᾳ ἐλλείπει κτλ.* 67, 4: *δικαιοῦντες τοῖς αὐτοῖς ἀμύνεσθαι οἷσπερ καὶ οἱ Λακεδαιμόνιοι ὑπῆρξαν.* 4, 64, 2. Soph. Philoct. 781: *πλοῦς οὔριός τε κεὐσταλής, ὅποι ποτὲ θεὸς δικαιοῖ χὠ στόλος προσύνεται.* Ps. Lucn. de Syra dea 54: *ὀρνίθων τε αὐτοῖσι περιστερὴ δοκέει χρῆμα ἱρότατον καὶ οὐδὲ ψαύειν αὐτῶν δικαιεῦσιν.* Daher auch je nach dem Zusammenhange = begehren, fordern, wollen. Hrdt. 6, 73: *οὔτε οἱ Αἰγινῆται ... ἐδικαίευν ἔτι ἀναβαίνειν.* Thuc. 5, 105, 1: *οὐδὲν γὰρ ἔξω τῆς ἀνθρωπείας τῶν μὲν ἐς τὸ θεῖον νομίσεως τῶν δ' ἐς σφᾶς αὐτοὺς βουλήσεως*

δικαιοῦμεν ἢ πράσσομεν. Soph. Oed. R. 6: *ἀγὼ δικαιῶν μὴ παρ' ἀγγέλων ἄλλων ἀκούειν αὐτὸς ὧδ' ἐλήλυθα.* Oed. Col. 1350: *δικαιῶν ὥστ' ἐμοῦ κλύειν λόγους.* Trach. 1244. Dion. Hal. Ant. Rom. 3, 10: *δικαιοῦντες ἑκατέρου τὴν αὑτοῦ πόλιν ἄρχειν τῆς ἑτέρας.* Ibid.: *τοῦ δὲ Λατίνων ἔθνους ... ἡγεῖσθαι δικαιοῦμεν ... κατὰ τὸν κοινὸν ἀνθρώπων νόμον, ὃ ἡ φύσις ἔδωκεν ἅπασι, τῶν ἐκγόνων ἄρχειν τοὺς προγόνους.* Plut. Ages. 23, 3: *ἠνάγκασεν ἐμμεῖναι πάντας οἷς ὁ Πέρσης ἐδικαίωσε.* Pomp. 23, 4: *αὐτοὶ μὲν γὰρ καὶ ἐνταῦθα πρωτεύειν ὡς ἐκεῖ δικαιοῦσι.* Dio Cass. 37, 27. 36; 52, 2: *τὸ σὸν τό τε κοινὸν προιδέσθαι ἐδικαίωσα.* 54, 9: *ἀκριβῶς ἀρκεῖσθαι τοῖς ὑπάρχουσιν ἐδικαίου.* 54, 15. — **b)** urteilen. Thuc. 5, 26, 2: *τὴν ξύμβασιν εἴ τις μὴ ἀξιώσει πόλεμον νομίζειν οὐκ ὀρθῶς δικαιώσει.* 4, 122, 3: *εἶχε δὲ καὶ ἡ ἀλήθεια περὶ τῆς ἀποστάσεως μᾶλλον ἢ οἱ Ἀθηναῖοι ἐδικαίουν.* Dio Cass. 42, 33: *τῶν μὲν τά, τῶν δὲ τὰ δικαιούντων.* Plut. de fort. 2 (Mor. 97, F): *εἰ τὰ τῆς εὐβουλίας ἔργα τῆς τυχῆς δικαιοῦμεν εἶναι.* Bestimmter = für recht und gut erkennen Hrdt. 9, 42: *τούτου δὲ οὕτω δικαιεῦντος ἀντέλεγε οὐδείς, ὥστε ἐκράτεε τῇ γνώμῃ,* vgl. 41, 2: *δοκέειν πολλῷ κρέσσονα εἶναι.* Eur. Suppl. 526: *νεκροὺς θάψαι δικαιῶ.* Plut. Thes. 17, 2: *δικαιῶν μὴ ἀμελεῖν ἀλλὰ κοινωνεῖν τῆς τύχης τοῖς πολίταις.* Romul. 5, 2: *δικαιῶν ἐμμένειν τοῖς ὁρισθεῖσι.* De solert. animal. 36 (984, F): *δικαιώσας μετασχεῖν ἧς συναίτιος ἔδοξε γεγονέναι τελευτῆς.* Dio Cass. 54, 15: *πολλάκις γὰρ καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ τῆς ἱερωσύνης ταύτης ἀξιούμενος, οὐκ ἐδικαίωσε ζῶντος τοῦ Λεπίδου λαβεῖν αὐτήν.* Daher auch = billigen, rechtfertigen, sowie = bestimmen. Ersteres Plat. (Gorg. 484, B). Legg. 4, 714, E: *ἔφαμεν ποῦ κατὰ φύσιν Πίνδαρον ἄγειν δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον,* Schleierm.: „rechtfertigend das Gewaltsamste", wogegen Ast, Annotatt. in Gorg. *τὸ βιαιότ.* adverbiell faßt und erklärt: ex suo jure agens violentissime. Dio Cass. 54, 24: *οὕτω δὲ τά τε ὅπλα κατέθεντο καὶ τῷ Πολέμωνι παρεδόθησαν, ἥ τε γυνὴ ἡ Δύναμις συνῴκησεν αὐτῷ τοῦ Αὐγούστου δηλονότι ταῦτα δικαιώσαντος.* In dieser Bedeutung ist es als vox media gebraucht. Aesch. Agam. 393: *κακοῦ δὲ χαλκοῦ τρόπον τρίβῳ δὲ καὶ προσβολαῖς μελαμπαγὴς πέλει δικαιωθείς.* — In der Bedeutung bestimmen heißt es Thuc. 2, 71, 3 coll. 2: *ἐᾶν οἰκεῖν αὐτονόμους καθάπερ Παυσανίας ἐδικαίωσεν.* An diesen Gebrauch = urteilen, für recht erkennen, schließt sich **c)** der Gebrauch des Wortes = verurteilen, strafen, sofern das Recht sich in der Regel als Gericht und Rache geltend macht, „quemadmodum gallico sermone dicimus *faire justice de quelqu'un*", Schweighaeuser, Lex Herodot.; vgl. das deutsche „jemandem sein Recht anthun", „es geschieht ihm sein Recht". Für diesen Übergang vgl. Plut. Quaest. graec. 14 (294, C): *ἐδικαίωσε τὸν μὲν Ὀδυσσέα μεταναστῆναι καὶ φεύγειν* von schiedsrichterlichem Urteil. Brut. 45, 4: *Μεσσάλας ... ἐδικαίου πληγαῖς κολασθέντας ἐπὶ σκηνῆς γυμνοὺς ἀποδοθῆναι τοῖς στρατηγοῖς τῶν πολεμίων.* Cat. maj. 21, 4: *τοὺς δ' ἄξιον εἰργάσθαι τι θανάτου δόξαντας ἐδικαίου κριθέντας ἐν τοῖς οἰκέταις πᾶσιν ἀποθνήσκειν, εἰ καταγνωσθεῖεν.* Lucn. tyrannicid. 12: *εἶτα τὸν μὲν οὕτως ἀποκτείναντα κολάζειν ὡς ἀνδροφόνον δικαιοῖς καὶ οὐδαμῶς ἀφεῖσθαι ἐθέλεις, τὸν δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν τούτῳ τρόπον εὖ πεποιηκότα τὴν πόλιν οὐ τῶν ὁμοίων ἀξιώσεις τοῖς εὐεργέταις;* In der Bedeutung richten, strafen findet es sich einige Male bei Hrdt. 1, 100: *εἴ τινα πυνθάνοιτο ὑβρίζοντα, τοῦτον ὅκως μεταπέμψαιτο κατ' ἀξίην ἑκάστου ἀδικήματος ἐδικαίευ.* 3, 29: *ἡ ὁρτὴ μὲν διελέλυτο Αἰγυπτίοισι, οἱ δὲ ἱρέες ἐδικαιεῦντο,* vgl. vorher: *ἐνετείλατο τοὺς ἱρέας ἀπομαστιγῶσαι.* 5, 92, 4, aus einem Orakelspruch: *δικαιώσει Κόρινθον.* Die einzige Stelle bei Thuc. 3, 40, 3: *πειθόμενοι μὲν ἐμοὶ τά τε δίκαια ἐς Μυτιληναίους καὶ τὰ ξύμφορα ἅμα ποιήσετε, ἄλλως δὲ γνόντες τοῖς μὲν οὐ χαριεῖσθε, ὑμᾶς δὲ αὐτοὺς μᾶλλον δικαιώσεσθε* (Elmsley zu Eur. Med. 93:

δικαιώσετε) hält Krüger für fehlerhaft, da sich bei Thuc. sonst weder das Med. noch das Akt. in ähnlichem Sinne und gleicher Konstruktion finde. Jedoch findet sich *δικαίωσις* in entsprechender Bedeutung 8, 66, 2: *τῶν δρασάντων οὔτε ζήτησις οὔτ' εἰ ὑποπτεύοιντο δικαίωσις ἐγίγνετο*, Schol.: *δικαίωσις ἀντὶ τοῦ κόλασις ἢ εἰς δίκην ἀπαγωγὴ ἤτοι κρίσις.* Jedenfalls braucht es nicht = strafen gefaßt zu werden, sondern nur = „werdet ihr euch selbst das Urteil sprechen", Schol.: *δικαίως καθ' ὑμῶν ἀποδείξετε ὅτι τυραννικῶς ἄρχετε.* Daß aber *δικαιοῦν* = verurteilen, richten, strafen der attischen Gräc. wenigstens nicht fremd klang, ergiebt nicht bloß Plat. Legg. 11, 933, E. 934, B. C: *δίκην δὲ ἕκαστος πρὸς ἑκάστῳ τῷ κακουργήματι σωφρονιστύος ἕνεκα συνεπομένην προσεκτισάτω ... βραβυτέραν, οὐχ ἕνεκα τοῦ κακουργῆσαι διδοὺς τὴν δίκην (οὐ γὰρ τὸ γεγονὸς ἀγένητον ἔσται ποτέ), τοῦ δ' εἰς τὸν αὖθις ἕνεκα χρόνον ἢ τὸ παράπαν μισῆσαι τὴν ἀδικίαν αὐτόν τε καὶ τοὺς ἰδόντας αὐτὸν δικαιούμενον* (wo also *δικαιοῦσθαι* der passive Ausdruck für *δίκην προσεκτίνειν* ist), wenn auch in dieser Schrift nach Krüger zu Hrdt. 1, 100 sich viel Ungewöhnliches findet, sondern erhellt auch aus *δικαίωμα* Legg. 9, 864, E: *τὴν μὲν βλάβην ἥν ἄν τινα καταβλάψῃ πάντως ἁπλῆν ἀποτινέτω, τῶν δὲ ἄλλων δικαιωμάτων ἀφείσθω*, sowie *δικαιωτήριον* Phaedr. 249, A: *κριθεῖσαι δὲ αἱ μὲν (sc. ψυχαὶ) εἰ τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς τοῦ οὐρανοῦ τινὰ τόπον ὑπὸ τῆς δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν κτλ.* Poll. 8, 25: *δικαιωτήρια τὰ βασανιστήρια, ὡς Πλάτων.* Nur soviel erhellt, daß *δικαιοῦν* und seine Derivata in diesem Sinne selten in der attischen Gräc. gebraucht wurden, denn weitere Beispiele finden sich nicht. Nur Aristot. hat noch *δικαιοῦσθαι* = jus pati gegenüber *ἀδικεῖσθαι* Eth. Nikom. 5, 11, sowie *δικαίωμα* = *ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος* ibid. 5, 10 u. a., s. unter *δικαίωμα.* Sonst findet sich *δικαιοῦν* in dieser Bedeutung nur in der späteren Gräc., und auch in dieser nur bei einzelnen Schriftstellern. Josephus scheint es gar nicht zu gebrauchen, nur *δικαίωσις* Ant. 18, 9, 1: *τούτοις ὁ τοῖς ἔργοις ἐφεστὼς ... βραδυτῆτα ἐπικαλέσας τῆς ἀφίξεως, ἐκόλασε πληγαῖς· οἱ δ' ἐφ' ὕβρει τὴν δικαίωσιν λογιζόμενοι*, sie hielten die Strafe für Entehrung. Philo gebraucht *δικαιοῦν* sehr selten und nicht in dieser Bedeutung; Plut. nur das Pass. einmal De sera num. vind. 22 (565, B): *κολαζομένους ἐπιδὼν ἐκείνους καὶ ὀφθεὶς, δικαιοῦται πολὺν χρόνον κτλ.* Dagegen häufig bei Dio Cass. und einige Male bei Aelian, und zwar = schuldig finden Dio Cass. 52, 26: *ἐκεῖνον δὲ πάντες δικαιώσουσιν·* dann = richten, strafen, namentlich nicht bloß von der Verhängung, sondern speziell von der Vollziehung der Todesstrafe; das Aktiv 53, 15: *τήν τε στρατιωτικὴν στολὴν φοροῦντας καὶ ξίφος, οἷς γε καὶ στρατιώτας δικαιῶσαι ἔξεστιν, ἔχοντας.* 38, 11; 52, 24: *τούτους μὲν γὰρ αὐτοὶ ἐκεῖνοι δικαιούτωσαν.* 54, 15: *ἄλλους μέν τινας ἐδικαίωσε*, parallel *ἀποκτεῖναι.* 54, 19: *συχνοὺς μὲν ἔξω τι τῶν τεταγμένων πράττοντες δικαιῶν ἐλύπει, συχνῶν δὲ καὶ φειδόμενος.* 56, 4: *ζηλώσαντες μὲν πάντες ἂν ἀπόλοιντο, μισήσαντες δ' ὑμᾶς ἂν δικαιώσειαν.* 71, 28. Aus dem 16. Buch führt Suidas an: *οὐ μέντοι πάντας ὑμῖν θανατώσω, ἀλλ' ὀλίγους μὲν οὓς καὶ συνείληφα ἤδη, δικαιώσω, τοὺς δὲ ἄλλους ἀφίημι.* Das Pass. = gerichtet, nämlich hingerichtet werden 37, 12. 41: *ἕτεροι δὲ τῶν λανθανόντων μηνύσει Λουκίου Οὐεττίου ... ἐλεγχόμενοι ἐδικαιοῦντο.* 40, 3; 41, 28; 43, 24: *οὗτος μὲν οὖν διὰ ταῦτα ἐδικαιώθη*, nämlich nachdem er *πρὸς τιμωρίαν παρεδόθη.* 51, 8 heißt es von einem gewissen Turullius, *ὃν ὁ καῖσαρ ἀπέκτεινε*, daß er auf der Insel Kos hingerichtet sei, *ἐδικαιώθη.* Nicht gerade von der Todesstrafe steht es 49, 12: *τῶν δὲ πόλεων αἱ μὲν ἑκούσιαι αὐτῷ προσχωρήσασαι συγγνώμης ἔτυχον· αἱ δ' ἀντάρασαι ἐδικαιώθησαν*, jedoch offenbar nur ausnahmsweise, vgl. 55, 14: *αἱ τιμωρίαι τῶν δικαιουμένων*, parallel *συναπόλ-*

λυσθαι. S. auch unter δικαίωσις. Bei Aelian einmal mit θανάτῳ verbunden Var. hist. 5, 18: τὸ ἀναίτιον βρέφος ἀναλύοντες τῆς καταδίκης, τὴν αἰτίαν μόνην ἐδικαίωσαν θανάτῳ = mit dem Tode bestrafen; einmal absolut 14, 7: ἐπαίοντο καὶ ἐδικαιοῦντο. Außerdem führt Suidas für die Bedeutung bestrafen noch ein Fragment an: δικαιοῦσαν· καταδικάζουσαν. ὑπὲρ δὴ τούτων τὴν Ἄρτεμιν μηνίσαι καὶ μετελθεῖν δικαιοῦσαν αὐτοὺς τῆς γῆς ἀγωνίᾳ. — Daneben findet sich noch **d)** δικαιοῦν τινα = jemanden rechtfertigen, für das Recht jemandes eintreten, Dio Cass. 48, 46: ὡς μὴ δικαιοῦντος τοῦ Ἀντωνίου αὐτόν. Polyb. 3, 31, 9: ἐξ ὧν καὶ τὸν ἐλεήσοντα καὶ τὸν συνοργιζόμενον, ἔτι δὲ τὸν δικαιώσοντα ... εὑρεῖν ἔστιν. S. oben unter b, am Schlusse.

Aus diesem, soweit er zu ermitteln war, vollständig dargelegten Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. dürfte erhellen, daß δικαιοῦν, auch wo es mit persönlichem Obj. steht, wie unter c u. d, doch nie = aliquem justum reddere, sondern stets = inbetreff jemandes, in Beziehung auf jemanden ein δίκαιον bewirken, urteilen was recht bzw. was Rechtens ist, δικαιοῦσθαι von demjenigen, dem das δίκαιον angethan wird, dem geschieht, was Recht ist, daher Aristot. δικαίωμα = ἐπανόρθωμα τῆς ἀδικίας. Die Verbindung mit persönlichem Obj. ist ebenso wenig die ursprüngliche wie die mit sachlichem Obj., sondern erst aus der Anwendung des δικαιοῦν auf vorhandene Obj. entstanden; das ursprüngliche und eigentliche Obj. ist im Verbum enthalten, nämlich das δίκαιον. Dem ursprünglichen Gebrauch kommt am nächsten die Verwendung des Wortes in der kirchlichen Gräc. von Konzilienbeschlüssen, z. B. Can. 17 conc. Nic.: ἐδικαίωσεν ἁ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος, vgl. die Äußerung des Oekumen. über die vier Evangelien (aus den Homil. des Chrysost. in Suiceri thes.): ἃ καὶ εὐαγγέλια οἱ πιστοὶ ταῦτα ἐδικαίωσαν καλεῖν ὡς τὸ ὄντως εὐαγγέλιον τουτέστι τὴν τοῦ Χ̅υ̅ διδασκαλίαν περιέχοντα. Just. Mart. Cohort. ad gent. 10 (11, C): θεὸς ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου τὸ τῶν Ἑβραίων πλῆθος ἐπὶ τὴν οἰκείαν χώραν ἐπανελθεῖν ἐδικαίωσεν. — Ferner dürfte erhellen, daß der Gebrauch des Wortes im Sinne von richten, strafen nicht bloß keine irgendwie hervorragende, die sonstige Verwendung absorbierende Stellung einnimmt, sondern stets sich erst aus dem Zusammenhange ergiebt, auch keineswegs auf der Vorstellung beruht, daß die Rechtsverletzung durch die Verurteilung aufgehoben werde (Kling in PRE[1] 12, 583), sondern nur darauf, daß das Gericht sich gegen den wendet, der das Recht nicht gethan; vgl. die Unterscheidung zwischen δικαιοπραγεῖν und δικαιοῦσθαι bei Aristot. unter δικαίωμα, sowie den Gebrauch bei Dio Cass. sowohl von der Verurteilung als von der Billigung. Dem, der im Rechte ist, wird zum Rechte verholfen; dem, der im Unrechte ist, wird das Recht gewiesen und er zurechtgewiesen, beiden wird Recht durch Urteilsspruch, dem einen zu Gunsten, dem anderen zu Leide; der Zusammenhang ergiebt, welcher Fall vorliegt, vgl. Just. Mart. fragm. 16 (ed. Otto): μεγίστου ὄντος ἀγαθοῦ τὸ μὴ ἁμαρτάνειν, δεύτερον ἀγαθὸν τὸ δικαιωθῆναι· ὅστις δὲ πολὺν χρόνον ἀδικῶν ἀκόλαστος μένει, τοῦτον δεῖ νομίζειν τὸν ἀτυχέστατον. Ep. ad Diogn. 5 (497, D): ἀτιμοῦνται καὶ ἐν ἀτιμίαις δοξάζονται· βλασφημοῦνται καὶ δικαιοῦνται. In der Bedeutung richten, strafen unterscheidet es sich von κολάζειν durch die Betonung der Bedeutung und des Zweckes der Strafe, von καταδικάζειν dadurch, daß es als vox media der mildere Ausdruck ist. Der Gebrauch von der Todesstrafe dürfte als Euphemismus bezeichnet werden, vgl. das deutsche richten, Richtplatz u. s. w. Im übrigen ist der häufigere Gebrauch des Wortes im Sinne von richten, strafen, erst ein so später und offenbar in das Gebiet schriftstellerischer Eigentümlichkeiten gehöriger, daß dadurch der eigenartige ganz selbständige Sprachgebrauch der bibl. Gräc. in keiner Weise präjudiciert und das Verständnis desselben nicht gehindert wurde.

2) Sprachgebrauch der alttestamentlichen Gräc.

Auch dieser schließt sich an die Grundbedeutung an: ein *δίκαιον* herstellen durch ein Urteil, urteilen, was recht ist. Nur ist es bei den LXX, entsprechend dem hebr. צָדַק, ein lediglich forensischer Begriff, während es in der Prof.=Gräc. im eigentlichen forensischen Sprachgebrauch selten ist und nur die Herstellung eines *δίκαιον* in forensischer Weise, nämlich durch ein Urteil bezeichnet. In anderem als forensischem Sinne kommt das Verbum צדק nicht vor, auch nicht an den von Kautzsch a. a. O. S. 12 f. angeführten Stellen, an denen es die Bedeutung haben soll „in einem Zustande sittlicher Rechtbeschaffenheit stehen". Das Kal steht in den Bedeutungen justam causam habere und justam causam obtinere, vincere, Recht haben und Recht bekommen, Gen. 38, 26. Ez. 31, 13. Ps. 19, 10; 51, 6 (vgl. Jes. 42, 21). Jes. 43, 9. 26; 45, 25. Ps. 143, 2. Hiob 4, 17; 9, 2. 15. 20; 10, 15; 13, 18; 15, 14; 25, 4; 40, 3. Im Hiphil und Piel bedeutet es rechtfertigen, Recht verschaffen, durch Gericht oder vor Gericht als gerecht darstellen, auch Ez. 16, 51. 52. Vgl. das Piel Jer. 3, 11. Hiob 32, 2; 33, 32; das Hiphil Ex. 23, 7. Deut. 25, 1. 2 Sam. 15, 4. 1 Kön. 8, 32. 2 Chron. 6, 23. Jes. 5, 23; 50, 8; 53, 11. Ps. 82, 3. Hiob 27, 5. Das Hithpael = sich rechtfertigen (von dem Verdacht) Gen. 44, 16. Bei dieser Beständigkeit des Sprachgebrauchs ist es nicht wahrscheinlich, daß das Niphal Dan. 8, 14 von den LXX und Theodot. zu Unrecht mit *καθαρισθήσεται τὸ ἅγιον* übersetzt sei, wenn man sich nur gegenwärtig hält, daß die Entsündigung des Heiligtums zum Zwecke des *δεκτὸν εἶναι τῷ θεῷ* erfolgt. Ebenso ist es nicht wahrscheinlich, daß das Hiphil Dan. 12, 2: מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים anders als Jes. 53, 11 zu erklären sei und etwas anderes bedeute als „vielen zum Rechte verhelfen". Vgl. Cremer, Paulin. Rechtslehre, S. 37.

Dem entspricht nun *δικαιοῦν* bei den LXX auch darin — und dies ist die zweite Eigentümlichkeit des biblischen *δικαιοῦν* —, daß es mit verschwindenden Ausnahmen (Mich. 7, 9: *τὴν δίκην*; Ps. 19, 10: *κρίματα*; Ps. 73, 13: *τὴν καρδίαν*; Jer. 3, 11: *ψυχὴν*) stets mit persönlichem Obj. verbunden wird, was nach der obigen Darlegung in der Prof.=Gräc. mit Ausnahme des späteren Gebrauchs von der Strafe der seltenere Fall ist. Ebenso aber entspricht es drittens darin dem hebr. צדק, daß es nie = strafen, sondern stets ein Rechtsurteil zu Gunsten dessen bezeichnet, dem es gilt, die Einsetzung jemandes in sein Recht, ihm zu Recht verhelfen, ihm sein Recht oder überhaupt Recht zuerkennen. (Über Ps. 73, 13 vgl. mit Jer. 3, 11 s. u.) Erst daraus ergiebt sich in naheliegender Umbiegung der Vorstellung, daß als Obj. nicht immer *δίκαιον*, sondern auch *δίκαιος* gedacht wird: jemand als gerecht hinstellen, ihn durch richterliches Verhalten rechtfertigen. Es ist dieselbe Umbiegung, wie bei *ἀνομεῖν*, ursprünglich = *ἄνομόν τι ποιεῖν, ἀνόμως πράσσειν*, einmal aber = *ἄνομόν τινα κρίνειν*, 1 Kön. 8, 32: *κρινεῖς τὸν λαόν σου Ἰσραὴλ τοῦ ἀνομῆσαι ἄνομον, δοῦναι αὐτῷ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ εἰς κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ τοῦ δικαιῶσαι δίκαιον, δοῦναι αὐτῷ κατὰ τὴν δικ. αὐτοῦ*, לְהַצְדִּיק צַדִּיק לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע. Daß *δικαιοῦν* ebenso wie in der Prof.=Gräc. ursprünglich *τὸ δίκαιον* zum Obj. hat, also *δικαιοῦν τινὰ* = jemandem Recht verschaffen, Recht geben, zum Recht verhelfen, erhellt Mich. 7, 9: *ἕως τοῦ δικαιῶσαι αὐτὸν τὴν δίκην μου.* Jes. 5, 23: *οἱ δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων καὶ τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου αἴροντες.* Also ist *τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου αἴρειν* das Gegenteil von *δικαιοῦν*, dieses also = jemandem Recht verschaffen. Vgl. 2 Sam. 15, 4: *ἐπ' ἐμὲ ἐλεύσεται πᾶς ἀνὴρ ᾧ ἂν ᾖ ἀντιλογία καὶ κρίσις, καὶ δικαιώσω αὐτόν.* 1 Kön. 8, 32: *τοῦ δικαιῶσαι δίκαιον δοῦναι αὐτῷ κατὰ τὴν δικ. αὐτοῦ.* 2 Chron. 6, 23. Deut. 25, 1: *ἐὰν δὲ γένηται ἀντιλογία ἀνὰ μέσον ἀνθρώπων καὶ προσέλθωσιν εἰς κρίσιν καὶ κρίνωσι καὶ δικαιώσωσι τὸν δίκαιον*

καὶ καταγνῶσι τοῦ ἀσεβοῦς. Jes. 1, 17: *ῥύσασθαι ἀδικούμενον, κρίνατε ὀρφανῷ καὶ δικαιώσατε χήραν.* Ps. 82, 3: *κρίνετε ὀρφανῷ καὶ πτωχῷ, τάπεινον καὶ πένητα δικαιώσατε,* vgl. V. 4: *ἐξέλεσθε πένητα καὶ πτωχόν, ἐκ χειρὸς ἁμαρτωλοῦ ῥύσασθε αὐτούς.* Daß die Vorstellung jemandem Recht verschaffen oder Recht geben, sofort in die andere übergeht: jemand für gerecht erklären, ihn durch richterliches Urteil als gerecht hinstellen, erhellt Prov. 17, 15: *ὃς δίκαιον κρίνει τὸν ἄδικον, ἄδικον δὲ τὸν δίκαιον,* מַצְדִּיק רָשָׁע וּמַרְשִׁיעַ צַדִּיק, vgl. mit Ex. 23, 7. Deut. 25, 1: וְהִצְדִּיקוּ אֶת־הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הָרָשָׁע, s. oben. Denn gerade dies, dem Rechte bzw. dem Gerechten, dem Unterdrückten und Vergewaltigten zum Rechte zu verhelfen, ist die Aufgabe des Richters und der Zweck des Richterspruchs, vgl. unter *κρίνειν.* Nur umfaßt *κρίνειν* mehr, als den bloßen Spruch und schließt zugleich die Gewaltübung gegen die Gegner ein, während *δικαιοῦν* sich nur auf den *δίκαιος* bezieht. Daran ändert der unten zu besprechende Gebrauch des Perf., Aor. u. Fut. Pass. nichts, denn auch dieser beruht durchaus auf der forensischen Bedeutung. Die Grundvorstellung ist die, daß jemandem Recht verschafft oder gegeben wird, bzw. daß er als gerecht erscheint gegenüber seinen Gegnern, vgl. Jes. 50, 8: *ἔγνων ὅτι οὐ μὴ αἰσχυνθῶ, ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με· τίς ὁ κρινόμενός μοι;* vgl. V. 9: *ἰδοὺ κύριος βοηθήσει μοι, τίς κακώσει με;* 45, 25: *ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται καὶ ἐν τῷ θεῷ ἐνδοξασθήσονται πᾶν τὸν σπέρμα τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.* Die forensische Bedeutung ist so durchschlagend, der Gedanke an ein sittliches gerecht machen soweit abliegend, daß auch Ps. 73, 13: *ἄρα ματαίως ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου καὶ ἐνιψάμην ἐν ἀθώοις τὰς χεῖράς μου* (wo es = זִכָּה, vgl. Mich. 6, 11) dadurch bestimmt wird und dem Parallelismus entsprechend zu erklären ist: „habe ich vergeblich mein Herz gerecht d. i. schuldlos dargestellt oder erwiesen?“ An eine sittliche Reinigung oder Herstellung einer sittlichen Befähigung und Beschaffenheit ist bei dem griechischen Ausdruck ebenso wenig zu denken, wie bei dem hebräischen Wort, also nicht an das, was man — wenn auch ohne biblische Berechtigung — Heiligung im Unterschiede von Rechtfertigung zu nennen gewohnt ist; vgl. Mich. 6, 11: *εἰ δικαιωθήσεται ἐν ζυγῷ ἄνομος;* הַאֶזְכֶּה בְּמֹאזְנֵי רֶשַׁע. Hiob 15, 14; 25, 4. Vgl. auch noch Jer. 3, 11: *ἐδικαίωσε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἡ ἀποστροφὴ Ἰσραὴλ ἀπὸ τῆς ἀσυνθέτου Ἰούδα* (צִדְּקָה נַפְשָׁהּ).

Bei den LXX entsprechen *δικαιοῦν* dem Hiphil von צדק 2 Sam. 15, 4. 1 Kön. 8, 32. 2 Chron. 6, 23. Ps. 82, 3. Jes. 5, 23; 50, 8; 53, 11; dem Piel Jer. 3, 11. Ez. 16, 51. 52. An all diesen Stellen ist es = rechtfertigen, Recht geben, Recht verschaffen, durch Gericht oder vor Gericht als gerecht darstellen, auch Ez. 16, 51: *ἐπλήθυνας τὰς ἁμαρτίας σου ὑπὲρ αὐτὰς καὶ ἐδικαίωσας τὰς ἀδελφάς σου ἐν πάσαις ταῖς ἀνομίαις σου αἷς ἐποίησας.* V. 52: *ἐδικαίωσας αὐτὰς ὑπὲρ σεαυτήν· καὶ σὺ αἰσχύνθητι καὶ λάβε τὴν ἀτιμίαν σου ἐν τῷ δικαιῶσαί σε τὰς ἀδελφάς σου.* Ferner = הֵרִיב Jes. 1, 17. Mich. 7, 9 (welches sonst = *κρίνειν*, zuweilen *δικάζειν, ἐκδικεῖν* u. a., wobei nicht vergessen sein will, daß רִיב vom Rechtsstreit mit dem Accus. der Person s. v. a. für jemanden im Gericht eintreten ist). Außerdem = זכה Mich. 6, 11 und Pi. Ps. 73, 13, s. o. — Der Wiedergabe des Hiph. und Pi. von צדק durch *δικαιοῦν* entspricht die Übersetzung des Kal durch *δεδικαιῶσθαι* resp. *δικαιωθῆναι.* Das Perf. Pass. ist Ausdruck für den durch die Handlung gewordenen Zustand, vgl. *κεκλῆσθαι* heißen, *δεδικαιῶσθαι* gerechtfertigt sein d. i. als gerecht dastehen, gerecht sein, schuldlos sein. So Gen. 38, 26: *δεδικαίωται Θαμὰρ ἢ ἐγώ,* צָדְקָה מִמֶּנִּי. Ps. 19, 10: *τὰ κρίματα κυρίου ἀληθινὰ δεδικαιωμένα* = צָדְקוּ. Vgl. Ez. 21, 13: *δεδικαίωται* = בֹּחַן (wo die LXX, wie es scheint, בֹּחַן gelesen haben). Der Aor. *ἐδικαιώθην* in der gleichen Bedeutung, Krüger 53, 6, 1. Ps. 51, 6: *ὅπως ἂν δικαιωθῇς*

ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. Jes. 43, 9: *ἀγαγέτωσαν τοὺς μάρτυρας αὐτῶν καὶ δικαιωθήτωσαν.* V. 26: *κριθῶμεν· λέγε σὺ τὰς ἀνομίας σου πρῶτος, ἵνα δικαιωθῇς.* Vgl. Jes. 42, 21: *κύριος ὁ θς ἐβουλεύσατο ἵνα δικαιωθῇ* = לְמַעַן צִדְקוֹ. Hiob 33, 32: *θέλω γάρ σε δικαιωθῆναι* haben die LXX wahrscheinlich statt des Pi. חָפַצְתִּי צַדְּקֶךָ, ich will dir Recht geben, das Subst. צִדְקֶךָ gelesen, vgl. Jes. 42, 21: *κύριος ὁ θς ἐβουλεύσατο ἵνα δικαιωθῇ,* יהוה חָפֵץ לְמַעַן צִדְקוֹ. Gen. 44, 16: *τί δικαιωθῶμεν* entspricht dem Hithpa. מַה־נִּצְטַדָּק; *δικαιωθῶμεν* ist hier med. Pass., wie öfter im Griechischen, wenn das Subj. zu seinem Leiden thätig mitwirkt, Krüger 52, 6, 1. Xen. An. 6, 1, 8: *κινηθῆναι οὐκ ἐδύναντο ἐκ τοῦ χωρίου.* Das Fut. schließt an die Bedeutung des Aor. an Ps. 143, 2: *μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν . . . ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν,* כִּי לֹא־יִצְדַּק. Vgl. Hiob 4, 17: *μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἔναντι κυρίου,* הַאֱנוֹשׁ מֵאֱלוֹהַּ יִצְדָּק· Dagegen = gerechtfertigt werden, Jes. 45, 25: *ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται καὶ ἐν τῷ θεῷ ἐνδοξασθήσονται κτλ.*; jedoch kann das auffallende *ἀπό* sich auch aus der Bedeutung gerecht sein (vgl. Jes. 54, 17) erklären. Keinesfalls aber ist diese Bedeutung des Perf., Aor. u. Fut. statt aus der Bedeutung der Tempora mit Hofmann aus der Bedeutung anderer von Nominibus abgeleiteter Verben auf *-όω*, zu erklären, z. B. *χολοῦν* zum Zorne reizen, *χολοῦσθαι* zürnen. Im neutestamentlichen Sprachgebrauch ist dies der Fall, dem alttestamentlichen aber liegt es noch fern, vgl. die Übersetzung des Kal von צדק im Buch Hiob durch *δίκαιος εἶναι* Hiob 9, 2. 15. 20; 10, 15; 15, 14; 25, 4. *δ. ἀναφαίνεσθαι* Hiob 13, 18; 40, 3, das Hiph. = *δίκαιον ἀποφαίνειν* Hiob 27, 5, und ebenso das Pi. 32, 2. (Dan. 8, 14 wird das Niph. durch *καθαρίζεσθαι* übersetzt, vgl. Hiob 4, 17 das Kal durch *καθαρὸς εἶνει.* Dan. 12, 3: מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים übersetzen die LXX erklärend: *οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου,* während Theodot. die Vokalisation ändert: *ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν.*) Vgl. den altteſt. Sprachgebrauch von *κρίνειν.* Ganz und gar aus dem sonstigen Sprachgebrauch der LXX tritt die Lesart des Alex. 1 Sam. 12, 7 heraus: *δικαιώσω ὑμεῖς ἐνώπιον κυρίου* statt *δικάσω* = שׁפט.

Der Sprachgebrauch der Apokryphen unterscheidet sich nicht wesentlich von dem der LXX. Es findet sich nur im Buch Tob. u. Sir. und zwar das Akt. = jemanden Recht geben im Gericht, ihn lossprechen, rechtfertigen, als Obj. ebenfalls nicht *δίκαιος,* sondern *δίκαιον* gedacht. Sir. 42, 2: *μὴ αἰσχυνθῇς . . . περὶ κρίματος, δικαιῶσαι τὸν ἀσεβῆ.* 13, 21: *ἐλάλησεν ἀπόρρητα καὶ ἐδικαίωσαν αὐτόν, ταπεινὸς ἔσφαλε καὶ προσεπετίμησαν αὐτῷ.* 10, 28: *τὸν ἁμαρτάνοντα εἰς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίς δικαιώσει;* Vgl. das Pass. Tob. 12, 4: *δικαιοῦται αὐτῷ λαβεῖν τὸ ἥμισυ πάντων,* sowie die Lesart *δεδικαίωται, δικαιοῦταί σοι* Tob. 6, 11. 12. Dagegen erscheinen bei Sir. nicht bloß Aor. u. Fut. Pass. in der Bedeutung gerecht dastehen, gerecht sein; 18, 2: *κύριος μόνος δικαιωθήσεται.* 34, 5: *ὁ ἀγαπῶν χρυσίον οὐ δικαιωθήσεται.* 26, 20: *οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἁμαρτίας.* 23, 11: *εἰ διὰ κένης ὤμοσεν οὐ δικαιωθήσεται.* 1, 19: *οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι, ἡ γὰρ ῥοπὴ τοῦ θυμοῦ αὐτοῦ πτῶσις αὐτῷ* (nicht = er wird nicht gerechtfertigt, d. i. losgesprochen werden, wie Grimm erklärt, sondern = er wird nicht gerecht dastehen im Gericht). 18, 20: *μὴ ἐμποδισθῇς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως καὶ μὴ μείνῃς ἕως θανάτου δικαιωθῆναι,* sondern auch das Präsens *δικαιοῦσθαι* steht in der Bedeutung als gerecht erscheinen, gerecht sein, 7, 5: *μὴ δικαιοῦ ἔναντι κυρίου καὶ παρὰ βασιλεῖ μὴ σοφίζου,* wenn es nicht richtiger als mediales Passiv wie *δικαιωθῶμεν* Gen. 44, 16 gefaßt wird. — Nur 9, 12: *οἱ ἀσεβεῖς ἕως ᾅδου οὐ μὴ δικαιωθῶσιν* wird die Bedeutung festgehalten werden müssen: gerechfertigt d. i. vom Gericht errettet werden.

In den Pseudepigraphen und namentlich im salomonischen Psalter hat zwar *δικαιοῦν* dieselbe Bedeutung, wie gerade aus der einseitigen Verwendung des Wortes hervorgeht, aber diese einseitige Verwendung ist die, daß Objekt von *δικαιοῦν* stets Gott ist Ps. Sal. 2, 16; 3, 3. 5; 4, 9; 8, 7. 27. 31, und dies hängt damit zusammen, daß als Zweck und Inhalt der richtenden Gerechtigkeit Gottes die justitia distributiva angeschaut wird, nicht der richterliche Schutz der Armen u. s. w., sondern nur das Gericht, welches entscheidet, ob einer gerecht oder ungerecht ist. Dann bleibt für die Menschen nichts übrig, als die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes. Ob sie selbst als gerecht dastehen werden, ist eine andere Frage. Nie steht es, so oft sich auch die Gelegenheit geboten hätte, mit dem Subjekt Gottes von der Bethätigung seiner dem Frommen Recht schaffenden Gerechtigkeit. S. meine Schrift Die paulin. Rechtfertigungslehre, S. 129 ff. Daß auch im salomonischen Psalter die zu Grunde liegende Bedeutung ein *δίκαιον* herstellen und nicht justum aliquem reddere, erhellt 8, 31: *ἐδικαιώσαμεν τὸ ὄνομά σου τὸν ἔντιμον εἰς αἰῶνας*. 4, 9: *δικαιώσαιεν οἱ ὅσιοι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ αὐτῶν*. Das Akt. findet sich noch 2, 16: *ἐγὼ δικαιώσω σε, ὁ θ̅ς̅, . . . ὅτι ἐν τοῖς κρίμασί σου ἡ δικαιοσύνη σου*. 3, 5: *προσέκοψεν ὁ δίκαιος καὶ ἐδικαίωσε τὸν θεὸν ἐν τοῖς κρίμασιν αὐτοῦ*, sowie 3, 3: *δίκαιοι μνημονεύουσι διὰ παντὸς τοῦ κυρίου ἐν ἐξομολογήσει καὶ δικαιώσει τὰ κρίματα κυρίου*, wo entweder als Subj. der *δίκαιος* des V. 4 zu denken ist, oder wahrscheinlicher die Lesart verderbt ist aus *δικαιοῦσι* (so jetzt auch Ryle and James, the ps. of Sol.), denn kaum kann *δικαιώσει* der von *ἐν* abhängige Dat. von *δικαίωσις* sein und *τὰ κρίματα* barbarische Übersetzung des hebräischen Grundtextes. Das Pass. 8, 27: *ἐδικαιώθη ὁ θεὸς ἐν τοῖς κρίμασιν αὐτοῦ*. 9, 3: *ἵνα δικαιωθῇς ὁ θ̅ς̅ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ἐν ταῖς ἀνομίαις αὐτῶν, ὅτι κριτὴς δίκαιος*. Vgl. Ps. 19, 10; 51, 6. Sir. 18, 2.

Josephus u. Philo gebrauchen das Wort selten. Jos. Ant. 9, 9, 1: *Μωυσῆς οὐκ ἐδικαίωσε διὰ πατέρων ἁμαρτίας τέκνα κολάζειν* = hielt es nicht für recht. Phil. De septenario 2, 293, 37: *τῶν πεδίων σταχυοφορούντων καὶ μήπω καιρὸν ἐχόντων εἰς ἄμητον, ἐδικαίωσεν ἐξ ὁμοιώσεως τὴν ἄζυμον τροφήν* = bestimmen.

3) Sprachgebrauch der neutestamentlichen Gräc.

Derselbe ruht auf dem der LXX. *Δικαιοῦν* ist ebenso wie bei den LXX ein forensischer Begriff und erscheint gleichfalls nur mit persönlichem Objekt in der Bedeutung: ein Rechtsurteil zu Gunsten jemandes fällen, ihn rechtfertigen; eigentümlich ist nur, daß es zugleich ein lediglich religiöser Begriff ist, sich auf das Urteil bzw. Gericht Gottes beziehend, während es im A. T. zugleich auch im Sinne sozialer Rechtspflege steht, sowie daß als finales Obj. meist *δίκαιος* gedacht ist = jemanden durch richterliches Urteil als einen *δίκαιος* hinstellen, namentlich in der Fixierung des Wortes im paulin. Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Entbindung des Sünders von der Schuld durch die Gnade Gottes.

a) In den nicht paulinischen Schriften. Luc. 7, 29: *οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαπτισθέντες κτλ.* = sie gaben Gott Recht, vgl. V. 30: *τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν*. Cf. Psalter. Sal. 2, 16; 3, 5. — Luc. 10, 29: *ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν* und 16, 15: *ὑμεῖς ἐστὲ οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων* ist es nicht = Recht geben, sondern = jemand als gerecht hinstellen, also nicht *δίκαιόν τι*, sondern *δίκαιόν τινα*, denn es ist an den religiösen Begriff von *δίκαιος* zu denken, und dann stimmt zu *ἐνώπιον τῶν ἀνθρ.* sowie zu dem Zusammenhange nur das Maskulinum als in *δικαιοῦν* enthaltenes Objekt. An den übrigen Stellen das Pass. und zwar das Perf. Luc. 18, 14: *κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος παρ' ἐκεῖνον*,

ὅτι ... ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. Dieser Zusatz zeigt, daß *δεδικ.* etwas angiebt, was dem Zöllner widerfahren ist, daß also nicht Gen. 38, 26: *δεδικαίωται Θαμὰρ ἢ ἐγώ* zu vergleichen ist, „er ging hinab gerechter als jener", sondern an die Rechtfertigung Jes. 45, 25 zu denken: „als einer, dem Recht gegeben, der gerechtfertigt worden"; *παρ' ἐκεῖνον* ist mit Lchm. Tr. nach dem Sin. u. Vatic. zu lesen statt des der alttest. Reminiscenz entsprechenden, von wenigen Minuskeln beglaubigten und nur zu der Bedeutung „gerechter" passenden *ἢ ἐκεῖνος* der Rec. und vor allem statt des sinnlosen *ἢ γὰρ ἐκεῖνος* (Tdf.); vgl. Weiß u. Hofmann z. d. St. Daß das göttliche Urteil die Lossprechung des Sünders enthält, ergiebt der Zusammenhang V. 13. Mtth. 12, 37: *ἐκ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ* = gerechtfertigt werden, von dem, der ein ihm günstiges Urteil Gottes erlangt. Ebenso bezeichnet *δικαιοῦσθαι* die Erlangung dieses göttlichen Urteils bzw. die Erfahrung der heilbringenden göttlichen Gerechtigkeit Jac. 2, 25: *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος.* V. 21: *Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη.* V. 24: *Ῥαὰβ ... ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη,* vgl. V. 23: *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικ. καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη,* und V. 14: *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;* Dagegen ist *δικαιωθῆναι* = gerecht sein, als gerecht dastehen, Mtth. 11, 19: *ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς*, Luc. 7, 35: *ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων,* d. h. sie ist ohne Schuld an ihren Kindern, vgl. Sir. 26, 29: *οὐ δικαιωθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἁμαρτίας.* Test. XII patr. Sim. 6: *ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν πάντα, ὅπως δικαιωθῶ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας τῶν ψυχῶν ὑμῶν.* Act. 20, 26: *καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων.* Für *ἀπὸ* vgl. auch noch Act. 13, 39: *ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται,* = von etwas weg gerecht werden, so daß dasselbe dem *δίκαιος εἶναι* nicht mehr im Wege steht. Röm. 6, 7: *δεδικαίωται ἀπὸ ἁμαρτίας,* wozu Basil. M. de bapt. 1, 2, 657: *ἀπήλλακται, ἠλευθέρωται, κεκαθάρισται πάσης ἁμαρτίας.* Allerdings scheint Luc. 7, 29: *οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν* eine andere Erklärung nahe zu legen, nach welcher *ἀπὸ* wie Jes. 45, 25: *ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται κτλ.* Indes spricht dagegen die Bezeichnung *τὰ τέκνα τῆς σοφίας,* welche in diesem Zusammenhange nur dann Gewicht und Bedeutung hat, wenn sie gemeint ist wie Mtth. 8, 12: *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται,* nämlich sofern das im Voraufgehenden geschilderte Verhalten im Widerspruch steht zu ihrem Stande; daß sie aber so gemeint ist, ergiebt unzweideutig der Zusatz *πάντων* bei Luc. Die von Tdf.[8] Treg. Mtth. 11, 19 aufgenommene Lesart *ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς* dürfte schwerlich etwas anderes sein als ein Versuch, das nicht verstandene *ἀπὸ τῶν τέκνων* zu korrigieren, und wird nach Analogie von Jes. 45, 25 erklärt werden müssen. Da aber *δικαιοῦσθαι ἀπό* stets = von etwas weg, nicht wie *ἐκ* = von etwas her, aus etwas gerechtfertigt werden, so ergiebt sie keinen Sinn, ist auch ebensowenig als authentische, aber unrichtige Übersetzung eines aramäischen oder syrischen Ausdrucks für die *τέκνα τῆς σοφίας* als *παῖδες,* עֲבָדִים derselben anzusehen. Jedenfalls enthält Luc. 7, 35: „die Weisheit ist ohne Schuld an ihren Kindern", den Grundgedanken des Wortes Jesu. — Apok. 22, 11 wird seit Bengel allgemein *ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι* statt der Rec. *δικαιωθήτω* gelesen; letzteres würde ebenfalls im Sinne von gerecht sein stehen.

b) In den paulinischen Schriften findet sich *δικαιοῦν* außer 1 Tim. 3, 16 und Tit. 3, 7 nur Röm., 1 Cor. und Gal. und überall mit Ausnahme von Röm. 3, 4, wo es von Gott heißt: *ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε* (aus Ps. 51, 6) und 1 Tim. 3, 16, wo von Christo gesagt wird: *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* (vgl. Joh. 16, 10. 1 Petr. 2, 23; 3, 18), nur von der als eigentlicher Inhalt der neutest. Heilsoffenbarung bezeichneten göttlichen Rechtfertigungs-

that an den Sündern bzw. den Gläubigen. Wie sehr es ein soteriologischer Begriff ist, s. Röm. 8, 33 vgl. mit Jes. 50, 8. 9: *οὐ μὴ αἰσχυνθῶ, ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με· τίς ὁ κρινόμενός μοι; ... ἰδοὺ κύριος βοηθήσει μοι.* Daß dieses paulin. *δικαιοῦν* kein forensischer Begriff sein sollte, ist angesichts des ausnahmslosen profanen und biblischen Sprachgebrauchs von vornherein nicht zu erwarten. Daß es thatsächlich ein forensischer Begriff ist im religiösen Sinne, ergiebt sich sofort. Denn wenn Paulus Röm. 4, 5 Gott *τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ* nennt, Röm. 3, 26: *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*, und wenn es Röm. 4, 3 heißt: *ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, V. 5: *τῷ ... πιστεύοντι ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην*, wenn Röm. 8, 33 *ἐγκαλεῖν* und *δικαιοῦν* einander gegenübergestellt werden: *τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν*, so erhellt, daß *δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ* Röm. 4, 5 keine andere Bedeutung haben kann, als in dem alttest. Verbot Ex. 23, 7: *οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων.* Jes. 5, 23: *οἱ δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων καὶ τὸ δίκαιον τοῦ δικαίου αἴροντες (ἀπ' αὐτοῦ)* מַצְדִּיקֵי רָשָׁע עֵקֶב שֹׁחַד צִדְקַת צַדִּיקִים יָסִירוּ מִמֶּנּוּ׃, nämlich durch richterliches Erkenntnis von der Schuld, von dem, was dem *δίκαιος εἶναι* oder *ἀναφαίνεσθαι* im Wege steht, entbinden und ihm Gerechtigkeit beilegen, imputieren, ihn als gerecht darstellen (vgl. Röm. 6, 7: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.* Act. 13, 39: *ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται*), also = rechtfertigen, vgl. Röm. 5, 19: *δίκαιον καθιστάναι* mit *δικαίωσις* gegenüber *κατάκριμα* V. 18. Da es sich nicht wie Ex. 23, 7. Jes. 5, 23 um soziale Rechtspflege, sondern um Gerechtigkeit im religiösen Sinne handelt, wonach *δίκαιος* ist, wer das Urteil Gottes für sich und nicht wider sich hat, — vgl. Röm. 2, 13: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται* — so bezeichnet *δικαιοῦν* im paulin. Sprachgebrauch nichts anderes als die richterliche Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes (Röm. 3, 26: *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*), durch welche der Mensch, der *ἁμαρτωλός* und *ἀσεβής* ist, als glaubender von der Verschuldung und Schuldverhaftung durch das Urteil Gottes losgesprochen und als ein *δίκαιος* hingestellt wird, so daß die *δικαιοσύνη* keine ihm eigene, sondern eine ihm beigelegte, zugerechnete ist (vgl. unter *δικαιοσύνη* S. 323 und *λογίζεσθαι*), indem der Glaube an die vergebende Gnade Gottes (Röm. 3, 25) als Gerechtigkeit in Anrechnung gebracht oder der mangelnden Gerechtigkeit substituiert wird.

So prägt Paulus das Wort *δικαιοῦν* zum treffenden Ausdruck für das ihm in Christo aufgegangene Verständnis des Gesetzes und der Propheten, als welche dieser göttlichen beschafften *δικαιοσύνη* Zeugnis geben und für sie eintreten (Röm. 3, 21: *νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*), sofern von Gerechtigkeit nur unter der Bedingung und Voraussetzung, von Rechtfertigung nur in der Form der Vergebung der Sünden die Rede sein kann, vgl. Jes. 45, 25 mit 33, 24; 43, 24 f.; 44, 22, — eine Erkenntnis, der sich zwar auch sonst Israel nicht entzog, wofür namentlich der salomonische Psalter Zeugnis giebt, vgl. 3, 4—10; 13, 9: *φείσεται κύριος τῶν ὁσίων αὐτοῦ καὶ τὰ παραπτώματα αὐτῶν ἐξαλείψει ἐν παιδείᾳ*, die aber, wie wiederum der salomonische Psalter 17, 6: *κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν ἐλεήσει αὐτοὺς ὁ θς*, und die gesamte jüdische Theologie, sowie Paulus selbst Phil. 3, 6 ff. Röm. 10, 3 ff. bezeugen, dahin verkehrt wurde, daß die Vergebung nicht als die Voraussetzung, sondern als die Folge der Gerechtigkeit Israels angesehen wurde.

Die eigentümliche Erscheinung, daß ein sündiges Volk durch Gottes Selbstbethätigung in der Heilsoffenbarung Recht empfängt und als gerecht dargestellt wird, löst sich dem Apostel in der Erkenntnis Christi dahin, daß es der Glaube an den vom Volke verworfenen, von Gott in den Tod gegebenen Messias Jesus ist, welcher der mangelnden Gerechtigkeit durch das Urteil Gottes substituiert wird und infolge dessen θεὸς δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ τὸν ἐκ πίστεως Ἰυ̅. Diese Erkenntnis von der Bedeutung der Gottesoffenbarung in Christo findet ihren schärfsten und zutreffendsten Ausdruck Röm. 3, 26: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰυ̅. Somit ist δικαιοῦν von dieser Gnadenbethätigung Gottes an dem Sünder bzw. dem Gläubigen, θεὸς δικαιῶν, πίστει δικαιοῦσθαι, χάριτι δικαιοῦσθαι, das von Paulus im unmittelbaren Anschluß an den alttest. Sprachgebrauch und die alttest. Heilsverheißung und Heilserwartung aufgenommene und zum term. techn. geprägte Wort, welches das Rätsel des A. T. löst und dem Verhältnis Gottes des Richters zur sündigen Welt, wie es sich in der Heilsoffenbarung und Heilsmitteilung gestaltet, seinen zutreffendsten und vollkommensten Ausdruck giebt. Es ist in der That so, wie Paulus sagt: δικ. θεοῦ μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν Röm. 3, 21, womit er nicht an vereinzelte, hie und da zerstreute Aussagen, wie Gen. 15, 6. Hab. 2, 4 denkt, sondern an die das ganze A. T. durchziehende, die Religion Israels oder die Offenbarungsreligion beherrschende Anschauung von der heilschaffenden Gerechtigkeit Gottes und der durch dieselbe hergestellten Gerechtigkeit der Erlösten denkt, vgl. Jes. 54, 17: וְצִדְקָתָם מֵאִתִּי; 60, 21: עַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים. Jer. 13, 6: יהוה צִדְקֵנוּ.

Es liegt in der Natur der Sache, daß nun δικαιοῦν nicht mehr als κρίνειν δίκαιόν τι, auch nicht δίκαιόν τινα, sondern τινὰ δίκαιον gedacht wird, indem dem δικαιοῦν von seiten Gottes δίκαιος καθίστασθαι auf seiten des Objektes, nämlich des Sünders, entspricht, Röm. 5, 19 vgl. mit V. 18, resp. δικαιοῦσθαι, dessen Resultat δικαιωθῆναι. Dieses δικαιοῦσθαι unterscheidet sich von dem δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ Gal. 3, 11; 5, 4 nur durch die Art und Weise, wie es zu Stande kommt, vgl. ἐξ ἔργων νόμου Röm. 3, 20. Gal. 2, 16, nicht aber dadurch, daß letzteres im sittlichen, jenes im forensischen Sinne gelte. Gerecht heißt stets s. v. a. der das Urteil Gottes für sich hat. Wie dieses Passiv Gal. 3, 11: ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ, 5, 4: οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε mit „gerecht werden" übersetzt werden muß, so wird δικαιωθῆναι ebenso durch „gerecht sein" resp. „das Urteil Gottes für sich haben" wiedergegeben werden müssen Röm. 2, 13: οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. Röm. 3, 20: ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ. Gal. 2, 17: εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χῳ̅ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί. Röm. 5, 9: δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. 1 Cor. 6, 11: ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰυ̅ Χυ̅ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν (vgl. V. 9: ἄδικοι), vgl. 4, 4: οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι· ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν, und gleicher Weise wird das Pass. überall gefaßt werden müssen, wo es sich findet, = δίκαιος γίνεσθαι, entsprechend dem in dem paulinischen δικαιοῦν enthaltenen persönlichen und nicht sachlichen Objekt. (Hierin liegt der Unterschied des paulinischen Pass. von dem der LXX). Also Röm. 3, 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χῳ̅ Ἰυ̅ (vgl. V. 21 δικαιοσύνη θεοῦ, sowie θεὸς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ πίστεως V. 30) = sie werden gerecht oder Gerechte. Röm. 3, 28: δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου. 4, 2: εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν. 5, 1: δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, vgl.

V. 2. Gal. 3, 11. 24. Diese Bedeutung des Pass. ist aber um so weniger ein Beweis gegen die forensische Bedeutung, als überall erhellt, daß es sich um ein Verhältnis zum Urteil Gottes handelt, und *δικαιοσύνη* im paulin. Sprachgebrauch ebenso wenig wie sonst in der heiligen Schrift eine Befähigung oder eine Tugend bezeichnet, sondern ein Verhältnis zum Urteil Gottes, *δίκαιος* denjenigen, welcher das Urteil Gottes für sich hat.

Als Bestandteil des göttlichen Heilswerkes an dem einzelnen wird *δικαιοῦν* aufgezählt Röm. 8, 30: *οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν*, vgl. für die Verbindung mit *δοξάζειν* Jes. 45, 25. 1 Cor. 6, 11: *ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε κτλ.*, vgl. V. 9 gegenüber *ἄδικοι*. — Es wird sowohl gesagt: *δικαιοῖ ὁ θεὸς τὸν ἐκ πίστεως* Röm. 3, 26 und *ἐκ πίστεως δικαιοῦν, δικαιωθῆναι* Gal. 3, 8. Röm. 5, 1, Gal. 2, 16; 3, 24, als *πίστει δικαιοῦσθαι* Röm. 3, 28, und *διὰ τῆς πίστεως*. Bei der Verbindung mit *ἐκ* erscheint die göttliche That bzw. das, was dem Menschen widerfährt, als Folge des Glaubens, der Mensch als bestimmt vom Glauben, vgl. *ἐξ ἔργων νόμου* Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. *ἐξ ἔργων* Röm. 4, 2. Lys. 12, 33: *ἐκ τῶν ἔργων χρὴ μᾶλλον ἢ ἐκ τῶν λόγων τὴν ψῆφον φέρειν*. Die Verbindung mit *διὰ* beim Akt. Röm. 3, 30: *δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ πίστεως* wird daraus zu erklären sein, daß der Glaube, den Gott für seine Heilswirksamkeit bei Israel voraussetzt, für die *ἔθνη* erst ermöglicht wird durch die Heilsthat in Christo, so daß dieser Glaube der *ἔθνη* als Gabe und Wirkung Gottes das Mittel ist, durch welches Gott die Rechtfertigung vollzieht, vgl, 4, 10 ff.; 10, 12 ff. Eph. 1, 19; 2, 8. Col. 2, 12. Act. 17, 31: *πίστιν παρασχὼν πᾶσιν*. Das Verhältnis zum Glauben ist beide Male das gleiche, der Glaube in beiden Fällen die gleiche Gotteswirkung, hervorgebracht durch die Heilsoffenbarung Gottes, nur daß Gott nunmehr denselben bei Israel voraussetzt, wenn auch nicht findet. Die Verbindung mit dem Dat. *πίστει* stellt ebenfalls den Glauben als das Mittel hin, doch ist zu beachten, daß sie sich nur beim Pass. findet Röm. 3, 28: *λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*, so daß der Unterschied von *διὰ τῆς π.* V. 30 darin liegt, daß der Glaube nicht wie V. 30 als Vermittelung der göttlichen Gabe, sondern als Mittel ihres Empfanges, des Gerechtwerdens, des Gerechtigkeitsstandes, also nicht als von Gott bewirkt, sondern lediglich als menschliches Verhalten im Gegensatz zu *ἔργα νόμου* in Betracht kommt. Die objektive Vermittelung wird durch *τῇ χάριτι* ausgedrückt Tit. 3, 7, vgl. *τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως* Röm. 3, 24. Die Verbindung mit *ἐν* findet sich ebenfalls nur beim Pass. und erklärt sich aus der Bedeutung desselben, indem angegeben wird, worin der Gerechtigkeitsstand des Subj. beruht, die Sphäre, in der das *δικαιωθῆναι* statt hat, *ἐν νόμῳ* Gal. 3, 11; 5, 4: *ἐν τῷ αἵματι Χυ* Röm. 5, 9. *ἐν Χῳ* Gal. 2, 17, vgl. 5, 4: *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χυ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε*. Act. 13, 39: *ἐν νόμῳ Μωϋσέως . . . ἐν Χῳ*. Also 1 Cor. 6, 11: *ἐν τῷ ὀνόματι Ιυ καὶ ἐν τῷ πν. κτλ.* = in Kraft des Namens Jesu und des Geistes unseres Gottes. — Zwischen den paulinischen und jacobeischen Begriff von *δικαιοῦν* besteht hinsichtlich der forensischen Natur desselben kein Unterschied, wie Jac. 2, 23 zeigt; dagegen scheint der Unterschied darin zu liegen, daß die Lossprechung von dem, was dem *δίκαιος εἶναι* im Wege steht, welche Paulus betont, bei Jac. zurücktritt, indem an die Stelle der Zurechnung die Anerkennung der Gerechtigkeit tritt, an die Stelle der Substitution bei Paulus die Sanktion bei Jacobus, vgl. *δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ πίστεως* Röm. 3, 30. So ist es der den Werken helfende (nicht bei ihnen

mitwirkende), sich in denselben und durch dieselben vollziehende und so vollendete Glaube, also Glaube, der als Verhalten zu Gott in bestimmte Lebenslagen sich bethätigt bzw. erkannt wird. Sofern es dieser handelnde oder leidende Glaube ist, den Jac. fordert, nur daß er seinem Zwecke gemäß diese Bethätigung betont, steht auch die jacobeische Ausführung vollständig auf altteſt. Grunde, s. unter *δίκαιος*, und die anscheinende sachliche Differenz verschwindet; vgl. unter *συνεργεῖν*. Der Glaube steht auch bei Jac. psychologisch an erster, ja man kann sagen einziger Stelle, nur daß er es mit einer Verkennung und Entwertung desselben, und zwar auf judenchristlichem Boden zu thun hat. Jacobus verlangt einen Glauben, der sich als Glaube im Leben und den Aufgaben, die dasselbe mit sich bringt, verhält, — genau wie Paulus, nur daß für Paulus dieser Glaube schon bei seiner Entstehung in Betracht kommt, während er für Jacobus erst erkennbar wird in den Aufgaben, die ihm das Leben stellt.

In der nachapostolischen Gräc. findet sich das paulinische *δικαιοῦν*, wie das Wort überhaupt, nur selten. Clem. Rom. I ad Cor. 32, 4: *οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ὑμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.* Dagegen aber 30, 3: *ἀπὸ παντὸς ψιθυρισμοῦ καὶ καταλαλίας πόρρω ἑαυτοὺς ποιοῦντες ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις.* Im Brief des Barnabas entspricht 15, 7: *δυνησόμεθα (ἁγιάσαι τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην) αὐτοὶ δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, μηκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας, καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου τότε δυνησόμεθα αὐτὴν ἁγιάσαι αὐτοὶ ἁγιασθέντες πρῶτον* dem voraufgegangenen *καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ* V. 6. Daß dies aber nicht das paulinische *δικαιοῦν* von der richterlichen Rechtfertigung des Sünders ist, ergiebt der Gebrauch des Wortes 4, 10: *μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι.* Der Verf. hat offenbar den sittlichen Habitus des „Wiedergeborenen" im Sinne. Das forensische *δικαιοῦν* hat er in einem altteſt. Citat 6, 1 aus Jes. 50, 8 f. Auch in Hermae past. vis. 3, 9, 1 ist nach dem Zusammenhange jener sittliche Habitus gemeint: *τοῦ κυρίου τοῦ ἐφ' ὑμᾶς στάξαντος τὴν δικαιοσύνην, ἵνα δικαιωθῆτε καὶ ἁγιασθῆτε ἀπὸ πάσης πονηρίας καὶ ἀπὸ πάσης σκολιότητος.* Im forensischen, jedoch nicht im paulinischen Sinne steht es Sim. 5, 7, 1: *τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμίαντον, ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ,* ut spiritus ... testimonium reddat illi et salvetur corpus tuum, und ebenso Mand. 5, 1, 7: *ἐδικαιώθησαν γὰρ πάντες (ὅσοι ἂν μετανοήσωσιν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας αὐτῶν) ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου,* omnes enim hujusmodi homines a sanctissimo nuntio in numero proborum recipiuntur. Ebenfalls im forensischen Sinne steht es Ign. ad Phil. 8, 2: *ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰς Χς, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι,* und hier liegt es nahe, an das paulinische *δικαιοῦν* zu denken. Die völligste Übereinstimmung aber mit dem paulinischen *δικαιοῦν* bietet der Brief an Diognet 9, 3 ff.: *τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ὑμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν νόμῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ; ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς, ὢ τῆς ἀνεξιχνιάστου δημιουργίας, ὢ τῶν ἀπροσδοκήτων εὐεργεσιῶν· ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν δικαίῳ ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολλοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ.* Vgl. 5, 14: *ἀτιμοῦνται καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται, βλασφημοῦνται καὶ δικαιοῦνται.* Außerdem vgl. Protev. Jac. 5: *νῦν οἶδα ὅτι κύριος ἱλάσθη μοι καὶ ἀφῆκε πάντα τά ἁμαρτήματά μοι· καὶ κατέβη ἐν ναοῦ κυρίος δεδικαιωμήνος.* Für die spätere kirchliche Gräc. vgl. Suiceri thes s. v. —

Die bisherigen sprachlichen Erörterungen des Begriffs wie Winzer, De vocabulis *δίκαιος δικαιοσύνη δικαιοῦν* in ep. ad Rom. 1831. Rauwenhoff, De loco Paulino qui est de *δικαιώσει*, 1852. Wieseler, Kommentar zu Gal., S. 177 ff. u. a. lassen sowohl bezüglich der prof. als der bibl. Gräc. sehr viel zu wünschen übrig. Die eingehendste Untersuchung bietet Morison, Critical exposition of the third chapter of Pauls ep. to the Romans, 1866; vgl. Godet, Kommentar zum Römerbrief, zu 1, 17; es fehlt jedoch völlig das Verständnis der alttest. Grundlage.

Δικαίωμα, τος, τὸ, das Ergebnis des *δικαιοῦν*; in der Prof.-Gräc. bei Thuc., Isokr., Plat., Arist., Dion. Hal., Dio Caff., aber überall nicht häufig, am häufigsten bei Thuc. u. Dio Caff. Es bezeichnet dem Gebrauch von *δικαιοῦν* gemäß **a)** festgestelltes oder feststehendes, durch Gesetz oder richterliches Erkenntnis getragenes Recht = Rechtsanspruch, Recht, welches man hat (bzw. bekommen hat?); so Thuc. 1, 14: *δικαιώματα μὲν οὖν τάδε πρὸς ὑμᾶς ἔχομεν, ἱκανὰ κατὰ τοὺς Ἑλλήνων νόμους.* 6, 79, 2; 80, 1: *οὐ γὰρ ἔργῳ ἴσον ὥσπερ τῷ δικαιώματί ἐστιν.* Isocr. 6, 25. Dion. Hal. Ant. rom. 3, 10: *ἓν μὲν δὴ τοῦτο τὸ δικαίωμα παρεχόμεθα τῆς ἀρχῆς.* Dio Cass. 37, 51; 38, 12; 42, 34; 55, 2; 60, 24: *τοῖς δὲ στρατευομένοις, ἐπειδὴ γυναῖκας οὐκ ἐδύναντο ἐκ γε τῶν νόμων ἔχειν, τὰ τῶν γεγαμηκότων δικαιώματα ἔδωκεν.* 61, 32; 68, 20; 61, 1: *οὐδὲν δικαίωμα τῶν ὅπλων ἰσχυρότερόν ἐστιν.* So bei den LXX = צְדָקָה 2 Sam. 19, 28: *τί ἔστι μοι ἔτι δικαίωμα καὶ τοῦ κεκραγέναι με ἔτι πρὸς τὸν βασιλέα;* Ferner = רִיב Jer. 11, 20: *κύριε κρίνων δίκαια . . . ἴδοιμι τὴν παρά σου ἐκδίκησιν ἐξ αὐτῶν, ὅτι πρός σε ἀπεκάλυψα τὸ δικαίωμά μου.* Hierher dürfte auch gehören Bar. 2, 17: *οὐχ οἱ τεθνηκότες ἐν τῷ ᾅδῃ . . . δώσουσι δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ κυρίῳ.* Vielleicht auch Röm. 8, 4 s. u. d. Vgl. Tob. 6, 11: *τὸ δικαίωμα αὐτῆς ἔστι κληρονομῆσαι πατέρα αὐτῆς, καί σοι δικαίωμα λαβεῖν αὐτήν.* — **b)** Das durch richterliches Erkenntnis zu Ungunsten jemandes festgesetzte Recht, von der Strafe. Plat. Legg. 9, 864, E: *τὴν μὲν βλαβὴν ἀποτινέτω, τῶν δὲ ἄλλων δικαιωμάτων ἀφείσθω.* Dies die einzige Stelle bei Plato, nach Krüger zu Thuc. 1, 41 ebenfalls = Rechtsanspruch, indes während es bei Thuc. der Rechtsanspruch ist, den man hat und geltend macht, ist es hier mindestens der Rechtsanspruch, den man zu befriedigen hat, der gegen einen festgesetzt worden ist und geltend gemacht wird. Daran schließt sich bei Aristoteles die Bedeutung Strafe, Recht, welches man leidet, Zurechtweisung, Zurechtstellung, Wiedergutmachung Eth. Nikom. 5, 10: *καλεῖται δὲ τὸ κοινὸν μᾶλλον δικαιοπράγημα, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος.* (*δικαιοπραγεῖν* = juste agere, opp. *παρανομεῖν.* Plut. Sol. 5, 3. Diod. Sic. bibl. hist. 5, 5.) Cf. Aristot. de coelo 1, 10: *προακηκοέναι τὰ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων δικαιώματα* = Zurechtstellung. Suid.: *δικαιώματα δὲ καὶ αἱ κατακρίσεις.* **c)** Im weiteren Sinne überhaupt die Rechtsthat als Gesetzerfüllung, Aristot. Rhet. 1, 3, 13, wo *ἀδίκημα* und *δικαίωμα* in diesem Sinne einander gegenübergestellt werden. So Bar. 2, 19: *οὐκ ἐπὶ τὰ δικαιώματα τῶν πατέρων ἡμῶν.* So im N. T. Apok. 19, 8: *τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων.* 15, 4 von Gott: *τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν,* wo nicht „Gericht" zu erklären ist, da *δικαίωμα* nie das richterliche Handeln selbst bezeichnet. Es ist hier = *δικαιοσύνη* von der Gerechtigkeit Gottes, welcher durch Gerichte den Seinen Recht schafft. — **d)** Rechtssatzung. So schrieb Aristot. nach Vita Aristot. Marc. f. 276 (Arist. Op. ed. acad. reg. bor. V, 1571) *δικαιώματα Ἑλληνίδων πόλεων ἐξ ὧν Φίλιππος τὰς φιλονεικίας τῶν Ἑλλήνων διέλυσεν*; cf. Du Cange: *δικαιώματα* recentoribus Graecis et in basilicis appellantur privilegia, chartae, diplomata et instrumenta quibus jura in res asse-

runtur. Dio Cass. Hist. rom. 36, 23: *οὐ γάρ πω πάντα τὰ δικαιώματα ἃ … διετέτακτο ἐποίουν.* 55, 13: *τὰ δικαιώματα οἷς οἵ τε ἄλλοι πρὸς τοὺς ἐλευθερουμένους, καὶ αὐτοὶ οἱ δεσπόται σφῶν γενόμενοι χρήσοιντο.* So mit Ausnahme der oben angeführten Stellen bei den LXX = חֹק, חֻקָּה, מִצְוָה, מִשְׁפָּט, sowie Hiob 34, 27 = דֶּרֶךְ. 1 Mcc. 2, 21: *ἵλεως ἡμῖν καταλιπεῖν νόμον καὶ δικαιώματα.* Im N. T. Hebr. 9, 1: *δικαιώματα λατρείας.* V. 10: *δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα* (vgl. V. 9. 13). Ebenso Röm. 1, 32: *τὸ δικαίωμα τοῦ θ̅υ̅ ὅτι οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν.* 2, 26: *τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου* (vgl. Eph. 2, 15: *ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν*). Röm. 8, 2: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ὑμῖν,* die Rechtsordnung des Gesetzes oder nach a der Rechtsanspruch desselben.

e) Was nun den Gebrauch des Wortes Röm. 5, 16. 18 betrifft, V. 16: *τὸ μὲν κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα·* V. 18: *ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς,* so bestreiten die meisten Ausleger, zuletzt noch Dietzsch, Adam und Christus, Röm. 5, 12 ff. S. 146, und Hofmann, die heilige Schrift N. T. 3, 202, daß es daselbst dem paulinischen *δικαιοῦν* entsprechend in der Bedeutung Rechtfertigungsthat stehe. Es soll in der sowohl in der bibl. wie prof. Gräc. seltenen Bedeutung Rechtsthat, Gerechtigkeit stehen (s. unter c; außer den angeführten Stellen noch Prov. 8, 20: *τρίβοι δικαιώματος,* andere Lesart statt *δικαιοσύνης*). Daß Paulus das Wort in diesem Sinne sonst nicht gebraucht, fällt allerdings nicht ins Gewicht; wohl aber, daß es im Gegensatz zu *κατάκριμα* steht, denn daraus folgt, daß das Wort im Anschluß an das paulinische *δικαιοῦν* mit persönlichem Obj. = Rechtfertigungsthat steht. Wie *κατάκριμα* zu *κρίμα,* so muß sich *δικαίωμα* zu *χάρισμα* dasselbe verstärkend und ergänzend verhalten. Dies aber lag auch dem griechischen gebildeten Ohre um so näher, als *δικαίωμα* im Gegensatz zu *παράπτωμα* die Vorstellung eines *ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος* erweckte (s. Aristot. unter b) und gerade in dem vorliegenden Zusammenhange das *δικαιοῦν* diesen Gedanken erst recht nahe legt mit der durch den paulinischen Begriff bedingten Modifikation, daß *δικαίωμα* nicht sowohl *ἐπανόρθωμα πολλῶν παραπτωμάτων, ἀδικημάτων* als vielmehr *ἁμαρτωλῶν ἀδικησάντων* bezeichnet. In V. 18 wird das, was Christus gethan hat, ebenfalls im Gegensatz zu *παράπτωμα* und zugleich nach seiner Wirkung bezeichnet. Die von dem *δικαίωμα,* der für die Sünder geltenden Rechtfertigungsthat oder der objektiven Rechtfertigung ausgehende Wirkung ist die *δικαίωσις ζωῆς.* Wie nahe überhaupt in *δικαίωμα* das Moment der Rechtfertigung, Gerechtmachung des Menschen liegt, zeigt die Bemerkung Theodorets zu Ps. 119, 8 bei Suid.: *νόμον καλεῖ — δικαιώματα ὡς δικαιοῦν τὸν κατορθοῦντα δυνάμενον,* sowie Apok. 15, 4. Dazu kommt, daß *ποιεῖν δικαίωμά τινος, τινι* 1 Kön. 3, 28; 8, 45. 49. 2 Chron. 6, 35 den zu Gunsten jemandes gefällten Rechtsspruch bezeichnet = Recht schaffen.

Δικαίωσις, εως, ἡ, die Herstellung eines *δίκαιον,* **1)** aktivisch: Rechtsfestsetzung, Rechtsherstellung, **a)** Rechtsanspruch, Forderung, Thuc. 1, 141, 1; 3, 82, 3; 5, 86, 4; 5, 17, 2. Dio Cass. 44, 24. Dion. Hal. 1, 87: *ἀνίσταται δὲ ἐκ τούτου μείζων τῆς προτέρας ἔρις ἑκατέρου τὸ πλέον ἔχειν ἀφανῶς διωκομένου, τὸ δὲ μὴ μεῖον ἀναφανδὸν ἀπὸ δικαιώσεως τοιᾶς δ' ἐπισυνάπτοντος.* Hier legt sich schon **b)** die Bedeutung Rechtfertigung nahe, wie das Wort Thuc. 8, 66, 2 sich findet: *τῶν δρασάντων οὔτε ζήτησις οὔτ' εἰ ὑποπτοίοντο δικαίωσις ἐγίγνετο = δικαιολογία,*

ἀπολογία; sonst so nicht in der attischen Gräc., jedoch führt Harpokr. noch eine Stelle aus Lysias an, s. Krüger zu Thuc. a. a. O. Plut. de virt. mor. 9 (449, A) im üblen Sinne: *σοφιστικὰς δοκοῦσιν, οὐ φιλοσόφους δικαιώσεις καὶ ἀποδράσεις ἐκ τῶν πραγμάτων μηχανᾶσθαι διὰ τῶν ὀνομάτων.* Cf. Dio Cass. 41, 54: *πολλὰς δικαιώσεις προτεινάμενοι.* So — jedoch im biblisch-forensischen Sinne mit persönlichem Obj. LXX Lev. 24, 22: *δικαίωσις μία ἔσται τῷ προσηλύτῳ καὶ τῷ ἐγχωρίῳ* = מִשְׁפָּט. Symm. Ps. 35, 23: *εἰς τὴν δικαίωσίν μου*, LXX: *δίκην*, = לְרִיבִי. Im Sinne des paulinischen *δικαιοῦν* Röm. 4, 25: *ἠγέρθη Ἰς διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.* 5, 18: *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* gegenüber *κατάκριμα.* S. unter *δικαίωμα, κατάκριμα.* **2)** passivisch **a)** Rechtssatzung, Recht, Plut. de fort. 5 (99, C): *τὸ κεφάλαιον τῆς ἀνθρωπίνης εὐφημίας καὶ δικαιώσεως.* Dion. Hal. Ant. 7, 16: *ἐὰν δὲ ἀναστρέψασα τὰς ἀνθρωπίνας δικαιώσεις ἡ φύσις.* 8, 34: *ὁ ταύτῃ τῇ γνώμῃ χρώμενος οὐθὲν ἔξω τῶν θείων ἀξιοῖ νομίμων οὐδὲ παρὰ τὴν κοινὴν ἁπάντων ἀνθρώπων ποιεῖ δικαίωσιν.* **b)** zu Recht erkannte Strafe, Plut. de def. orac. 21 (421, D): *δικαιώσεις ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐξαμαρτόντων.* Id. Artaxerx. 14, 1. Demetr. 18, 4. Dio Cass. 40, 43; 52, 6. So bei Jos. Ant. 18, 9, 1 f. u. *δικαιοῦν.* Daß auch in diesem Falle *δικ.* nicht unmittelbar die Bedeutung Strafe hat, sondern — vgl. unter *δικαιοῦν* — nur, sofern dieselbe „Rechtsverhängnis" ist, zeigt Plut. de sera num. vind. 22 (565, A): *τῶν δ' ἄλλων δικαιώσεων ἡ μὲν ὑπὸ τῆς ποίνης ἐν τῷ βίῳ ταῖς βαρβαρικαῖς ἔοικεν.* Dio Cass. 52, 6: *ὀργῇ μᾶλλον ἢ δικαιώσει εὐθύνειν.*

Δικαιοκρισία, ἡ, ein Gericht, welches Recht schafft, *δικαίως κρίνει*, nicht = *δικαία κρίσις*, welches dem Rechte entspricht, vgl. *δικαιοκρίτης* = *ὃς δικαίως κρίνει* Lob. Phryn. 601. Das Wort findet sich nur in der kirchl. und bibl. Gräc., jedoch selten; *δικαιοκρίτης* bei dem Alexandriner Hephästion (um die Mitte des 2. Jahrh.), sowie 2 Mcc. 12, 41: *πάντες οὖν εὐλογήσαντες τοῦ δικαιοκρίτου κυρίου τὰ κεκρυμμένα φανερὰ ποιοῦντος.* Orac. Sybill. 3, 704: *υἱοὶ θεοῦ . . . εὐφραινόμενοι ἐπὶ τούτοις οἷς δώσει κτίστης, ὁ δικαιοκρίτης τε μονάρχος*, auf den Schutz der Kinder Gottes sich beziehend, 705 ff. *Δικαιοκρισία* nur bei dem quint. interpr. Hos. 6, 5, wo LXX: *καὶ τὸ κρίμα μου ὡς φῶς* = מִשְׁפָּטֶיךָ. Test. XII patr., Levi. 3: *ἐν τῇ δικαιοκρισίᾳ τοῦ θεοῦ* (nämlich *εἰς ἐκδίκησιν ἀνόμων*). Ibid. 15: *λήψεσθε ὄνειδος καὶ αἰσχύνην αἰώνιον παρὰ τῆς δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ.* Im N. T. Röm. 2, 5: *κατὰ τὴν σκληρότητά σου . . . θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*, wo es nicht einfach zur Verstärkung des *ὀργῆς* dient, sondern vgl. V. 6. 7 zugleich auf die andere Seite des Zorntages hinweist, an welchem alttestamentlich zu reden Gott den Gerechten Recht verschafft durch das Gericht über die Gottlosen, vgl. 2 Thess. 1, 5 ff. (wo Ephr. u. a. *δικαιοκρισίας* lesen statt *δικαίας κρίσεως*), s. oben *δικαιοκρίτης* und unter *δίκαιος.* Die strafende Vergeltung ist nicht wie Ritschl annimmt (Rechtfertigung und Versöhnung 2, 115) ausgeschlossen, cf. Just. Mart. Quaest. gentil. ad Christ. 213, D: *κατὰ τοὺς πιστεύοντας τῶν νεκρῶν τὴν ἀνάστασιν τῇ τοῦ θεοῦ δικαιοκρισίᾳ καὶ ἀποθνήσκομεν καὶ ἀναζωοποιούμεθα.*

Δικάζω, Recht sprechen, richten, entscheiden. Lesart des Vatic. Luc. 6, 37 statt *καταδικάζετε*, sonst nirgend im N. T. Dagegen öfter bei den LXX neben *κρίνειν, διακρίνειν, ἐκδικεῖν* = שׁפט in 1 Sam., und neben *κρίνειν* = ריב Kal und Hiph., in diesem Fall *δικ. δίκην*, einen Rechtshandel entscheiden Ps. 43, 1; 74, 22. *δίκας* Thren. 3, 57. Mit persönlichem Objekt *τινὰ* nur 1 Sam. 24, 16, in der Prof.-Gräc. *τινί*, wie auch Richt. 6, 31. In den Apokr. Bar. 2, 1: *τοὺς δικάσαντας τὸν*

Ἰσραήλ. 1 Esr. 8, 23. — Med. sich Recht sprechen lassen, d. i. einen Prozeß führen, vor Gericht streiten, Sir. 8, 14: *μὴ δικάζου μετὰ κριτοῦ.*

Δικαστής, οῦ, ὁ, Luc. 12, 14 (wo Lchm. *κριτής*) parall. *μεριστής,* und Act. 7, 27. 35 aus Exod. 2, 14: *ἄρχων καὶ δικαστὴς ἐπὶ τινα* = אִישׁ שַׂר וְשֹׁפֵט עַל־ = Richter, d. h. wer die *δίκη* ausübt, Recht und Gesetz geltend macht, wogegen der Richter, sofern er irgend eine Entscheidung trifft, ein Urteil fällt, *κριτής* heißt, Pillon, syn. gr.: „*κριτής* juge, dans un sens très-général, Xen. Cyr. 1, 3, 14: *ὅποτε μὲν κατασταθείην τοῦ ἁρμόττοντος κριτής. δικαστής* juge nommé ou élu au sort pour faire partie d'un tribunal, Xen. Cyrop. 1, 3, 14: *σὺν τῷ νόμῳ οὖν ἐκέλευεν ἀεὶ τὸν δικαστὴν τὴν ψῆφον τίθεσθαι.*“ Wyttenb., Bibl. crit. 3, 2, p. 68: „De differentia, quae est inter *δικαστὴν* et *κριτὴν* miror nil monuisse grammaticos. Uterque judicat ac decernit, sed *δικαστὴς* de re quae in jus vocatur, *κριτὴς* de aliis quibuscunque rebus ac certaminibus; ille secundum leges, hic aequitate. Ita intelligendus Xen. Conv. 5, 10: *τὸ δὲ σὸν (ἀργύριον) ὥσπερ τὸ πλεῖστον, διαφθείρειν ἱκανόν ἐστι καὶ δικαστὰς καὶ κριτάς.* Vgl. 1 Sam. 24, 16: *γένοιτο κύριος εἰς κριτὴν καὶ δικαστὴν ἀνὰ μέσον κτλ.* 1 Esr. 8, 23: *ἀνάδειξον κριτὰς καὶ δικαστάς.* — An der Stelle Jac. 4, 12: *εἷς ἐστὶ νομοθέτης καὶ κριτής* würde man demnach dem Sprachgebrauch gemäß *δικαστής* erwarten; doch liegt in dem Ausdrucke eine gewisse Feinheit, sofern die schlußmäßig zu erkennende Wahrheit eins ist mit dem, was Recht ist, s. *ἀλήθεια, ἀδικία, κριτής.* LXX zuweilen = שֹׁפֵט, Jos. 8, 33; 23, 2; 24, 1. 1 Sam. 8, 1. 2. — Bar. 2, 1. Weish. 6, 1; 9, 7. Sir. 38, 33.

Καταδίκη, ἡ, die wider jemanden gerichtete *δίκη* = Strafe, Thuc. 5, 49, 5; 50, 1; einige Male bei Demosth., sonst nur in der späteren Gräc., Plut., Polyb., Hrdn. Nicht bei den LXX. Sap. 12, 27; *τὸ τέρμα τῆς καταδίκης ἐπ' αὐτοὺς ἐπῆλθεν* (cf. Xen. An. 6, 4, 15: *ἡ ἐσχάτη δίκη*). Im N. T. Lchm. Tdf.[8] Tr. W. Act. 25, 15: *αἰτούμενοι κατ' αὐτοῦ καταδίκην.* Da aber *καταδίκη* nicht Verurteilung, sondern Strafe bezeichnet, so würde wohl eher gesagt worden sein: *τὴν αὐτοῦ καταδίκην,* vgl. Plut. Them. 21, 4. Coriol. 24, 1; 29, 3, und darum erscheint die Lesart unangemessen.

Καταδικάζω, wider jemand Recht sprechen, — verurteilen, verdammen, in der Prof.-Gräc. *τινός τι,* jemand wozu; später auch, und so in der bibl. Gräc., mit Accus. der Person, vgl. Krüger 47, 24, 3; die Sache dann gewöhnlich im Dat.; cf. Lobeck, Phryn. 475. **a)** Akt. LXX Thren. 3, 35: *καταδικάσαι ἄνθρωπον ἐν τῷ κρίνεσθαι αὐτόν* = הַרְשִׁיעַ Hiph.; Dan. 1, 10: *μή ποτε . . . καταδικάσητε τὴν κεφαλήν μου τῷ βασιλεῖ,* חִיֵּב, „damit ihr nicht mein Haupt beim König als schuldig darstellt“, jedenfalls eine ungriechische Ausdrucksweise. Sonst bei den LXX nur Med. u. Pass., s. unten. — Apokr. Weish. 2, 20: *θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν.* Ohne Angabe der Strafe mit Accus. der Person Weish. 11, 11; 12, 15. Geb. Man. 13: *μηδὲ καταδικάσῃς με ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς.* Im N. T. Luc. 6, 37 gegenüber *ἀπολύειν.* Jac. 5, 6 mit Accus. der Person: *κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον.* **b)** Med. verurteilen lassen, von dem, der den Prozeß gewinnt. Dem. 47, 18: *ἐμοῦ ἀδίκως κατεδικάσατο ἐξαπατήσας τοὺς δικαστάς.* — Bei den LXX aber scheint das Med. kaum anders als in der Bedeutung des Akt. genommen werden zu können; = הִרְשִׁיעַ Ps. 94, 21: *αἷμα ἀθῷον καταδικάσονται.* Ps. 37, 33: *οὐδ' οὐ μὴ καταδικάσηται αὐτὸν ὅταν κρίνηται αὐτῷ* (Tdf. *οὐδὲ μὴ καταδικάσαι*).

Hiob 34, 29: *τίς καταδικάσεται;* Weish. 17, 10; an letzterer Stelle jedoch möglicherweise auch Pass., je nachdem man den verdorbenen Text herstellt. — **c)** Pass. **verurteilt werden**, Ps. 109, 6: *ἐν τῷ κρίνεσθαι αὐτὸν ἐξέλθοι καταδεδικασμένος* = רָשָׁע. Im N. T. Luc. 6, 37. Mtth. 12, 37 gegenüber *δικαιωθῆναι.*

***Ἄδικος**, ον*, gegenüber *δίκαιος, ἔνδικος*, der *δίκη* nicht gemäß oder zuwider, **was den zu stellenden Anforderungen des Verhältnisses, in welchem man steht, nicht entspricht oder widerspricht.** Es wird noch seltener als *δίκαιος* auf nicht sittliche Verhältnisse angewendet, wie Xen. Cyr. 2, 2, 26: *ἵπποι ἄδικοι*, unbrauchbare, uneingefahrene Pferde, cf. Mem. 4, 4, 5: *ἵππον καὶ βοῦν τῷ βουλομένῳ δικαίους ποιήσασθαι.* Xen. Cyr. 2, 2, 26 werden *πονηροὶ οἰκέται* als *ἄδικοι* bezeichnet im Sinne von unbrauchbar. Sonst bezeichnet es stets ein Rechtsverhältnis, sei das Recht nun, dem etwas oder jemand zuwider ist, in Gesetz und Sitte enthalten oder in der Billigkeit; *ἄδικος* wertet das *κακόν, πονηρόν* oder den *πονηρός* nach diesem Verhältnisse. Xen. Mem. 4, 4, 13: *ὁ μὲν ἄρα νόμιμος δίκαιός ἐστιν, ὁ δὲ ἄνομος ἄδικος.* Arist. Eth. Nikom. 5, 2: *δοκεῖ δὲ ὁ παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσται ὅ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος.* Wer gegen die Gesetze des Staates sich vergeht, und wer dem anderen Unrecht thut, ist ein *ἄδικος;* was jemandem zu Unrecht geschieht, sein Recht verletzt, ist *ἄδικον.* Was *ἀσεβής, ἀνόσιος* auf religiösem Gebiete, ist *ἄδικος* auf dem sozialen; es ist ein rein **sozial-rechtlicher** Begriff. Xen. Hell. 2, 3, 53: *οὗτοι οὐ μόνον εἰσὶ περὶ ἀνθρώπους ἀδικώτατοι, ἀλλὰ περὶ θεοὺς ἀσεβέστατοι.* Apol. 22: *ἤρκεσέ μοι δηλῶσαι ὅτι Σωκράτης τὸ μὲν μήτε περὶ θεοὺς ἀσεβῆσαι μήτε περὶ ἀνθρώπους ἄδικος φανῆναι.* Cyr. 8, 8, 5: *οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ πάντες ἐπὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ τὸ ἄδικον τεθραμμένοι εἰσίν,* in Bezug auf die Eidbrüchigkeit derselben. Mem. 1, 4, 19: *ἀπέχεσθαι τῶν ἀνοσίων τε καὶ ἀδίκων καὶ αἰσχρῶν* — was der Religion, dem Rechte und der Sittlichkeit zuwider ist. *Ἀδικεῖν* findet sich noch vom religiösen Verhalten, jedoch sehr selten, aber *ἄδικος, ἀδικία, ἀδίκημα* nie. *Ἄδικος* ist einfach = was widerrechtlich ist und darum auch vom Rechte nicht geschützt werden kann oder das Recht wider sich hat, cf. Xen. Mem. 1, 1, 1: *ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων.* Daher syn. *παράνομος.* Plut. Apophth. lac. 216, D: *παρανόμως καὶ ἀδίκως ἀπολλύμενος* parall. *καταδικασθεὶς χωρὶς δίκης.* Adv. Kolot. 32 (1126, B): *Σωκράτης . . . ἀδίκως ἀποθανεῖν εἵλετο μᾶλλον ἢ σωθῆναι παρανόμως.*

Es ist bemerkenswert, daß der Gebrauch des Wortes anscheinend **bei den LXX nicht dem von** ***δίκαιος*** entspricht. Während *δίκαιος* = צַדִּיק im forensischen und religiösen Sinne denjenigen bezeichnet, der das Urteil Gottes für sich hat und dieser Gebrauch die sozial-rechtliche Bedeutung überwiegt und schließlich in die erste Stelle rückt, ist der Sinn von *ἄδικος* durchaus nicht etwa der, daß jemand oder etwas das Urteil Gottes wider sich hat, sondern es steht vorwiegend im **sozialen** Sinne; es bezeichnet nicht was wider Gottes Recht, sondern was wider der Menschen Rechtsansprüche ist. Dies prägt sich schon darin aus, daß das dem צַדִּיק entgegengesetzte רָשָׁע nur an vier Stellen durch *ἄδικος* wiedergegeben wird (Exod. 23, 1. Hiob 16, 11. Prov. 17, 15. Jes. 57, 20. — Ez. 21, 3 verkehrt die Übersetzung den hebräischen Text in sein Gegenteil), gewöhnlich durch *ἀσεβής*, daneben häufig durch *ἁμαρτωλός*, mehrfach auch *ἄνομος*, wogegen *ἄδικος* = שֶׁקֶר (neben *ψευδής*), חָמָס (neben *ἄνομος, ἀνομία, ἀσέβεια*), sowie עַוָּל, עָוֶל, עַוְלָה, עֹשֶׁק, רְמִיָּה, מִרְמָה. Nicht *ἀδικία.* sondern *ἀσέβεια* ist der biblische Gegensatz der *δικαιοσύνη, ἀδικία* nur Frucht und Kennzeichen

derselben, Prov. 11, 5: *δικαιοσύνη ἀμώμους ὀρθοτομεῖ ὁδούς, ἀσέβεια δὲ περιπίπτει ἀδικίᾳ.*

Nicht viel anders liegt die Sache in den Apokr., in denen zwar die Gottlosen als *ἄδικοι*, das Gottlose als *ἄδικον* bezeichnet wird, jedoch nur selten vom religiösen Gesichtspunkte aus, wie Sap. 16, 24: *ἡ γὰρ κτίσις σοι τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα ἐπιτείνεται εἰς κόλασιν ἀδίκων καὶ ἀνίεται εἰς εὐεργεσίαν ὑπὲρ τῶν ἐπὶ σοὶ πεποιθότων.* 12, 23: *τοὺς ἐν ἀφροσύνῃ ζωῆς βιώσαντας ἀδίκους διὰ τῶν ἰδίων ἐβασάνισας βδελυγμάτων.* 14, 31: *ἡ τῶν ἁμαρτανόντων δίκη ἐπεξέρχεται ἀεὶ τὴν τῶν ἀδίκων παράβασιν*, vgl. V. 30. Sir. 27, 10: *ἐργάζεσθαι ἄδικα* gegenüber *ἐργ. ἀλήθειαν.* Vgl. 1 Esr. 4, 37: *ἄδικος ὁ οἶνος, ἄδικος ὁ βασιλεύς, ἄδικοι αἱ γυναῖκες, ἄδικοι πάντες οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἄδικα πάντα τὰ ἔργα αὐτῶν πάντα τὰ τοιαῦτα, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἀλήθεια, καὶ ἐν τῇ ἀδικίᾳ αὐτῶν ἀπολοῦνται.* Sap. 3, 19: *γενεὰ ἄδικος* vgl. mit V. 10: *οἱ ἀσεβεῖς ... οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κυρίου ἀποστάντες.* Außer im Buch der Weisheit steht *ἄδικος* überall und namentlich bei Sir. im sozialen Sinne, vgl. Sir. 17, 12: *εἶπεν αὐτοῖς· προσέχετε ἀπὸ παντὸς ἀδίκου· καὶ ἐνετείλατο αὐτοῖς ἑκάστῳ περὶ τοῦ πλησίον.* 31, 18: *θυσιάζων ἐξ ἀδίκου προσφορὰ μεμωκημένη* vgl. mit V. 19: *οὐκ εὐδοκεῖ ὁ ὕψιστος ἐν προσφοραῖς ἀσεβῶν*, so oben zu Prov. 11, 5. Sir. 40, 13 vgl. mit V. 15. 51, 6: *διαβολὴ γλώσσης ἀδίκου.* 1, 19; 10, 7; 19, 22. Sus. 53: *κρίσις ἄδικος.* 1 Esr. 4, 40.

Diese Erscheinung will aber richtig verstanden werden. Sie hängt damit zusammen, daß der Gerechte der Vergewaltigte ist, dem Gott Recht giebt und schafft, der Ungerechte der Vergewaltigende, der Gewalt übt an den Armen und Geringen, an denen, deren Hoffnung und Zuflucht Gott ist. Es ist ganz außer Frage, daß der *ἄδικος* das Urteil Gottes nicht für sich, sondern wider sich hat, weil er der Gegner derer ist, für die Gott eintritt. Gerade dies Verhältnis des *ἄδικος* zu den *δικαίοις*, den *πτωχοῖς* ist für das religiöse Leben Israels so bedeutsam, daß alle Hoffnung auf Gott Hoffnung auf Befreiung von den *ἀδίκοις* ist. Wohl ist die eigene Sünde event. Ursache des Preisgegebenseins an die *ἄδικοι* und die Errettung von der Gewalt der *ἀδικία* ist zugleich Vergebung der Sünden. Aber im Vordergrunde steht doch der soziale Druck der *ἀδικία.*

Von hier aus begreift sich, daß *ἄδικος* im N. T. selten gebraucht wird, so selten, daß von dem Vorherrschen der einen oder anderen Bedeutung nicht die Rede sein kann. Namentlich Paulus, bei dem man es sonst würde erwarten können, gebraucht das Wort selten. Es steht a) im sozialen Sinne, ungerecht; so Luc. 18, 11: *οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί*, wo *ἀδ.* etwa s. v. a. Lügner und Betrüger, der dem Nächsten Unrecht thut in Handel und Wandel, vor Gericht u. s. w., vgl. Prov. 29, 27. — 1 Cor. 6, 9 bezeichnet *ἄδικοι* alle die, deren Sünden, *ἄδικα καὶ αἰσχρά*, wie der Grieche sagen würde, V. 10 aufgezählt werden, vgl. V. 8: *ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε*, wogegen V. 1 *ἄδικος* gegenüber *ἅγιος* nur insofern im religiösen Sinne steht, als es die Heiden in ihrem Verhältnis zur Gemeinde Gottes als deren Bedrücker bezeichnet. — Auch als Prädikat des richtenden Gottes gehört es hierher, Röm. 3, 5: *μὴ ἄδικος ὁ θς;* Hebr. 6, 10: *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θς.* Was Luc. 16, 10. 11 betrifft: *ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστι καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. Εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;* so ist hier *ὁ ἄδικος μαμμωνᾶς* gegenüber *τὸ ἀληθινόν* der Mammon sofern er täuscht und betrügt, vgl. oben 1 Esr. 4, 37; dagegen V. 9: *ὁ μαμμ. τῆς ἀδικίας* kann dem Zusammenhange nach

schwerlich auf etwas anderes gehen als auf das am Mammon haftende Unrecht, nicht sofern er es ist, der seinen Besitzer täuscht und betrügt, sondern sofern an seinen Besitz sich Unrecht knüpft, sei es seitens dessen, der ihn erworben hat, sei es seitens dessen, der ihn verwendet, — letzteres namentlich im vorliegenden Zusammenhange, vgl. V. 1 und V. 11: *εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν*, was euch von Rechts wegen zu eigen gehört. Vgl. auch Isocr. ad Demon. 10, D: *μᾶλλον ἀποδέχου δικαίαν πενίαν ἢ πλοῦτον ἄδικον*. Sir. 5, 8: *μὴ ἐπέχε ἐπὶ χρήμασιν ἀδίκοις*. 40, 13: *χρήματα ἀδίκων*. 31, 18: *θυσιάζων ἐξ ἀδίκου*. Am angemessensten ist vielleicht *ὁ ἀδ. μ.* zu erklären „mit dem das Unrecht verwachsen ist", daher die Forderung des *πιστὸς εἶναι ἐν τῷ ἀδ. μ.* — **b)** ob es jemals im religiösen Sinne steht = der das Urteil Gottes wider sich hat, ist fraglich; Mtth. 5, 45: *τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους* kann sehr wohl und wahrscheinlich im alttestamentlichen Sinne der רְשָׁעִים stehen, welche die צַדִּיקִים bedrücken, und ebenso dürfte derselbe vom A. T. her gewohnte Gegensatz den Ausdruck Act. 24, 15: *ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων* bestimmen. Vollends 1 Petr. 3, 18: *Χς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανε δίκαιος περὶ ἀδίκων*. 2 Petr. 2, 9: *οἶδε κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμῶν ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν* ist an die Vergewaltigung, welche die *ἄδικ.* üben zu denken. Zu 1 Cor. 6, 1: *κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων* s. o. Nicht *ἐπὶ τῶν δικαίων* heißt es, denn diese Bezeichnung der Gläubigen würde hier nicht passen, wo es sich um ein Urteil handelt, welches sie fällen sollen; sie sind *δίκαιοι* durch ein Urteil Gottes; als *ἅγιοι* können sie selbst richten, wie Gott richtet, vgl. V. 2, wozu die *ἄπιστοι* V. als *ἄδικοι*, die als Gegner der Gemeinde das Urteil Gottes wider sich haben, in Sachen der Gläubigen nicht geeignet sind. — Hat *ἄδικος* diese Bedeutung, so begreift sich, daß der Apostel Röm. 4, 5 nicht sagt: *θεὸς δικαιῶν τὸν ἄδικον*, sondern *τὸν ἀσεβῆ*, denn letzteres ist die religiöse Charakteristik des Sünders, *ἄδικος* kennzeichnet ihn als den Gegner der Gemeinde Gottes.

Ἀδίκως, ungerecht, nur 1 Petr. 2, 19 im rechtlich-sozialen Sinne: *εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας ἀδίκως*, cf. Plut. Apophth. lac. 216, D unter *ἄδικος*. LXX öfter = חָמָס, שֶׁקֶר, כָּזָב, רָשָׁע.

Ἀδικία, ας, ἡ, das Unrecht; namentlich aber in der attischen Gräc. die Ungerechtigkeit als Eigenschaft unterschieden von ihrem Produkt oder der einzelnen Handlung, dem *ἀδίκημα*, jedoch nicht bloß Art des *ἄδικος*, Plat. Rep. 10, 609, C: *ἀπολλύναι ὑπὸ τῆς ἀδικίας πονηρίας οὔσης ψυχῆς*, sondern auch des *ἄδικον* (gegen Pape), Legg. 1, 649, C: *δυσκόλου ψυχῆς . . . ἀδικίαι μυρίαι γίγνονται*. Phaed. 82, A: *τοὺς δέ γε ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἁρπαγὰς προτετιμηκότας*, jedoch im letzteren Sinne seltener, in der alttest. Gräc. dagegen sehr häufig, wie namentlich der in Jer. u. Ezech. oft gebrauchte Plur. zeigt Jer. 2, 22; 11, 10; 31, 34 u. ö. In der Prof.-Gräc. stets im rechtlich-sozialen Sinne, vgl. Xen. Cyr. 8, 8, 4: *περὶ θεοὺς ἀσέβειαν, περὶ δὲ ἀνθρώπους ἀδικίαν*, und so auch meist bei den LXX, wo es = חָמָס, עָוֶל, עַוְלָה, שֶׁקֶר, s. u. *ἄδικος*; zuweilen = רַע, רָעָה Ps. 140, 2. Prov. 8, 13. Jes. 33, 15; 57, 1; einmal = רֶשַׁע Jes. 58, 6 und רִשְׁעָה Prov. 11, 5; neben *ἀνομία* = אָוֶן. Dagegen im religiösen Sinne = was das Urteil Gottes wider sich hat, Bezeichnung der Sünde nach ihrem Werte, also energische Bezeichnung derselben, ist es fast immer, wo es = עָוֹן, für welches es namentlich in der Übersetzung des Jer., Ezech., Hos., in den Ps. nur einmal Ps. 89, 33

nach Cod. A, gar nicht bei Jes. und auch sonst selten verwendet wird, während dafür gewöhnlich *ἁμαρτία* und *ἀνομία* gebraucht werden, vgl. Jer. 3, 13; 11, 10; 13, 22; 14, 10. 20; 16, 10; 18, 23; 31, 34; 33, 8; *καθαριῶ αὐτοὺς ἀπὸ πασῶν τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν ὧν ἥμαρτόν μοι.* 36, 3; 50, 20; 51, 6. Ez. 3, 18. 19; 4, 4—6; 7, 16. 19; 9, 9; 14, 3. 4. 7. 10; 18, 17—20. 30 u. a. Dan. 9, 13. 16. 24. Mich. 7, 18. Sach. 3, 9. Hos. 5, 5; 7, 1; 8, 13; 9, 9 vgl. mit V. 8; 14, 2. 3. Selten entspricht es neben *ἁμαρτία* und *ἀνομία* dem hebr. פֶּשַׁע (Gen. 31, 36. Ex. 22, 8. Prov. 17, 9 im sozialen, Lev. 16, 16 im religiösen Sinne), nie wie diese = חַטָּאת, חֲטָאָה. Bei Ezech. entspricht einmal תּוֹעֵבָה Ez. 18, 24, wofür dort gewöhnlich *ἀνομία* gebraucht wird.

In den Apokr. ist es nicht häufig, nur öfter bei Sir., und zwar auch meist im sozialen Sinne, Sir. 7, 3. 6; 10, 8; 14, 9; 20, 28; 40, 12. Sap. 1, 5; vgl. Sir. 40, 19: *αἰσχύνεσθε . . . ἀπὸ συναγωγῆς καὶ λαοῦ περὶ ἀνομίας, ἀπὸ κοινωνοῦ καὶ φίλου περὶ ἀδικίας.* Im religiösen Sinne Sir. 17, 26: *ἐπανάγαγε ἐπὶ ὕψιστον καὶ ἀπόστρεφε ἀπὸ ἀδικίας καὶ σφόδρα μίσησον βδέλυγμα*, vgl. V. 20; 35, 5.

Der neutestamentliche Gebrauch ist offenbar von der Thatsache beeinflußt, daß in einem hervorragenden Teile der LXX עָוֹן durch *ἀδικία* im religiösen Sinne wiedergegeben ist. Denn entschieden häufiger als *ἄδικος* und *ἀδικεῖν* findet sich *ἀδικία* in diesem Sinne gebraucht, stets jedoch = Unrecht, sowohl im Sinne von Unrecht vor Gott, wie = Unrecht gegen Gott. Es steht **a)** im rechtlich-sozialen Sinne Luc. 16, 8: *ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδ.* V. 9: *μαμωνᾶς τῆς ἀδ.* (s. unter *ἄδικος*). 18, 6: *ὁ κριτὴς τῆς ἀδ.* Act. 1, 18: *μισθὸς τῆς ἀδ.* Röm. 1, 29: *πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ κακίᾳ κτλ.* 2 Cor. 12, 13: *χαρίσασθέ μοι τὴν ἀδ.* 1 Cor. 13, 6: *οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ*, wo *ἀλήθ.* mehr als das profane *δικαιοσύνη*, vgl. S. 132, und Eph. 4, 15: *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ*; vgl. auch 1 Cor. 13, 5. Röm. 9, 14: *μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ;* zu Mtth. 23, 25: *γέμουσιν ἁρπαγῆς καὶ ἀδικίας*, wo Rec. Lchm. Tdf. Treg. *ἀκρασίας* lesen, vgl. Luc. 18, 11 unter *ἄδικος*. Man hat sich zu erinnern, welche Bedeutung im Leben der Frommen die *ἀδικία* hat, welche sie erdulden müssen. — An den übrigen Stellen **b)** im religiösen Sinne: was das Urteil Gottes wider sich hat, als energische, die Verurteilung zugleich enthaltende Bezeichnung des Unrechtes, des Truges. Röm. 1, 18: *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.* Derselbe Gegensatz zu *ἀλήθεια* 2, 8: *ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ.* 2 Thess. 2, 10: *ἐν πάσῃ ἀπάτῃ τῆς ἀδικίας . . . ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο.* V. 12: *οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ.* Joh. 7, 18: *οὗτος ἀληθής ἐστιν καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.* Vgl. Sir. 27, 10. Ps. 89, 34: *οὐδὲ μὴ ἀδικήσω ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου.* 2 Esr. 4, 36 ff. Auch vgl. 2 Petr. 2, 15: *μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν*, vorher *καταλείποντες εὐθεῖαν ὁδόν* und V. 13: *κομιοῦντες μισθὸν ἀδικίας . . . ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν.* Ferner Röm. 3, 5: *ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν*, vgl. *ἀπιστία* V. 3; 6, 13: *μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ*, gegenüber *ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ*, welcher Gegensatz dann erst vollwichtig und sinnvoll erscheint, wenn *ἀδ.* = das Unrecht, welches als solches das Urteil Gottes wider sich hat. Ebenso werden auch die beiden johann. Stellen erst recht verständlich 1 Joh. 1, 9: *ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.* 5, 18: *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστιν καὶ ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, alles Unrecht, aller Trug ist Sünde, deren Konsequenz der

Tod, — dies der eine Satz, der aber nicht ohne den anderen *(καὶ)* gedacht sein will: *ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον*, wo nicht die Fürbitte zum Leben eintreten kann. — Sonst noch *ἐργάται τῆς ἀδικίας* Luc. 13, 27 vgl. V. 24 ff. Jac. 3, 6: *ὁ κόσμος τῆς ἀδ.* Der Plur. = עָוֹן Hebr. 8, 12 aus Jer. 31, 34.

Ἀδικέω, Unrecht thun, eigentlich ein *ἄδικος* sein und als solcher sich bethätigen; in dem ältesten Beispiele Hymn. in Cer. 367 steht es im religiösen Sinne = den Göttern die gebührende Ehrfurcht versagen; so auch Eur. Phoen. 958; *ἀδικεῖ τὰ τῶν θεῶν*. Sonst aber im rechtlich-sozialen Sinne unterschieden von *ἀσεβεῖν*, Aristoph. Thesmoph. 367: *ἀσεβοῦσι ἀδικοῦσί τε τὴν πόλιν*, cfr. Eur. Phoen. 524. 25: *εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι κάλλιστον ἀδικεῖν, τἆλλα δ' εὐσεβεῖν χρεών*. Gewöhnlich mit Accus. der Person, auch *τινά τι*, jemand Unrecht zufügen, schaden, Aristot. Rhet. 1, 9: *ἀδικεῖν ἐστὶ τὸ βλάπτειν ἑκόντα παρὰ τὸν νόμον*. Cf. Rhet. ad Alex. 5: *τὸ μὲν ἐκ προνοίας κακόν τι ποιεῖν ἀδικίαν τίθει . . . τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν βλαβερόν τι πράττειν ἁμαρτίαν εἶναι φατέον . . . καὶ φάθι τὸ μὲν ἀδικεῖν εἶναι τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων ἴδιον, τὸ δ' ἐξαμαρτεῖν καὶ περὶ πράξεις ἀτυχεῖν οὐ μόνον εἶναι ἑαυτῷ ἴδιον ἀλλὰ καὶ κοινὸν καὶ τῶν δικαζόντων καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων*. Später, z. B. bei Plut., wird es auch von Tieren und leblosen Dingen, z. B. vom Wein gebraucht.

Bei den LXX ist es für kein Wort vorzugsweise gebraucht; es entspricht עוה, עשׁק, שׁקר u. a., wo es im rechtlich-sozialen Sinne steht; auch wo es חטא entspricht, steht es in diesem Sinne, Gen. 42, 22. 2 Sam. 24, 17. Jer. 37, 17: vgl. Ex. 5, 16: *τὸν λαόν σου*. Dagegen = מעל steht es im religiösen Sinne 2 Chron. 26, 16. Ex. 17, 20; 39, 26. Ebenso = שׁקר Ps. 44, 18: *οὐκ ἠδικήσαμεν ἐν διαθήκῃ σου.* עוה Jes. 21, 3. Jer. 3, 21; 9, 5. Dan. 9, 5: *ἠνομήσαμεν, ἠδικήσαμεν, ἠσεβήσαμεν.* רשׁע nur in der klimaktischen Verbindung *ἡμάρτομεν, ἠνομήσαμεν, ἠδικήσαμεν* 1 Kön. 8, 47. 2 Chron. 6, 37. Ps. 106, 6. Dan. 9, 15. Vgl. Bar. 2, 12: *ἡμάρτομεν, ἠσεβήσαμεν, ἠδικήσαμεν, κύριε ὁ θς ἡμῶν, ἐν πᾶσι τοῖς δικαιώμασί σου.* Gewöhnlich aber steht es nur im rechtlich-sozialen Sinne, wie auch in den Apokr. außer Bar. 2, 12 stets, in denen sich auch das bei den LXX seltene Passiv (Jes. 1, 17; 25, 3. 4. Deut. 28, 29. 33. Ps. 103, 6; 146, 5) *ἀδικοῦμαι*, ich erleide Unrecht (vgl. *δικαιοῦμαι* bei Aristot.) findet, Sir. 4, 9; 13, 3; 35, 14. 1 Mcc. 11, 4. Bar. 6, 18. 2 Mcc. 14, 28. 3 Mcc. 3, 8; = schaden Tob. 6, 14. Jud. 11, 4 gegenüber *εὖ ποιεῖν τινά*. In dieser Bedeutung auch einmal von der göttlichen Vergeltung Sap. 14, 29: *ἀψύχοις γὰρ πεποιθότες εἰδώλοις κακῶς ὀμόσαντες ἀδικηθῆναι οὐ προσδέχονται*, vgl. Apok. 2, 11.

Im N. T. steht es vielleicht mit Ausnahme von Apok. 22, 11 nur im sozialen Sinne, und zwar **a)** = jemanden unrecht thun; das Aktiv *ἀδικεῖν τινα* Mtth. 20, 13. Act. 7, 26. 27. 2 Cor. 7, 26; *τινά τι* Act. 25, 10. Gal. 4, 12. Philem. 18; *τὶ* Col. 3, 25; absolut Act. 25, 11. 1 Cor. 6, 8. 2 Cor. 7. 12. Col. 3, 25; das Pass. = Unrecht leiden Act. 7, 24. 1 Cor. 6, 7. 2 Cor. 7, 12. **b)** = schaden, *τινά* Luc. 10, 19. Apok. 6, 6; 7, 2. 3; 9, 4, 10; 11, 5; absol. Apok. 9, 19; das Pass. = Schaden leiden Apok. 2, 11: *ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου*, vgl. Sap. 14, 29. **c)** im religiösen Sinne Apok. 22, 11: *ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι·* gemäß dem unter *ἀδικία, ἄδικος* Bemerkten bezeichnet *ἀδικεῖν* ein Verhalten, durch welches jemand das Urteil Gottes wider sich herausfordert, denn *ἀδικία* ist das Unrecht, welches Gottes Urteil herausfordert, s. z. s. von vornherein gerichtet ist; dies würde der oben angeführten klimaktischen Verbindung von *ἀδικεῖν* und *ἁμαρ-*

ταπεινοῦν, *ἀνομεῖν* bei den LXX, sowie dem Apok. 22, 11 vorliegenden Zusammenhange entsprechen. Zugleich ist zu beachten, daß hierbei an die Feinde zu denken ist, unter deren *ἀδικία* bzw. unter deren Bedrängung und Bedrückung die Gemeinde Gottes zu leiden hat, dies gemäß der ganzen Situation, mit der die Apok. rechnet.

Ἀδίκημα, *τος*, *τὸ*, das begangene oder zugefügte Unrecht, bei den LXX im sozialen Sinne = חָמָס, עֹשֶׁק, רָעָה; für פֶּשַׁע steht es im sozialen Sinne Gen. 31, 36. Ex. 22, 9. Prov. 17, 9, im religiösen Lev. 16, 16; für עָוֺן im religiösen Sinne Jes. 59, 12. Jer. 16, 17. Ez. 14, 10, im sozialen 1 Sam. 20, 1. (Zeph. 3, 15 ist es Epexegese für מִשְׁפָּט). In den Apokr. nur im sozialen Sinne Sir. 10, 6; 28, 2. Bar. 6, 54. Im N. T. **a)** sozial Act. 18, 14; 24, 20. **b)** im religiösen Sinne Apok. 18, 5: *ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνημόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς*, vgl. Apok. 22, 11 unter *ἀδικεῖν*, c.

Ἀντίδικος, *ὁ* (LXX Jer. 51, 36 auch *ἡ*), der eine gerichtliche Klage gegen jemanden erhebt, mit jemand vor Gericht geht bzw. steht, Ankläger, Gegner. Plat. Phaedr. 161, C: *ἐν δικαστηρίοις οἱ ἀντίδικοι τί δρῶσιν;* es bezieht sich nicht bloß auf persönliche Rechtsforderungen, vgl. Xen. Apol. 10: *κατηγόρησαν αὐτοῦ οἱ ἀντίδικοι ὡς οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζοι·* ibid. 25. Auch werden beide streitenden Parteien als *ἀντίδικοι* bezeichnet, Plat. Legg. 937, B: *τῶν ἀντιδίκων ἑκάτερον* u. ö. LXX Jer. 50, 34: *κρίσιν κρινεῖ πρὸς ἀντιδίκους αὐτοῦ*, Umschreibung für רִיב יָרִיב אֶת־רִיבָם 51, 36: *κρινῶ τὴν ἀντίδικόν σου καὶ ἐκδικήσω τὴν ἐκδίκησίν σου* = הִנְנִי־רָב אֶת־רִיבֵךְ. Jes. 41, 11: *οἱ ἀντίδικοί σου* = אַנְשֵׁי רִיבֶךָ parall. *οἱ ἀντικείμενοί σοι.* 1 Sam. 2, 10: *κύριος ἀσθενῆ ποιήσει τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ* = מְרִיב, vgl. Ps. 51, 6. Prov. 18, 17 ist es erklärende Übersetzung für רֵעַ. Vgl. *ἀντιδικεῖν* Richt. 6, 31 nach Cod. A, wogegen B *δικάζειν*, andere *ἀντιδικάζειν*. Richt. 12, 2: *ἀντιδικῶν* nach A, dagegen B *μαχητής*. Esth. 8, 11: *τοῖς ἀντιδίκοις αὐτῶν καὶ τοῖς ἀντικειμένοις αὐτῶν*. Vom Feinde überhaupt kommt es bei den LXX nicht vor, in der Prof.-Gräc. wie es scheint nur bei Dichtern, wie Aesch. Ag. 41: *Πριάμου μέγας ἀντίδικος Μενέλαος ἄναξ*, jedoch auch hier nicht allgemein = Feind, sondern der Widersacher, der sich mit ihm im Streite befindet. Jedenfalls ist dieser Gebrauch nur poetisch wie Sir. 33, 7 (36, 9): *ἔγειρον θυμὸν καὶ ἔκχεον ὀργήν, ἔξαρον ἀντίδικον καὶ ἔκτριψον ἐχθρόν*, wo es den Widersacher Israels bezeichnet, den Gott richten soll. Hiernach wird es auch im N. T. 1 Petr. 5, 8: *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος* in demselben Sinne stehen, in welchem sonst der Teufel als *κατήγωρ* bezeichnet wird, also im gerichtlichen Sinne, wie Mtth. 5, 25. Luc. 12, 58; 18, 3.

Ἔκδικος, *ὁ*, *ἡ*, **a)** bei den Tragikern synon. *ἔκνομος*, gegenüber *ἔνδικος*, = *ὁ ἔξω τοῦ δικαίου*, widerrechtlich, frevelhaft, exlex; gegenüber *ὅσιος* Eur. Hel. 1638: *ὅσια δρᾶν, τὰ δ' ἔκδικ' οὔ.* Ael. V. H. 6, 1: *ἔκδικα καὶ παράνομα δρῶν*. Ebenso bei den Tragikern das Adverb. *ἐκδίκως*. In der späteren Gräc. dagegen gewöhnlich **b)** = der das Recht zu Ende *(ἐκ)* führt, Rächer, vgl. *ἐκδικάζω*, einen Rechtshandel zu Ende führen, entscheiden. Dies auch die einzige Bedeutung bei *ἐκδικία*, *ἐκδικέω*, *ἐκδίκησις*, *ἐκδικάζω*; auch *ἐκδικαστής*, welches sich Eur. Suppl. 1153 findet: *τοῦ φθιμένου πατρὸς ἐκδικαστάν*, hat diese Bedeutung; Eust. Il. p. 29, 34: *ἐλέγετο τὸ ἐξαίσιον καὶ ἔκδικον τὸ ἔξω τοῦ αἰσίου καὶ δικαίου· νῦν δὲ ἀγαθολογοῦνται.* Zonar.: *ἔκδικον ἐπὶ δικαίου καὶ ἀδίκου λέγεται.* Bei den LXX findet es sich nicht. Dagegen *ἐκδικητής* in übler Bedeutung = rachgierig, synon. *ἐχθρός* Ps. 8, 3: *καταλῦσαι*

ἐχθρὸν καὶ ἐκδικητήν, und dies dürfte vielleicht auf eine Vermittelung der scheinbar so auseinanderliegenden Bedeutungen hinführen. In den Apokr. Sir. 30, 6: *ἐναντίον ἐχθρῶν κατέλιπεν ἔκδικον, καὶ τοῖς φίλοις ἀνταποδιδόντα χάριν.* Sap. 12, 12: *ἔκδικος κατὰ ἀδίκων ἀνθρώπων.* Im N. T. Röm. 13, 4 von der Obrigkeit: *ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.* Hrdn. 2, 4, 3: *ἔκδικος τοῦ Περτίνακος φόνου.* 7, 4, 5: *ἔκδικοι τοῦ γενησομένου ἔργου.* Bei Suid. von den Kranichen des Ibykus: *αἱ Ἰβύκου ἔκδικοι.*

Ἐκδικέω, rächen, strafen, nur in der späteren Gräc., Plut. Ag. et Cleom. 5, 5. Anton. 67, 2. Diod. Sic., Hrdn., Apollod. (bei den LXX auch *ἐκδικάω* Lev. 19, 18. Judith 11, 11. 2 Mcc. 6, 15). Oft bei den LXX = נקם u. פקד, zuweilen auch, namentlich in Ezech. = שׁפט, selten = ריב Hiph. und דרשׁ, **a)** mit dem Accus. der Schuld, für welche Rache genommen, welche bestraft wird, 2 Kön. 9, 7: *ἐκδικήσεις τὰ αἵματα τῶν δούλων.* 1 Kön. 15, 2. Am. 3, 2. 14 u. a. Plut. Ant. 67, 2: *τὸν τοῦ πατρὸς ἐκδικῶν θάνατον.* So 2 Cor. 10, 6: *ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν.* Vgl. das Pass. Deut. 32, 44: *τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικεῖται.* Gen. 4, 14: *ἑπτὰ ἐκδικούμενα παραλύσει.* V. 23: *ἑπτακὶς ἐκδεδίκηται ἐκ Καΐν*, wo *ἐκ* die Person beifügt, von der die Rache ausgeht. Hrdn. 2, 6, 9: *ἐς τὸ ἐκδικηθῆναι τὸν ἐκείνου φόνον.* **b)** mit dem Accus. der Person, für welche Rache genommen wird, Plut. Ag. et Cleom. 5, 5: *τῷ δ' ἐκδικοῦντι τὸν ἀδελφὸν ἄνευ δίκης καὶ δόγματος οὐδ' ὑπ' ἄρχοντος ἀναιρεθέντα.* So jedoch selten, 1 Sam. 24, 13 nach Cod. A: *ἐκδικῆσαι με κύριος ἐκ σοῦ*, B: *μοί.* 1 Mcc. 6, 22: *ἕως πότε οὐ ποιήσῃ κρίσιν καὶ ἐκδικήσεις τοὺς ἀδελφοὺς ἡμῶν*, vgl. 2, 67: *ἐκδικήσατε ἐκδίκησιν τοῦ λαοῦ ὑμῶν.* So Röm. 12, 19: *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες.* Luc. 18, 3: *ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου.* V. 5: *ἐκδικήσω αὐτήν.* **c)** die Person, an welcher Rache genommen oder welche gestraft wird, von welcher Vergeltung gefordert wird, mit Präposition beigefügt, gewöhnlich *ἐπί τινα* Am. 3, 2: *ἐκδικήσω ἐφ' ὑμᾶς πάσας τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν.* V. 14: *ἐκδικήσω ἀσέβειαν τοῦ Ἰσραὴλ ἐπ' αὐτόν.* Hos. 2, 15; 4, 9. So auch, wo es absolut ohne sachlichen Objekts-Accus. steht = Rache nehmen, Jer. 23, 2; 50, 15. 18; 51, 44 u. a. Seltener *εἰς* 1 Sam. 18, 25: *ἐκδικῆσαι εἰς ἐχθρούς.* Zuweilen *ἐν* Jer. 5, 9. 29. 1 Mcc. 15, 21. — Im N. T. nur *ἐκ* u. *ἀπό*, Apok. 6, 10: *τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κτλ.* 19, 2: *ἐξεδίκησε τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς.* Luc. 18, 3: *ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου*, wie Ez. 25, 12 in einigen Handschriften: *ἐξεδίκησαν δίκην ἀπ' αὐτῶν.* Für *ἐκ* vgl. Num. 31, 2: *ἐκδίκει τὴν ἐκδίκησιν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐκ τῶν Μαδιανιτῶν.* Ferner vgl. 1 Sam. 24, 13 unter b, nicht aber Gen. 4, 23 unter a. **d)** die Person, an welcher Rache geübt, welche bestraft wird, ebenso wie die strafwürdige Sache, im Accus. 1 Sam. 14, 24: *ἐκδικήσω τὸν ἐχθρόν μου.* Jer. 25, 12; 46, 10. Nah. 1, 2; stets bei Ezech. 7, 3. 27; 16, 37; 20, 4; 23, 25. 45. Obadj. 21. Judith 8, 27. Sir. 5, 3; 46, 1. 2 Mcc. 6, 15. 1 Mcc. 9, 26 nach A, dagegen B: *ἐν.* Das Passiv Sir. 14, 8; 23, 21. Jos. Ant. 6, 13, 8. — Außerdem ist noch die öftere Verbindung *ἐκδικεῖν ἐκδίκησιν* Num. 31, 2. Richt. 16, 29. 1 Mcc. 2, 67; 9, 42; *δίκην* Lev. 26, 25. Ez. 25, 12; *ἐκδικήσει* Ez. 20, 4; 23, 45 zu erwähnen.

Ἐκδίκησις, *ἡ*, Rache; Hesych. = *ἀνταπόδοσις.* Vgl. Deut. 32, 35: *ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*, parallel *ἡμέρα ἀπωλείας αὐτῶν.* Einmal bei Polyb. 3, 8, 10. Sonst wie es scheint nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. Häufig bei den LXX = תּוֹכַחַת, נָקָם, נְקָמָה, פְּקֻדָּה, שְׁפָטִים. Luc. 21, 22: *ἡμέραι ἐκδικήσεως*, vgl. Sir.

5, 7. Deut. 32, 35. Mich. 7, 4. Jer. 46, 10. *καιρὸς ἐκδ.* Jer. 46, 21; 51, 6. — Röm. 12, 19: *ἐμοὶ ἐκδίκησις*, wie Hebr. 10, 30. 2 Cor. 7, 11. **a)** mit dem Genet. der Person, an welcher Rache genommen wird, 1 Petr. 2, 14: *εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν.* Vgl. Ez. 9, 1. Jer. 51, 6. Judith 8, 35; 9, 2. Die Person, für welche Rache genommen wird, wird durch *ποιεῖν, διδόναι τινὶ* beigefügt Richt. 11, 36: *ἐν τῷ ποιῆσαί σοι ἐκδίκησιν τῶν ἐχθρῶν σου.* 2 Sam. 4, 8. Daher auch *ποιεῖν, διδόναι ἐκδίκησίν τινι*, für jemanden Rache nehmen, jemandem Vergeltung schaffen, 2 Sam. 22, 48: *ὁ διδοὺς ἐκδικήσεις ἐμοί, παιδεύων λαοὺς ὑποκάτω μου.* Ps. 18, 48. So Act. 7, 24: *ἐποίησεν ἐκδίκησιν τῷ καταπονουμένῳ.* — Eigentümlich Jer. 11, 20: *ἐκδ. ἐξ αὐτῶν*, s. *ἐκδικέω.* **b)** mit dem Genet. der Person oder Sache, für welche Rache genommen wird, Num. 31, 2: *ἐκδίκησιν υἱῶν Ἰσραήλ.* Ps. 79, 10: *τοῦ αἵματος τῶν δούλων σου τοῦ ἐκκεχυμένου.* 1 Mcc. 2, 67: *ἐκδικήσατε ἐκδίκησιν τοῦ λαοῦ ὑμῶν.* 9, 42: *αἵματος ἀδελφοῦ.* So Luc. 18, 7: *ὁ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ.* V. 8: *ἐκδ. αὐτῶν.* Das Obj., an welchem die Rache geübt wird, durch den Dativ beigefügt 2 Thess. 1, 8: *διδόναι ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσι θεὸν κτλ.* Sir. 12, 6: *τοῖς ἀσεβέσιν ἀποδώσει ἐκδίκησιν.* Öfter durch *ἐν* Ps. 149, 7. Ez. 16, 40; 25, 10. 17. Mich. 5, 15. 1 Mcc. 3, 15; 7, 9. 24. 38; *ἐπί τινα* Ez. 25, 14.

Ἔνδικος, *ον*, rechtmäßig; vgl. *ἔκδικος* im ursprünglichen Sinne. Hebr. 2, 2: *ἔνδικος μισθαποδοσία*, rechtmäßige, gebührende Lohnerteilung; *ἔνδικα δρᾶν* bei Sophokles u. Euripides nicht = *δίκαια δρᾶν*, sondern *δικαίως δρᾶν.* Röm. 3, 8: *ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν*, vgl. 2, 5: *ἡμέρα ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ.* *Ἔνδικον* setzt daselbst voraus, daß *δικαίως* entschieden sei, dessen Resultat die gebührende Verurteilung ist. Die Tragiker bezeichnen zuweilen veranschaulichend den *δίκαιος* als *ἔνδικος*, gegenüber zunächst *ὑπόδικος*, dann *ἄδικος.* Im ganzen wird jedoch das Wort selten auf Personen angewendet und daraus erhellt der Unterschied von *δίκαιος.* Es bezeichnet, daß etwas innerhalb der Sphäre der *δίκη* liegt, die *δίκη* für sich hat; während der *δίκαιος* der *δίκη* entspricht und ihr gemäß ist, ist *ἔνδικος* einer oder etwas, was von der *δίκη* als zu ihr gehörig anerkannt ist oder wird, also Konsequenz des *δίκαιος, δίκαιον.* Nicht bei den LXX und Apokr.

Ὑπόδικος, *ον*, unter der *δίκη* befindlich, schuldig. Das Wort gehört vorzugsweise dem attischen Sprachgebrauch an, in welchem *δίκη* von dem, was nach gerichtlicher Feststellung Rechtens ist. Gegenüber *ἔνδικος*, cf. Plat. Legg. 12, 945, A: *Ἐγγυητὴς μὲν καὶ ὁ προπωλῶν ὁτιοῦν τοῦ μὴ ἐνδίκως πωλοῦντος ἢ καὶ μηδαμῶς ἀξιόχρεω· ὑπόδικος δ' ἔστω καὶ ὁ προπωλῶν, καθάπερ ὁ ἀποδόμενος.* Es wird so derjenige bezeichnet, welcher verpflichtet ist, zu thun, was von Rechts wegen erkannt wird, nachdem er zuvor unterlassen hat, zu thun, was Rechtens ist. Cf. ibid. 9, 869, A: *ἐὰν δέ τις ἀπειθῇ, τῷ τῆς περὶ ταῦτα ἀσεβείας νόμῳ ὑπόδικος ὀρθῶς ἂν γίγνοιτο μετὰ δίκης*, cf. ibid. 9, 869, B: *πολλοῖς ἔνοχος ἔστω νόμοις ὁ δράσας τι τοιοῦτον*, also = Genugthuung schuldig, der Strafe verhaftet, cf. Dem. 21, 10: *ἐὰν δέ τις τούτων τι παραβαίνῃ, ὑπόδικος ἔστω τῷ παθόντι.* Plat. Legg. 9, 871, E: *ὁ ὑπόδικος τῷ ἐθέλοντι τιμωρεῖν.* Im N. T. Röm. 3, 19: *ἵνα ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ*, wo es also dem nachbibl. מְחֻיָּב entspricht, s. *ὀφειλέτης.* Delitzsch: מְחֻיָּב. Nicht bei den LXX und Apokr.

Δοκέω, *δόξω, ἔδοξα* (verwandt mit *δέχομαι*? nach Curtius, S. 134 mit dem latein. decet, decus, dignus). **1)** intrans. scheinen, den Anschein haben, Luc. 10, 36. Act. 17, 18. 1 Cor. 12, 22. 2 Cor. 10, 9. Hebr. 4, 1; 12, 11. Gewöhnlich unpersönlich gebraucht, *δοκεῖ μοι εἶναι* Mtth. 17, 25; 18, 12 u. ö. So meist bei den LXX, bei welchen es aber nicht häufig ist, Ex. 25, 2; 35, 20 = נדב, vgl. Ex. 35, 21. 24. — Dan. 4, 14. 22. 29; 5, 23 = צבא. Esth. 1, 19; 3, 9; 5, 4; 8, 5. 8 = טוב; Jos. 9, 25 = יָשָׁר. In den Apokr. 1 Esr. 8, 12. 2 Mcc. 1, 20. In dieser Konstruktion steht es von Beschlüssen, Festsetzungen, Erkenntnissen, z. B. Act. 15, 22. 25. 28: *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιθέσθαι ὑμῖν βάρος*, eine Urbanität des Ausdrucks, die sich durch unser deutsches „für gut befinden, gut achten" nur annähernd wiedergeben läßt, weil mehr als ein Fürgutbefinden damit ausgedrückt wird, z. B. *τὰ τῷ πλήθει δόξαντα*, die Beschlüsse der Majorität. Davon *δόγμα* Festsetzung, Anordnung, Luc. 2, 1 u. s. w. Dieselbe Urbanität des Ausdrucks liegt vor in *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* Gal. 2, 6; *οἱ δοκοῦντες* 2, 2. 6; *οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι* 2, 9 Leute, die für etwas gelten, die in Ansehung, Achtung stehen, indem dadurch nicht ein Zweifel, sondern die allgemeine Anerkennung ausgedrückt werden soll. Sus. 5. 4 Mcc. 13, 14. 2 Mcc. 1, 13. Plut. Euthyd. 303, C: *τῶν σεμνῶν καὶ δοκούντων τι εἶναι οὐδὲν ὑμῖν μέλει.* Eurip. Troad. 608: *τὰ δοκοῦντα* opp. *τὰ μηδὲν ὄντα.* **2)** trans. dafür halten, meinen, glauben, vollständig eigentlich *ἑαυτῷ δοκεῖν*, sibi videri, Act. 26, 9: *ἔδοξα ἐμαυτῷ ... δεῖν πολλὰ ἐναντία πρᾶξαι.* Dann ohne Beifügung des persönlichen Pron. Mtth. 6, 7; 24, 44. Gal. 6, 3 u. a.; gedenken, beabsichtigen Mtth. 3, 9: *μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς.* LXX Prov. 28, 24 = אמר. Prov. 27, 14. Gen. 38, 15 = חשׁב. Sonst nur intrans. — In den Apokr. Sap. 12, 27. 2 Mcc. 7, 16.

Δόγμα, *τὸ*, Beschluß, Verordnung; Meinung, Satz, Lehrsatz. Das Wort findet sich zuerst bei Xen. u. Plato, dann bei Plut. und den späteren Autoren. — Der Sprachgebrauch knüpft zunächst an den Gebrauch von *δοκεῖ μοι, ἔδοξα ταῦτα* von Beschlüssen der Volksversammlung, des Senates u. s. w. an, daher **a)** = Beschluß, synon. *ψήφισμα*, cf. Plat. de leg. 314, B: *τί οὖν ἂν τούτων ὑπολάβοιμεν μάλιστα τὸν νόμον εἶναι; τὰ δόγματα ταῦτα καὶ ψηφίσματα, ἔμοιγε δοκεῖ ... Δόξαν, ὡς ἔοικε, λέγεις πολιτικὴν τὸν νόμον.* Aesch. Suppl. 596: *δήμου δέδοκται ψηφίσματα.* 2 Mcc. 10, 8: *ἐδογμάτισαν μετὰ κοινοῦ προστάγματος καὶ ψυφίσματος.* 15, 36: *ἐδογμάτισαν πάντες μετὰ κοινοῦ ψηφίσματος.* Bei Xen. findet sich das Wort nur in dieser Bedeutung; An. 6, 2, 11: *δόγμα ἐποιήσαντο ... θανάτῳ αὐτὸν ζημιοῦσθαι.* 3, 3, 5: *ἐκ τούτου ἐδόκει τοῖς στρατηγοῖς βέλτιον εἶναι δόγμα ποιήσασθαι τὸν πόλεμον ἀκήρυκτον εἶναι.* 6, 4, 8. 27: *ἦν γὰρ τῶν στρατιωτῶν δόγμα, ... δημόσια εἶναι τὰ ληφθέντα.* Hell. 5, 2, 27; 4, 37 u. ö. Polyb. 20, 4, 6: *μετὰ κοινοῦ δόγματος.* 4, 26, 4: *χωρὶς κοινοῦ δόγματος.* Ebenso bei Hrdn., Diod. u. a. z. B. *δόγμα κυροῦν, συνθεῖναι.* Hrdn. 7, 10, 5: *πάσαις ταῖς βασιλικαῖς τιμαῖς ἡ σύγκλητος διὰ δόγματος αὐτοὺς ἐκόσμησεν.* Dem. 18, 154. 155: *δόγματα Ἀμφικτυόνων.* Plut. de prof. virt. 8; praec. ger. reip. 19. Cf. Plat. Legg. 1, 644, D: *ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις λογισμός, ὅ τί ποτ' αὐτῶν ἄμεινον ἢ χεῖρον· ὃς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται.* So im N. T. Act. 16, 4: *φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν κτλ.* Nahe liegt von hier aus der Übergang zu der Bedeutung **b)** Willensmeinung, Verordnung, Dekret, Vorschrift, Gebot, in welcher es sich jedoch in der Prof.-Gräc. selten findet, z. B. Plat. Rep. 3, 414, B: *τοὺς δὲ νέους οὓς νῦν δὴ φύλακας ἐκαλοῦμεν ἐπικούρους τε καὶ βοηθοὺς τοῖς τῶν ἀρχόντων δόγμασιν.*

Dem. 25, 16: *πᾶς ἐστι νόμος εὕρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα δ' ἀνθρώπων φρονίμων. ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινή, καθ' ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει.* Plut. Mor. 742, D: *ἔν τε δόγμασι καὶ νόμοις, ἔν τε συνθήκαις καὶ ὁμολογίαις κυριώτερα καὶ ὕστερα νομίζεται καὶ βεβαιότερα τῶν πρώτων.* Öfter dagegen in der bibl. Gräc., in welcher es außer der unter a a. St. Act. 16, 4 nur in dieser Bedeutung vorkommt, und zwar außer 3 Mcc. 1, 3 nur im Buche Dan., entsprechend אֱסָרָא Dan. 6, 9: *ἐπέταξε γραφῆναι τὸ δόγμα.* = דָּתָא 6, 8: *στῆσον τὸν ὁρισμὸν καὶ ἔκθες γραφὴν ὅπως μὴ ἀλλοιωθῇ τὸ δόγμα Περσῶν καὶ Μήδων.* V. 15; 2, 13; = טְעֵם 6, 13. 26: *ἐκ προσώπου μου ἐτέθη δόγμα τοῦτο.* 3, 10. 12. 29; 4, 3; = כְּתָבָא 6, 10 (also s. v. a. *γράμμα*). Außerdem noch Ez. 20, 26: *μιανῶ αὐτοὺς ἐν τοῖς δόγμασιν αὐτῶν* gegenüber *ἐγὼ ἔδωκα αὐτοῖς προστάγματα καὶ δικαιώματα.* V. 25. Es entspricht hier dem hebr. מַתָּנָה, Gabe, und ist vielleicht nach a zu erklären, wenn nicht mit dem Alex. *δόμασιν* zu lesen ist. Vgl. 3 Mcc. 1, 3: *μεταβαλὼν τὰ νόμιμα καὶ τῶν πατρίων δογμάτων ἀπηλλοτριωμένος.* Phil. Alleg. 1, 54, 13: *ἡ δὲ μνήμη φυλακὴ καὶ διατήρησις τῶν ἁγίων δογμάτων.* So im N. T. Luc. 2, 1: *ἐξῆλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος.* Act. 17, 7: *τὰ δόγματα Καίσαρος.* Eph. 2, 15: *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας.* Col. 2, 14: *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν. Δόγματα* zu sein, d. i. Verordnungen, Befehle, die derjenige einfach an sich ergehen zu lassen hat, der einem höheren Willen gegenübersteht, das ist der Charakter des Gesetzes, den Christus zu nichte gemacht hat. Daß der Apostel *δόγμα* in dieser Bedeutung, und nicht von den Lehren, Lehrsätzen Christi gebraucht, erhellt aus dem Gebrauch von *δογματίζεσθαι* Col. 2, 20. Vgl. Ign. ad Magn. 13: *βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων.* Dann ist auch die Verbindung von *ἐν δ.* mit *καταργ.* Eph. 2, 15 (Harleß, Hofm.: in dem daß er Befehle überhaupt aufhob) unmöglich, denn daß das *καταργεῖν* in der Aufhebung von *δόγματα* bestand oder geschah, kann nicht durch *ἐν δ. κ.* ausgedrückt werden, ohne mindestens zuerst den Gedanken an das Gegenteil zu erwecken, nämlich daß es vermittels der Aufstellung von *δ.* geschehen sei. Jene andere Bedeutung aber von den Lehrsätzen Christi, an die sich der Sprachgebrauch von den Dogmen des Christentums anschloß, entnahm man — um dies der Vollständigkeit halber noch anzuführen — dem Gebrauch von *δόγμα* in der Bedeutung:

c) Meinung, Ansicht, Lehrsatz, speziell von den Lehrsätzen der Philosophen, doch auch, namentlich bei Plato in der allgemeineren Bedeutung Ansicht, Meinung, z. B. Plat. Soph. 265, C: *τῷ τῶν πολλῶν δόγματι και ῥήματι χρώμενοι.* Legg. 7, 797, C u. ö. Von bestimmten philosophischen Lehrsätzen seltener bei Plat., mehrfach bei Aristot., z. B. phys. ausc. 4, 2: *ἄγραφα δόγματα Πλάτωνος,* häufig bei Plut., z. B. Mor. 14, E: *τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα.* 797, B: *καὶ μὴν οἱ λόγοι τῶν φιλοσόφων, ἐὰν ψυχαῖς ἡγεμονικῶν καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν ἐγγραφῶσι βεβαίως καὶ κρατήσωσι, νόμων δύναμιν λαμβάνουσιν· ᾗ καὶ Πλάτων εἰς Σικελίαν ἔπλευσεν, ἐλπίζων τὰ δόγματα νόμους καὶ ἔργα ποιήσειν ἐν τοῖς Διονυσίου πράγμασιν.* 1000, D: *καὶ λόγοι ῥητόρων καὶ δόγματα σοφιστῶν.* 1062, E: *ὅταν μὲν οὖν μηδενὸς ἐκστῆναι τῶν μαχομένων, ἀλλὰ πάντα ὁμολογεῖν καὶ τιθέναι θέλωσι — — ἡ πού σοι δοκοῦσι θαυμασίως ἐν τοῖς δόγμασι τὴν ὁμολογίαν βεβαιοῦν.* De repugn. Stoic. 1033, A: *ἀξιῶ τὴν τῶν δογμάτων ὁμολογίαν ἐν τοῖς βίοις θεωρεῖσθαι.* 1034, B: *ὁμολογεῖ τοὺς λόγους αὐτοῦ καὶ ἀνεξόδους εἶναι καὶ ἀπολιτεύτους, καὶ τὰ δόγματα ταῖς χρείαις ἀνάρμοστα καὶ ταῖς πράξεσιν.* Ibid.: *Ἔτι δόγμα Ζήνωνός ἐστιν, ἱερὰ θεῶν μὴ οἰκοδομεῖν· ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐκ ἔστιν· οἰκοδόμων δὲ*

ἔργον καὶ βαναύσων οὐδέν ἐστι πολλοῦ ἄξιον. Adv. Colot. 1: περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστίν. Clem. Alex. Strom. 8, 330, 11 ed. Sylb.: τὸ μὲν δόγμα ἐστὶ κατάληψίς τις λογική· κατάληψις δὲ ἕξις καὶ συγκατάθεσις τῆς διανοίας. Hrdn. 1, 2, 4: φιλοσοφίαν οὐ λόγοις οὐδὲ δογμάτων γνώσεσι, σεμνῷ δ' ἤθει καὶ σώφρονι βίῳ ἐπιστώσατο. Man sieht, wie nah die an sich so verschiedenen Bedeutungen: Annahme, Meinung, Lehrsatz, Grundsatz, bei einander liegen, so daß je nach Umständen in der kirchlichen Gräc. z. B. θεῖος λόγος u. δόγμα πατέρων gegenübergestellt werden können, während anderseits wieder τὸ δόγμα τὸ θεῖον die evangelische Wahrheit bezeichnet, dies im Anschluß an den Sprachgebrauch der Stoiker, welche mit δόγματα die allgemein anzuerkennenden Grundwahrheiten bezeichneten, cf. M. Aurel. εἰς ἑαυτόν 2, 3: ταῦτά σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω. Justin. M. Apol. 1, 58: δόγματος ὄντος παρ' αὐτῶν, κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἕκαστον ἀμείψεσθαι μέλλοντα τῶν ἀνθρώπων κτλ. Mehreres s. Suic. thes. s. v. δόγμα; Nitzsch, System der christl. Lehre, § 17, 3.

Δογματίζω, beschließen, verordnen, festsetzen, Diod. Sic. Bibl. hist. 4, 83: ἡ δὲ σύγκλητος τῶν Ῥωμαίων ... χρυσοφορεῖν ἐδογμάτισε τῇ Ἀφροδίτῃ. So öfters in den Konzilbeschlüssen wechselnd mit ὁρίζειν. Esth. 3, 9. 1 Esr. 6, 34. 2 Mcc. 10, 8; 15, 36; s. unter δόγμα. Col. 2, 20: τί ... δογματίζεσθε Μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ κτλ., das Med. = sich verordnen lassen. — Von den Philosophen = lehren, z. B. Justin. Apol. I, 4: οἱ τὰ ἐναντία δοξάσαντες καὶ δογματίσαντες. 7: οἱ ἐν Ἕλλησι τὰ αὐτοῖς ἀρεστὰ δογματίσαντες ἐκ παντὸς τῷ ἑνὶ ὀνόματι φιλοσοφίας προσαγορεύονται, καίπερ τῶν δογμάτων ἐναντίων ὄντων. 27: οἱ λεγόμενοι Στωϊκοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι, καὶ αὖ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν.

Δόξα, ἡ; die Bedeutungen dieses Wortes scheiden sich gemäß dem Sprachgebrauch des Verbums δοκέω. Als Grundbedeutung wird nicht die Bedeutung Meinung, Vorstellung, gegenüber ἐπιστήμη, der wirklichen Kenntnis von einer Sache, anzusehen sein, die an das trans. δοκεῖν anschließt und, wie dieses, doch auch im Grunde intransitiv ist; sondern die Grundbedeutung ist Schein, Ruf, Ruhm, die von den Lexikographen ungeschickterweise als zweite Bedeutung von der obigen unterschieden wird als „die Meinung, in der man bei andern steht" (so übereinstimmend Passow, Pape, Schenkl), wodurch der Sprachgebrauch und das Verhältnis des Wortes zu δοκέω verdunkelt wird. Es ist vielmehr zu ordnen **I)** von dem intrans. δοκεῖν: **a)** Schein, gegenüber ἀλήθεια, z. B. Xen. Cyrop. 6, 3, 30: πλήθους δόξαν παρέξει. Hell. 7, 5, 21: δόξαν παρεῖχε μὴ ποιήσεσθαι μάχην, es gewährte den Anschein. Plat. Conv. 334, E: ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι. Cf. Wyttenbach zu Plut. de sera num. vind., animadvv. II, 493. **b)** Ruhm, Ruf, Ansehen, stets im ehrenvollen Sinne, wenn nicht ein Epitheton anderes besagt; von δοκεῖν εἶναι resp. δοκεῖν, dem Ausdruck der allgemeinen Anerkennung. Hesych.: δόξα· φήμη, τιμή. Eurip. Herc. f. 157: ἔσχε δόξαν, οὐδὲν ὤν, εὐψυχίας. Plat. Menex. 241, B: δόξαν εἶχον ἄμαχοι εἶναι. Hrdn. 4, 3, 3: χρηστός τε ὢν καὶ φιλάνθρωπος τοῖς συνοῦσι, φήμῃ καὶ δόξῃ ἀρίστῃ πλείους εἰς εὔνοιαν καὶ φιλίαν προὐκαλεῖτο. So Hrdt., Xen., Thuc., Plat., Plut. u. a. Daher Plut. Probl. Rom. XIII (266, F): τὸν δὲ Ὀνῶρεμ δόξαν ἄν τις ἢ τιμὴν μεθερμηνεύσειε. **II)** von dem trans. gebrauchten δοκεῖν: Meinung, Vorstellung, gegenüber ἐπιστήμη. — An die unter I, b verzeichnete Bedeutung schließt sich nun, eine Erweiterung hinzufügend, der biblische Sprachgebrauch an.

Zunächst **1)** bezeichnet es wie in der Prof.-Gräc. die Anerkennung, die jemand findet, oder die ihm gebührt, Ehre, Ruhm, verbunden mit *ἔπαινος* Phil. 1, 11. 1 Petr. 1, 7; mit *τιμή* 1 Tim. 1, 17. Hebr. 2, 7. 9. 2 Petr. 1, 17. Apok. 4, 11; 5, 13 u. a.; mit *ἀρετή* Jes. 48, 12; 42, 8 (vgl. 2 Petr. 1, 3 s. u.); mit *τιμή* u. *εὐλογία* Apok. 5, 12, gegenüber *ἀτιμία* 2 Cor. 6, 8: *διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας.* 1 Cor. 11, 14. 15. Es unterscheidet sich von *φήμη* wie Ruhm von Ruf, von *τιμή* wie Anerkennung von Wertschätzung, vgl. Hos. 4, 7: *τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς ἀτιμίαν θήσομαι.* Röm. 3, 23: *ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ,* sie ermangeln der Anerkennung seitens Gottes; denn so, und nicht der „Herrlichkeit Gottes" resp. seines Ebenbildes, ist zu erklären, indem sonst das richtige Verhältnis des V. 23 zu V. 24 verloren ginge, wo *δικαιούμενοι* dem *ἥμαρτον* gegenübersteht und *δωρεάν* das in *ὑστερ. τῆς δόξης τ. θ.* liegende Moment aufnimmt, vgl. die Verbindung von *δικαιοῦν* u. *δοξάζειν* Röm. 8, 30. Jes. 45, 25. Vgl. auch Joh. 12, 43: *ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.* Joh. 8, 54: *ἡ δόξα μου.* Zu bemerken sind die Verbindungen: *ζητεῖν δόξαν* 1 Thess. 2, 6. Joh. 7, 18; 8, 50. *δόξαν λαμβάνειν παρά τινος* (vgl. *ἐξ ἀνθρώπων* 1 Thess. 2, 6) Joh. 5, 41. 44. 2 Petr. 1, 17. Apok. 4, 11. *δόξαν διδόναι τινὶ* Luc. 17, 18. Joh. 9, 24. Act. 12, 23. Röm. 4, 20. Apok. 4, 9; 11, 13; 14, 17; 19, 7. *δόξα τινὶ* sc. *ἐστὶν* Luc. 2, 14; 19, 38. Röm. 11, 36; 16, 27. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21. Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18. Hebr. 13, 21. 1 Petr. 4, 11 (5, 11 Rec.). 2 Petr. 3, 18. Jud. 25. Apok. 1, 6; 7, 12; 19, 1. Vgl. Luc. 14, 10: *τότε ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον κτλ.* Ferner *εἰς, πρὸς δόξαν τινὸς* Röm. 3, 7; 15, 7. 1 Cor. 10, 31. 2 Cor. 1, 20; 4, 15; 8, 19. Phil. 2, 11. 1 Petr. 1, 7. — Hebr. 3, 3. So *δόξαν διδόναι τινὶ* bei den LXX 2 Chron. 30, 8. Jos. 7, 19 u. ö.

2) Wie *δόξα* gegenüber *ἀλήθεια* den Schein, Anschein bezeichnet von *δοκεῖν* gegenüber *εἶναι*, so kann es auch, auf *δοκεῖν εἶναί τι* resp. *δοκεῖν* zurückgeführt, die Erscheinung, Gestalt, Ansehen, und zwar die in die Augen fallende, Anerkennung bedingende, „nach etwas aussehende" Erscheinung einer Person oder Sache bezeichnen, cf. Xen. Hell. 2, 3, 39: *ἀνδρὸς καὶ ὄντος καὶ δοκοῦντος ἱκανοῦ εἶναι,* also s. v. a. Pracht, Glanz, Herrlichkeit, und dies ist die Erweiterung, welche der Sprachgebrauch der LXX hinzufügt. Es ist dies der umgekehrte Vorgang, den wir bei *ἀρετή* wahrnehmen; während *ἀρ.* zuerst das, wodurch sich jemand auszeichnet, dann die Auszeichnung, die ihm zuteil wird, den Ruhm bezeichnet, bezeichnet *δόξα* zuerst Ehre, Ruhm, dann das, was gerühmt wird oder zu rühmen ist; vgl. *ἀρετή*. Dies jedoch nur in der biblischen Gräc. Ps. 106, 20: *ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον,* d. i. den Gott, der ihre Auszeichnung, ihre Herrlichkeit war, vgl. Deut. 4, 6—8; 10, 21. Jer. 2, 11, s. u. a. Vgl. Jes. 53, 2: *οὐκ ἔστιν εἶδος αὐτῷ οὐδὲ δόξα.* Wie nahe diese Bedeutungen aneinander grenzen, erhellt Jes. 11, 3: *οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρίνει,* לְמַרְאֵה עֵינָיו, vgl. mit Sir. 8, 14: *μὴ δικάζου μετὰ κριτοῦ· κατὰ γὰρ τὴν δόξαν αὐτοῦ κρινοῦσιν αὐτῷ.* So bei den LXX außer den oben angeführten Wendungen fast stets = כָּבוֹד, für welches es das ständige Wort ist, und welches nur Ex. 28, 2. 36. Jes. 11, 10; 14, 18. Prov. 16, 1 = *τιμή*, Jes. 22, 18 = *καλός*, Nah. 2, 9 = *βαρύνεσθαι*, Prov. 25, 28. Jes. 22, 24; 59, 19 = *ἔνδοξος*, Jes. 24, 23. 1 Chron. 17, 18 = *δοξάζω*, sowie in erklärender Übertragung Ps. 29, 1 = *υἱός*, Ps. 16, 9 = *γλῶσσα*. Außerdem = הוֹד Num. 27, 20. Dan. 10, 8 u. a., הָדָר Jes. 53, 2; 2, 11 u. a. הֶדֶר Dan. 11, 20. תִּפְאָרָה Ex. 28, 2. 36. 1 Chron. 22, 5. Jes. 3, 18, vgl. Esth. 5, 1 u. a. חֶסֶד Jes. 40, 6. עֹז Jes. 12, 2; 45, 24. Ps. 68, 37; תְּהִלָּה, יְפִי, יְקָר u. a. In diesem Sinne **a)** das,

was an einer Erscheinung in die Augen fällt, dieselbe auszeichnet, Pracht, Herrlichkeit, Glanz, Schmuck derselben, Jes. 53, 2; 2, 11; 40, 6: πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου. 60, 13: ἡ δόξα τοῦ Λιβάνου. Mtth. 4, 8. Luc. 4, 6: ἡ δ. τῶν βασιλειῶν τοῦ κόσμου. Mtth. 6, 29. Luc. 12, 27: ἡ δ. Σολομῶνος. Act. 22, 11. 1 Cor. 15, 40. 41. 2 Cor. 3, 7. 1 Petr. 1, 24. Apok. 18, 1; 21, 24. Phil. 3, 19. Eph. 1, 6: δ. τῆς χάριτος. V. 18: τῆς κληρονομίας. Col. 1, 27: τοῦ μυστηρίου. 1 Cor. 2, 7. In diesem Sinne wird Gott כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל genannt Jer. 2, 11. Jes. 3, 8. Ps. 106, 20, vgl. 2 Cor. 8, 23: δόξα Χυ. Eph. 3, 13: ἥτις (sc. ἡ θλίψις μου ὑπὲρ ὑμῶν) ἐστὶ δόξα ὑμῶν. 1 Thess. 2, 20: ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά. Luc. 2, 32: δόξα λαοῦ σου Ἰσραήλ. Dann b) die Sache oder Person selbst in ihrer herrlichen Erscheinung, die herrliche Erscheinung derselben; so z. B. als verstärktes Synonymum von εἰκών, vgl. Röm. 1, 23: ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου, woraus sich auch erklärt, daß תְּמוּנָה, sonst = μορφή, ὁμοίωμα, Ps. 17, 15 und Num. 15, 8 = δόξα; an letzterer Stelle: τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν, parallel εἶδος = מַרְאֶה, vgl. 1 Cor. 11, 7: ἀνὴρ ... εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων. Demgemäß ist der Ausdruck ἡ δόξα τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου zu erklären, entsprechend dem hebr. כְּבוֹד יהוה Ex. 16, 7. 10; 24, 16. 17; 29, 43; 33, 18. 22; 40, 31 f. Lev. 9, 6. 23. Num. 14, 10. 21 ff.; 16, 19. 43; 20, 6. Deut. 5, 24. 1 Kön. 8, 11. 1 Chron. 16, 24. 2 Chron. 5, 13; 7, 1 ff., oft in den Ps., Jes., Ezech., welches „den Schwergehalt des ganzen Gott eigenen Wesens in der Zusammenfassung aller seiner Eigenschaften nach ihrer in sich ungeteilten Offenbarungsfülle" bezeichnet (Umbreit, Die Sünde, S. 99), oder richtiger alles das zusammenfaßt, was Gott ausgezeichnetes für uns ist. Ähnlich erklärt Philo die δόξα Gottes als „die entfaltete Fülle der göttlichen δυνάμεις", vgl. Apok. 15, 8 δόξα u. δύναμις τ. θ. verbunden. Die δόξα Gottes trifft zusammen mit seiner Selbstoffenbarung, Ex. 33, 22: בַּעֲבֹר כְּבֹדִי ἡνίκα δ' ἂν παρέλθῃ ἡ δόξα μου, vgl. das folgende ἕως ἂν παρέλθω und V. 21: τὸ πρόσωπόν μου, d. h. in ihr als seiner Erscheinungsform stellt Gott sich dar, indem sie alles große und herrliche zusammenfaßt, was er für uns ist, uns zu gut, vgl. Ex. 33, 19: אַעֲבִיר כָּל־טוּבִי ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερόν σου τῇ δόξῃ μου. V. 18: הַרְאֵנִי נָא אֶת־כְּבֹדֶךָ ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν. Ez. 2, 1; 3, 12. 23; 8, 4; 9, 3; 10, 4. 18. 19; 11, 22. 23; 43, 2 ff.; 44, 4. (Hiernach ist die Bemerkung Delitzschs zu Ps. 25, 7 zu vervollständigen: „טוּב ist nicht Gottes Güte als Eigenschaft, sondern wie Ps. 31, 20. Hos. 3, 5 die Fülle des denen, die sich ihm zuwenden, verheißenen und aufbehaltenen Guten".) Vgl. Jes. 46, 13; 26, 10. Daher tritt sie in den Vordergrund bei der schließlichen Heilsoffenbarung Jes. 60, 3: ἐπὶ δὲ σὲ φανήσεται ὁ κύριος καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ ἐπὶ σὲ ὀφθήσεται. Jes. 6, 3; 40, 5; 42, 8; 48, 11; 62, 2; Ez. 39, 21; vgl. Luc. 2, 9. Apok. 21, 23. Röm. 6, 4; 5, 2. Diese heilsökonomische Bestimmtheit ist ein wesentliches Moment des Begriffs, so daß man etwa sagen kann: die δόξα Gottes ist, wie die Fülle alles Guten in Gott (כָּל־טוּבִי Ex. 33, 19), all seiner heilsmäßigen Eigenschaften (vgl. πλήρωμα Joh. 1, 14. 16), so die Gestalt, in welcher er in der Heilsökonomie sich zu erkennen giebt, was freilich nicht so massiv und veräußerlicht zu verstehen ist, wie die jüdische Theologie in ihrer Lehre von der שְׁכִינָה gethan hat: „splendor quidam creatus, quem Deus quasi prodigii vel miraculi loco ad magnificentiam suam ostendendam alicubi habitare fecit", Maimon. Mor. neboch. 1, 64. Vgl. Bengel zu Act. 7, 2: „gloria divinitas conspicua". — Vgl. Röm. 9, 23: ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους. Eph. 1, 12: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ. V. 14. 1 Tim. 1, 11: κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ

μακαρίου θεοῦ. Apok. 21, 11. 23. Joh. 11, 40: *ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.* Act. 7, 55. Joh. 11, 4. Jud. 25. Daher die *δόξα* Gottes neben seiner *ἀρετή* (w. s.) sowohl die Vermittelung unserer Berufung 2 Petr. 1, 3, als auch das Ziel derselben 1 Petr. 5, 10. 1 Thess. 2, 12. Durch sie vollzieht sich alles heilsgeschichtliche Wirken Gottes Röm. 6, 4: *ἠγέρθη Χ̄ς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός,* vgl. 2 Thess. 1, 9; sie tritt in jeder Heilswirkung auch an dem einzelnen hervor, Col. 1, 11: *δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς κτλ.* Eph. 3, 16: *ἵνα δώῃ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι κτλ.* Sie giebt sich speziell in Christo und seinem Wirken zu erkennen 2 Cor. 4, 6: *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χ̄ῡ,* vgl. Hebr. 1, 3 unter *ἀπαύγασμα.* Luc. 9, 43: *ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ,* Tit. 2, 13 — und bildet das Endziel der christlichen Hoffnung Röm. 5, 2: *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ,* vgl. Act. 7, 55. 1 Thess. 2, 12. 1 Petr. 5, 10. 2 Thess. 2, 14, sofern ihre Enthüllung noch der Zukunft, und zwar dem Abschlusse der Heilsgeschichte angehört Tit. 2, 13: *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμων Ῑῡ Χ̄ῡ.* Vgl. Mtth. 16, 27. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26, wo Christus von seiner Wiederkunft *ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρός* redet. Die *δόξα* des Menschensohnes Mtth. 19, 28; 25, 31. Marc. 10, 37 ist vgl. mit Luc. 9, 32; 24, 26 im Gegensatze gegen seine irdische Erscheinung zu verstehen Joh. 17, 22. 24. Phil. 3, 21, vgl. 1 Tim. 3, 16, und wird von Christo selbst mit der ihm vor seiner Erniedrigung eigenen *δόξα* in Verbindung gebracht Joh. 17, 5, vgl. 12, 41 und Phil. 2, 6: *μορφὴ θεοῦ,* und diese seine *δόξα* Joh. 2, 11, die Erscheinung dessen, was er eigentlich ist, *δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς* Joh. 1, 14; 2, 11 macht sich bemerkbar, wo seine Messianität sich machtvoll bezeugt. Vgl. *υἱός*, 2, b. So in den johann. Schriften, während an den anderweitigen Stellen dies Verhältnis nicht in Betracht gezogen und nur von der *δόξα* Christi so, wie sie ihm als dem Erhöhten eignet, geredet wird 2 Cor. 3, 18; 4, 4. 2 Thess. 2, 14. Jac. 2, 1. 1 Petr. 1, 21, also von alle dem, was er zur Rechten Gottes Großes und Gutes für uns ist. — Zu Röm. 9, 4: *ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι κτλ.,* wo *ἡ δόξα* schlechthin in ebenso bestimmtem und selbständigem Sinne zu fassen ist, wie die übrigen Prädikate, läßt sich schwerlich Num. 24, 11: *εἶπα τιμήσω σε καὶ νῦν ἐστέρησέ σε κύριος τῆς δόξης* und 1 Sam. 4, 21. 23 vergleichen: *ἀπῴκισται δόξα ἀπὸ Ἰσραὴλ ἐν τῷ ληφθῆναι τὴν κίβωτον κυρίου,* Ps. 106, 20: *ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου,* da es sich an unserer Stelle nicht um das, was *δόξα* im allgemeinen, sondern um das handelt, was *ἡ δόξα* in ebenso bestimmtem Sinne wie *ἡ υἱοθ., αἱ διαθ.* ist, und diese nähere Bestimmung sich aus dem Kontexte ergiebt. Dagegen bieten sich als Parallelen dar Sir. 49, 8: *Ἰεζεκιὴλ ὃς εἶδεν ὅρασιν δόξης ἣν ὑπέδειξεν αὐτῷ ἐπὶ ἅρματος Χερουβίμ,* und Hebr. 9, 5: *Χερουβὶμ δόξης.* 2 Petr. 1, 17: *φωνὴ — ἀπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης,* vgl. Hebr. 1, 3: *δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης,* wonach *ἡ δόξα* s. v. a. *ὁ θεὸς ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ,* die heilsökonomische Selbstoffenbarung Gottes, also anschließend an den rabbinischen Terminus Schechinah.

Δόξα ohne nähere Bestimmung durch einen Genetiv = Erscheinung herrlichen Wesens, gegenüber *ἀτιμία* 1 Cor. 15, 43: *σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ* (syn. *τιμή* Jes. 35, 2. Apok. 21, 26. Röm. 2, 7. 10). Vgl. 1 Petr. 1, 21: *πιστεύειν εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα Χ̄ν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα,* sowie alle die Stellen, in denen *δόξα* gegenüber *παθήματα* erscheint Röm. 8, 18. 1 Petr. 1, 11; 5, 1. Hebr. 2, 10. 1 Petr. 4, 13. 14. 2 Cor. 4, 17. In diesem Sinne ist zukünftige *δόξα* Hoffnung der Christen Röm. 8, 18. 21. Col. 1, 27; 3, 4, ein Bestandteil der *σωτηρία* 2 Tim.

2, 10: ἵνα — σωτηρίας τύχωσι τῆς ἐν Χῷ Ἰυ μετὰ δόξης αἰωνίου. Sie eignet vor allem Gott, weshalb ὁ θεός, πατὴρ τῆς δόξης gesagt wird Act. 7, 2. Eph. 1, 17. Vgl. Jac. 2, 1: ὁ κύριος ἡμῶν Ἰς Χς τῆς δ. wie 1 Cor. 2, 8. — 1 Petr. 4, 14: τὸ τῆς δόξης ... πνεῦμα. — Sonst noch 2 Cor. 3, 7—11 u. V. 18. Mtth. 6, 13; 24, 30. Marc. 13, 26. Luc. 9, 31; 21, 27. Phil. 4, 19. Der Plural δόξαι, analog dem von Gottes Selbstoffenbarung gebrauchten Singular, steht 2 Petr. 2, 10. Jud. 8: δόξας βλασφημεῖν dem Zusammenhang nach von angelischen Mächten, sofern ihnen eine Anerkennung beanspruchende Erscheinung eignet.

Δοξάζω, meinen, dafür halten, z. B. ὀρθῶς, οὕτως δοξ., gegenüber εἰδέναι, γιγνώσκειν; jemanden wofür halten, z. B. δοξάζομαι ἄδικος, Plat. Rep. 2, 363, E. Plut. de superst. 8: δοξάζουσι φοβερὸν τὸ εὐμενές, καὶ τυραννικὸν τὸ πατρικόν. Die daran sich anschließende Bedeutung anerkennen, resp. ehren, preisen, findet sich nur in der späteren Gräc., z. B. Polyb. 6, 53, 10: ἐπ' ἀρετῇ δεδοξασμένοι ἄνδρες. So LXX gewöhnlich = כבד Lev. 10, 3: ἐν τοῖς ἐγγίζουσί μοι ἁγιασθήσομαι καὶ ἐν πάσῃ τῇ συναγωγῇ δοξασθήσομαι. Richt. 9, 9 u. a., oft bei Sir. u. 1 Mcc., auch Sap. Sodann wird es von den LXX entsprechend ihrem eigentümlichen Gebrauch von δόξα angewendet in der Bedeutung mit Ansehen bekleiden, jemandem ein Ansehen geben, zu Ehren bringen, herrlich machen, z. B. in eine ehrenvolle Stellung setzen, Esth. 3, 1: ἐδόξασεν ὁ βασιλεὺς Ἀρταξέρξης Ἀμὰν καὶ ὕψωσεν αὐτὸν καὶ ἐπρωτοβάθρει πάντων τῶν φίλων αὐτοῦ = גִּדֵּל; vgl. Ps. 37, 20: ἅμα τῷ δοξασθῆναι αὐτοὺς καὶ ὑψωθῆναι = יָקָר. Esth. 6, 6—11. Ex. 15, 6: ἡ δεξιά σου δεδόξασται ἐν ἰσχύϊ = נֶאְדָּר. V. 1. 21 = גאה. Jes. 44, 23: ἐλυτρώσατο ὁ θεὸς τὸν Ἰακώβ, καὶ Ἰσραὴλ δοξασθήσεται = יִתְפָּאָר. 1 Esr. 8, 25. 80; 9, 52. 1 Mcc. 14, 15. 2 Mcc. 3, 2. Sap. 19, 22. Sir. 10, 27; 24, 12. Insbesondere aber vgl. Ex. 34, 29. 30. 35: δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ = קָרַן, strahlen, glänzen. Sir. 48, 4; 50, 5. 11. Demgemäß unterscheiden sich auch im neutestamentlichen Gebrauch die Bedeutungen:

1, a) trans. anerkennen, ehren, preisen Mtth. 6, 2. Luc. 4, 15. Röm. 11, 13. τὸν θεόν: Mtth. 5, 16; 9, 8; 15, 31. Marc. 2, 12. Luc. 5, 25. 26; 7, 16; 13, 13; 17, 15; 18, 43; 23, 47. Act. 11, 18; 13, 48; 21, 20. Röm. 1, 21; 15, 9. 1 Cor. 6, 20. 2 Cor. 9, 13. Gal. 1, 24. 1 Petr. 4, 11. 14 (gegenüber βλασφημεῖν). V. 16. Apok. 15, 4. Die Veranlassung beigefügt durch ἐπί mit Dativ Luc. 2, 20. Act. 4, 21; ἐν Gal. 1, 24. — **b)** Einmal auch intrans. mit dem Dativ Dan. 4, 31 (Theodot.): τῷ ὑψίστῳ εὐλόγησα καὶ τῷ ζῶντι εἰς τὸν αἰῶνα ᾔνεσα καὶ ἐδόξασα, s. unter εὐλογεῖν.

2, a) zu Ehren bringen, herrlich machen, verherrlichen (eigentlich jemandem ein Ansehen geben). So 1 Cor. 12, 26: εἴτε δοξάζεται ἓν μέλος, gegenüber πάσχειν, vgl. δόξα gegenüber πάθημα. Hebr. 5, 5: οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασε γενηθῆναι ἀρχιερέα. 1 Petr. 1, 8: χαρὰ δεδοξασμένη, vgl. δοξάζεσθαι u. χαίρειν verbunden 1 Cor. 12, 26. Apok. 18, 7: ὅσα ἐδόξασεν αὐτὴν, τοσοῦτον δότε αὐτῇ βασανισμὸν καὶ πένθος. 2 Cor. 3, 10. Der Ausdruck Röm. 8, 30: οὓς δὲ ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασεν beruht auf dem zwischen der Berufung, der Rechtfertigung und dem Gegenstande der christlichen Hoffnung, der zukünftigen δόξα Röm. 8, 18. 21. 2 Cor. 3, 18 bestehenden Zusammenhange, vgl. Röm. 5, 1. 2. 1 Thess. 2, 12. 1 Petr. 5, 10. Jes. 45, 25.

b) Insbesondere schließt sich der johanneische Gebrauch von δοξάζειν an diese Bedeutung an. Wie die δόξα Gottes die Offenbarung und Erscheinung all seines Guten ist (s. δόξα), so wird von solcher Selbstoffenbarung Gottes, in welcher er all das Gute,

was er ist, zur Offenbarung und Erscheinung bringt, gesagt: *δοξάζει τὸ ὄνομα αὐτοῦ* Joh. 12, 28. Sofern Christus es ist, durch welchen dies zur Erscheinung gebracht wird, heißt es, er verherrliche, verkläre den Vater Joh. 17, 1. 4, oder in ihm sei der Vater verklärt 13, 31; 14, 13, und analog ist es zu verstehen, wenn Christus zu seinen Jüngern sagt: *ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί.* Wenn von Christo, dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, ein *δοξάζεσθαι* ausgesagt wird (s. *δόξα*), so ist dies eben auch nichts anderes, als daß seine Messianität zur Erscheinung gebracht, offenbart wird, was er Herrliches ist, vgl. Joh. 11, 4: *ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῆς ἀσθενείας.* So Joh. 7, 39; 12, 16. 23; 13, 31; 17, 1. 5. Es ist eine That Gottes, seines Vaters, an ihm, vgl. den mehr alttestamentlich gedachten Ausdruck Act. 3, 13: *ὁ θεὸς ἐδόξασε τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰν*, wofür 2, 23 *ὑψοῦν*, vgl. oben *δοξάζειν* u. *ὑψοῦν* öfter verbunden. Das herrliche Wesen Christi wird von Gott in sich selbst zur Erscheinung gebracht Joh. 13, 32: *ὁ θ. δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ*, sofern Gott selbst es ist, der als das, was er ist, in Christo offenbar wird. Ebenso ist Christus in seinen Jüngern verklärt 17, 10, vgl. 14, 13; und endlich wie die Offenbarung des heiligen Geistes mit der Verklärung Christi zusammenhängt, so sagt Christus von demselben: *ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει* 16, 14. — Bei diesem konstanten Gebrauch von *δοξάζειν* liegt es nahe, auch 8, 54; 21, 19 die Bedeutung „verherrlichen, zu Ehren bringen" anzunehmen, nur daß man sich gegenwärtig halten muß, daß die *δόξα* Christi die anbetungswürdige Fülle alles dessen ist, was er großes und gutes für uns ist.

Ἔνδοξος, *ον*, anerkannt, geehrt, ehrenvoll, angesehen, z. B. *ἔνδοξα καὶ λαμπρὰ πράγματα* Aesch. 3, 231. So Luc. 13, 17: *τὰ ἔνδοξα τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτοῦ* von den Wundern Christi (Luc. 5, 26: *εἴδομεν παράδοξα σήμερον*). Vgl. Ex. 34, 10. Hiob 5, 9; 34, 24 = נִפְלָאוֹת. Angesehen, vornehm, z. B. *πλούσιοι καὶ ἔνδοξοι* Plat. Sophist. 223, B. Jes. 26, 15: *οἱ ἔνδοξοι τῆς γῆς.* 1 Sam. 9, 6 u. a. = כבד Ni. So gegenüber *ἄτιμος* 1 Cor. 4, 19. Luc. 7, 25, gegenüber *ταπεινός* 1 Sam. 18, 23. — An der Stelle Eph. 5, 27: *ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν* wird ebenfalls die Bedeutung angesehen, ehrenvoll zu Grunde zu legen sein, vgl. das Adv. *ἐνδόξως* 1 Mcc. 14, 23; 12, 8. 43, da für die Bedeutung herrlich weder bei den LXX noch in der Prof.-Gräc. ein Beispiel sich findet. Es würde dann das *ἔνδοξος* etwa dem *εὐπρόσδεκτος* Röm. 15, 16. 1 Petr. 2, 5 und *εὐάρεστος* Röm. 12, 1 entsprechen. Die Bedeutung herrlich ließe sich höchstens durch Vergleichung von *ἐνδοξάζειν* rechtfertigen, vgl. jedoch Ex. 15, 1. 21: *ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται* = גָּאֹה גָּאָה. Auch Hrdn. 1, 16, 2: *τὴν ἔνδοξον καὶ ἐνιαύσιον πορφύραν περιτίθενται* bezeichnet es nicht herrlich, prächtig, sondern ehrenvoll. Ebenso spricht Jes. 22, 24; 59, 19; 60, 9 nicht für diese Bedeutung, das *ἑαυτῷ* aber unstreitig dagegen. An eine Bedeutung sceleris purus (Grimm) ist gar nicht zu denken.

Ἐνδοξάζω, nur in der bibl. Gräc. Ex. 14, 4: *ἐνδοξασθήσομαι ἐν Φαραώ* = נִכְבַּד, wie Ez. 28, 27: *ἐνδοξασθήσομαι ἐν σοί, καὶ γνώσῃ ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ κύριος.* 2 Kön. 14, 10: — Ex. 33, 16: *ἐνδοξασθήσομαι — παρὰ πάντα τὰ ἔθνη* = וְנִפְלֵינוּ מִכָּל־הָעָם. Jes. 49, 3: *δοῦλός μου εἶ σὺ Ἰσραήλ, καὶ ἐν σοὶ ἐνδοξασθήσομαι* = פאר Hithpa. Jes. 45, 25: *ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται καὶ ἐν τῷ θεῷ ἐνδοξασθήσεται πᾶν τὸ σπέρμα τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* (vgl. Röm. 8, 30) = יִתְהַלְלוּ. Ps. 89, 8. Sir. 38, 6. Hiernach ist *ἐνδοξάζω* nicht bloß rühmen, preisen, sondern s. v. a. thatsächlich verherrlichen, Aor. Pass. herrlich erscheinen. 2 Thess.

1, 10: *ὅταν ἔλθῃ ὁ κύριος ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ.* Vgl. Ez. 28, 27. Ps. 89, 8. — 2 Theſſ. 1, 12: *ὅπως ἐνδοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰυ ἐν ὑμῖν.*

Συνδοξάζω, **a)** einmal bei Ariſtot. Pol. 5, 9: *νόμοι συνδεδοξασμένοι ὑπὸ πάντων,* alſo = gemeinſam anerkennen, auf das Subjekt bezogen. Sonſt nur **b)** Röm. 8, 17 und in der kirchl. Gräc., in der letzteren auch = gemeinſam preiſen, aber auf das Objekt bezogen, Theodrt. H. e. 4, 3: *συνεδόξασαν αὐτὸ (τὸ πνεῦμα) τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ἐν τῇ μιᾷ τῆς ἁγίας τριάδος πίστει.* Röm. 8, 17 = mitverherrlichen, mitverklären, ſ. unter *δοξάζω* 2, a.

Εὐδοκέω, erſcheint zuerſt bei den LXX und ſehr oft bei Polyb., dann auch bei Dion. Hal. u. Diod. Sic.; Hieron. zu Eph. 1, 5 hält es für ein von den LXX gebildetes Wort, wogegen aber der häufige Gebrauch desſelben bei Polyb. ſpricht; wahrſcheinlich iſt es alexandriniſch, vgl. Sturz, De dial. Mac. et alex., p. 168. Bei den LXX iſt es neben *δέχομαι* u. *παραδέχομαι* das ſtändige Wort für רָצָה (ſ. *δέχομαι,* d); viermal entſpricht es חָפֵץ 2 Sam. 22, 20. Pſ. 51, 21. Jeſ. 62, 4. Mal. 2, 17, welches ſonſt gewöhnlich = *βούλεσθαι* u. *θέλειν.* Außerdem = חמד Pſ. 68, 17, ſowie vereinzelt für andere Ausdrücke. — Fut. *εὐδοκήσω,* Aor. *εὐδόκησα,* welche Formen ſich bei *δοκέω* nur ſelten und in dichteriſcher Sprache finden. Mit *εὐδόκησα* wechſelt *ηὐδόκ.,* indem dieſelben Handſchriften, welche an der einen Stelle *εὐδ.* haben, an der anderen *ηὐδ.* leſen, z. B. cod. C Hebr. 16, 6: *ηὐδ.* V. 8: *εὐδ.* vgl. Kühner, § 204, 2. — Es iſt eigentlich nur eine Verſtärkung des tranſ. *δοκεῖν,* für gut befinden, vgl. Pol. 1, 78, 9: *ὡς οὐ μόνον εὐδοκῆσαι κοινωνὸν αὐτὸν προσλαβέσθαι τῶν πράξεων,* mit Xen. Cyrop. 8, 7, 4: *ἔδοξεν ἀναπαύσεσθαι,* ſowie 1 Mcc. 6, 23: *ἡμεῖς εὐδοκοῦμεν δουλεύειν τῷ πατρί σου* mit Act. 26, 9 unter *δοκεῖν*; wo es ſich um einen Entſchluß handelt (sq. inf.), hebt es die Willigkeit reſp. Freiheit desſelben hervor, indem zugleich der Inhalt desſelben als etwas Gutes — ſei es im Sinne des Subj., ſei es in Wirklichkeit — hingeſtellt wird. Wo es das Verhältnis des Subj. zu einem Obj. bezeichnet, drückt es die Anerkennung, Billigung desſelben aus, Pol. 3, 8, 7: *εὐδοκεῖν τοῖς ὑπ' Ἀννίβου πραχθεῖσι,* gegenüber § 8: *δυσηρεστοῦντο τοῖς ὑπ' Ἀννίβου πραττομένοις.* Beide Fälle zugleich ſ. Pſ. 68, 17: *τὸ ὄρος ὃ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ.* — **1)** für gut befinden, Gefallen haben woran; es gefällt. Um einen Entſchluß handelt es ſich, wo es mit folgendem Infinitiv ſteht; LXX nur Pſ. 68, 17. Im N. T. Luc. 12, 32: *εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν.* 1 Cor. 1, 21: *εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι κτλ.* Gal. 1, 15: *εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με . . . ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί.* Col. 1, 19. Röm. 15, 26. 27. 1 Theſſ. 2, 8; 3, 1. 2 Cor. 5, 8: *εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι κτλ.,* vgl. Sir. 25, 16. Pſ. 40, 14: *εὐδόκησον κύριε τοῦ ῥύσασθαί με.* — Tob. 5, 17: *εὐδόκησαν οὕτως.* — **2)** Wo es ſich um das Verhältnis des Subjekts zu einem Objekt handelt, wird das Obj. in der Prof.-Gräc. durch den Dat. (ſ. o.), ſeltener durch *ἐπί τινι* (Pol. 1, 8, 4) beigefügt, wogegen LXX den Accuſ. wie Pſ. 68, 17; 51, 18. 21; 85, 1. Lev. 26, 34. 41. 1 Esr. 1, 55 (Sir. 15, 17), meiſtens jedoch *ἐν* verwenden 2 Sam. 22, 20. Jeſ. 62, 4. Mal. 2, 17. Hab. 2, 4. Pſ. 44, 5 (einmal *ἐπί* mit Dat. Judith 15, 10, auch ohne Objekt mit Bezug auf vorher erwähntes 1 Mcc. 11, 29: *εὐδόκησεν ὁ βασιλεύς*), welche Abweichungen ſich daraus erklären dürften, daß bei der anfänglichen Aufnahme des Wortes in die Schriftſprache die Konſtruktion nicht ſobald ſich befeſtigte, bis erſt im ſpäteren Gebrauch, wie ihn die oben angeführten Schrift-

steller repräsentieren, eine feste Regel sich bildete. Im N. T. der Accus. nur in den Citaten Hebr. 10, 6. 8 (aus Ps. 40, 7). Sonst ἐν Mtth. 3, 17; 17, 5. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22. 1 Cor. 10, 5. Hebr. 10, 38. 2 Cor. 12, 10. 2 Thess. 2, 12. εἰς 2 Petr. 1, 17. Mtth. 12, 18, wo Lchm. den Accus. liest. Diese Art, das Obj. anzufügen, welche sich auch bei Polyb. findet und also kein Hebraismus ist, Pol. 2, 12, 3: *ποιεῖται συνθήκας ἐν αἷς εὐδόκησε*, rechtfertigt sich dadurch, daß *εὐδοκεῖν* den Verben beigezählt werden kann, die einen Affekt, eine Stimmung, Gesinnung gegen jemanden bezeichnen = Wohlgefallen finden an etwas, Neigung dazu haben, wie auch *θέλειν* von den LXX so gebraucht wird, *ἀγαπᾶν* in der Prof.-Gräc. zuweilen mit dem Dat. verbunden erscheint. — Überhaupt gebrauchen LXX weit häufiger *θέλειν*, um dasselbe auszudrücken, wozu sie anderwärts *εὐδοκεῖν* verwenden, = חָפֵץ und einmal = רָצָה. So z. B. חָפֵץ = *θέλειν* mit Accus. Deut. 21, 14. Ps. 18, 22: *ῥύσεταί με, ὅτι ἠθέλησέ με.* (Vgl. Mtth. 27, 43: *ῥυσάσθω νῦν αὐτόν, εἰ θέλει αὐτόν.*) Ps. 34, 12: *θέλειν ζωήν*, vgl. 1 Petr. 3, 10: *ζωὴν ἀγαπᾶν*, und חָפֵץ = *ἀγαπᾶν* Ps. 51, 8. Hos. 6, 1: *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν*, vgl. Hebr. 10, 6. 8. Hiermit vgl. *εὐδοκεῖν* mit Accus. a. a. O. Ferner חָפֵץ = *θέλειν ἐν*, ganz in demselben Sinne wie *εὐδοκεῖν ἐν* 1 Sam. 18, 22: *θέλει ἐν σοὶ ὁ βασιλεύς.* 2 Sam. 15, 26: *οὐκ ἠθέληκα ἐν σοί*, vgl. V. 25: *ἐὰν εὕρω χάριν.* 1 Kön. 10, 8: *ἠθέλησεν ἐν σοὶ δοῦναί σε ἐπὶ θρόνου Ἰσραήλ*, wie 2 Chron. 9, 8. — Ferner רָצָה 1 Chron. 28, 4: *ἐν ἐμοὶ ἠθέλησε τοῦ γενέσθαι με εἰς βασιλέα*, parallel vorher *ἐκλέγεσθαι* u. *αἱρετίζειν*, vgl. Mtth. 12, 18. Wie *θέλειν* in diesen Verbindungen, so bezeichnet demnach auch *εὐδοκεῖν* dasselbe, was anderwärts *ἐκλέγεσθαι* u. *αἱρετίζειν* resp. *προσδέχεσθαι*, wie רצה Jes. 42, 1. Am. 5, 22. Mal. 1, 10 wiedergegeben wird, vgl. Prov. 3, 12 *παραδέχεσθαι*, und demgemäß ist *εὐδοκεῖν* geeignet, dasselbe Verhalten Gottes zu Menschen zu bezeichnen (Mtth. 3, 17; 17, 5. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22. 1 Cor. 10, 5. Hebr. 10, 38. 2 Petr. 1, 17. Mtth. 12, 18), für welches sonst diese letzteren Ausdrücke verwendet werden (daher auch der Aor. *ἐν ᾧ εὐδόκησα* Mtth. 3, 17 u. s. w.). Vgl. Jes. 42, 1: *ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου*, wofür Mtth. 12, 18: *ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου.* Ebenso vgl. *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα* Mtth. 17, 5 mit der Parallelstelle Luc. 9, 35: *ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος.* Ebenfalls entspricht es *ἀγαπᾶν*, vgl. 2 Thess. 2, 12: *εὐδοκεῖν ἐν ἀδικίᾳ* mit 2 Petr. 2, 15. Hebr. 1, 9; s. unter *ἀγαπᾶν* a u. b. Das Besondere ist, daß *εὐδοκεῖν* zugleich Ausdruck der Empfindung ist, vgl. unter *αἱρέω*; 2 Sam. 22, 20: *ἐξείλετό με, ὅτι εὐδόκησεν ἐν ἐμοί*, daher die Verbindung mit *ἀγαπητός*, wie *προσδέχεσθαι* mit *ἐκλεκτός* Jes. 42, 1. Vgl. 2 Cor. 12, 10: *εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις.* Das von Polyb. öfter gebrauchte Pass. *εὐδοκεῖσθαί τινι* oder *ἐπί τινι* = contentum esse, probare findet sich nicht in der bibl. Gräc.

Εὐδοκία, ἡ, nur LXX u. N. T., wofür Dion. Hal., Diod. Sic. u. a. *εὐδόκησις*, das Fürgutbefinden, Zufriedenheit, Billigung. Diod. Sic. 15, 6: *τηρήσειν ἅμα καὶ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν εὐδόκησιν τοῦ Διονυσίου.* In diesem Sinne **a)** = רָצוֹן Ps. 19, 15: *ἔσονται εἰς εὐδοκίαν τὰ λόγια τοῦ στόματός μου.* Sir. 31, 20, vgl. הָיָה לְרָצוֹן Lev. 1, 3; 22, 20. 21. Jer. 6, 20. Prov. 12, 22, wo es = *δεκτὸς τῷ θεῷ.* Dies entspricht dem Gebrauch von *εὐδοκεῖν τινὶ, ἔν τινι*, Nr. 2, wo es sich um ein vorhandenes Objekt handelt, = Freude, Wohlgefallen, Sir. 1, 27; 32, 5; 39, 8. Wie aber *εὐδοκεῖν*, wo es sich um einen Entschluß handelt, die Willigkeit und Freiheit desselben betont (Sir. 32, 20: *θεραπεύων ἐν εὐδοκίᾳ δεχθήσεται καὶ ἡ δέησις αὐτοῦ ἕως νεφελῶν συνάψει*) und zugleich den Inhalt des-

selben als gut bezeichnet, so bezeichnet *εὐδοκία* **b)** den freien guten Willen (Willigkeit und Belieben), dessen Inhalt etwas Gutes ist, Wohlwollen, Gnadenwille. So entspricht es רָצוֹן, welches sonst durch *θέλημα, θέλησις* und noch häufiger durch *δεκτός* wiedergegeben wird, Ps. 89, 18; 106, 4; 51, 20: *ἀγάθυνον, κύριε, ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου τὴν Σιών* (vgl. *θέλημα* Ps. 30, 6. 8), und steht in dieser Bedeutung parallel *εὐλογία*, Segen, Ps. 5, 15: *εὐλογήσεις δίκαιον, κύριε, ὡς ὅπλῳ εὐδοκίας ἐστεφάνωσας ἡμᾶς*, vgl. Deut. 33, 23. Ps. 105, 16: *ἐμπιπλᾷς πᾶν ζῶον εὐδοκίας*. Vgl. רָצוֹן = *ἔλεος* Jes. 60, 10, = *χάρις* Prov. 11, 27. Daher Theodoret: *ἡ ἐπ' εὐεργεσίᾳ βούλησις*. — Von Gottes Gnadenwillen Mtth. 11, 26. Luc. 10, 21: *οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου*. Eph. 1, 9: *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ*. Phil. 2, 13 (vgl. *ὑπέρ* Röm. 15, 8). Eph. 1, 5 dient es zur näheren Charakteristik des *θέλημα*: *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. Luc. 2, 14: *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* entspricht dem *εὐδοκεῖν ἐν*. Liest man mit Lchm. Tdf. *ἐν ἀ. εὐδοκίας*, so würde doch *εὐδοκία* in derselben Bedeutung zu fassen und der Genet. wie *τέκνα ὀργῆς, υἱοὶ τῆς βασιλείας* u. s. w. zu erklären sein, vgl. *ἀνὴρ ἐλέους* Sir. 44, 10, wenn dies nicht Übersetzung des hebr. צְדָקָה ist. Aber gerade das *ἐν ἀνθρ.* ist gegen diese Verbindung, da zur Einschränkung oder näheren Bestimmung der Dativ genügte. Die Präposition ist nur zu erklären, wenn sie durch *εὐδ.* veranlaßt ist, und dann ist auch nur die Lesart *εὐδοκία* richtig. Vom „guten Willen“ in sittlicher Hinsicht kommt *εὐδοκία* nie vor; auch 2 Thess. 1, 11 nicht. Wenn dort *πᾶσα εὐδοκία ἀγαθωσύνης* neben *ἔργον πίστεως* genannt ist, so kann allerdings *εὐδοκία ἀγαθωσύνης* nicht Wohlgefallen am Guten (de Wette) sein, wodurch die Symmetrie des Ausdrucks aufgehoben würde, sondern *εὐδοκία* muß als Subj.-Genet. eine Äußerung der *ἀγαθωσύνη* wie *ἔργον* ein Produkt der *πίστις* sein; *εὐδοκία ἀγαθωσύνης* ist ein Ausdruck wie *εὐδοκία ἐπιθυμίας* Sir. 18, 31; *εὐδοκία ἀσεβῶν* Sir. 9, 12, also = was der *ἀγαθωσύνη*, der Güte, der Richtung auf das Gute fällt. Ebenso wenig bezeichnet Phil. 1, 15 *εὐδοκία* den sittlichen guten Willen, sondern gegenüber *διὰ φθόνον καὶ ἔριν* ist *δι' εὐδοκίαν τὸν Χν κηρύσσειν* = wohlwollend, vgl. V. 16. 17. Schwieriger ist die Frage, wie *εὐδοκία* Röm. 10, 1 zu verstehen sei: *ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν κτλ.* Man sagt, Wunsch könne es nicht heißen, weil *εὐδοκεῖν* nicht in der Bedeutung von *ἐπιθυμεῖν* vorkomme, und gegen die Bedeutung Wohlgefallen spreche sowohl das daneben stehende *δέησις*, als das wegen fehlenden Artikels auf beide Ausdrücke zu beziehende *πρὸς τὸν θεόν*. Abgesehen aber davon, daß einige Handschriften den Artikel wiederholen, kann *ἡ δέησις πρὸς τὸν θεόν* ebenso gut für sich allein bestehen, wie z. B. *ἡ πίστις ὑμῶν ἐν Χῷ Ιυ* Col. 1, 4, vgl. *δέησις* 2 Cor. 9, 14. Phil. 1, 4, und es wäre kein übler Sinn: „Was meinem Herzen wohlgefällt (Sir. 9, 12), und um was ich Gott für Israel bitte“, vgl. *εὐδ. ἐπιθυμίας* Sir. 18, 31; aber es ist auch möglich, daß der Apostel *εὐδοκία* zur Bezeichnung seines auf Israels Heil gerichteten Wohlwollens gebraucht, analog wie es von dem Gnadenwillen Gottes steht. Indes eine gewisse Geschraubtheit läßt sich dieser letzteren Erklärung von *εὐδοκία* an dieser Stelle nicht absprechen, zumal *εὐδοκία* Wohlwollen neben *δέησις* sich weit seltsamer ausnimmt, als „Wohlgefallen“, = was mein Herz erwählt. Die Bedeutung Wunsch läßt sich freilich keinenfalls, auch nicht durch den Gebrauch von *εὐδοκεῖν* 2 Cor. 5, 8. 1 Thess. 2, 8 rechtfertigen, wo *εὐδοκεῖν* ebenso eine Willigkeit bezeichnet wie Röm. 15, 26. 27, vgl. 1 Mcc. 6, 23; 14, 46. 47.

Δόκιμος, *ον*, annehmbar, d. h. tüchtig zur Anerkennung, nicht sowohl was angenommen werden kann, sondern was allgemein angenommen wird (vgl. acht-

bar, sichtbar, wunderbar), **anerkannt**, vgl. Krüger § 41, 11. 16; als term. techn. gebraucht von gültiger, vollgültiger, echter, gangbarer (Gen. 23, 16 f. u.) Münze vgl. Plut. adv. Kolot. 22 (1126, D): *ἐν περὶ τὸν Παρμενίδου λόγον ὥσπερ χρυσὸν ἀκήρατον καὶ δόκιμον πάρεσχε.* Cur Pythia etc. 24 (406, B): *ἀμοιβῇ γὰρ ἔοικε νομίσματος ἡ τοῦ λόγου χρεία, καὶ δόκιμον μὲν αὐτοῦ τὸ σύνηθές ἐστι καὶ γνώριμον, ἄλλην ἐν ἄλλοις χρόνοις ἰσχὺν λαμβάνοντες.* Jedoch daneben so häufig von Personen, daß es nicht von der Münze übertragen sein kann, sondern daß die Bezeichnung der Münze als *δ.* nur als eine besondere Anwendung des Wortes betrachtet werden kann, wie z. B. *δοκιμαστής* den Münzwardein bezeichnet (Plat. de virt. 378, D: *περὶ τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον εἰσιν ἡμῖν δοκιμασταί*), der Sprachgebrauch aber von *δοκιμάζειν* ein anderer ist. Die Notiz bei Moeris ed. Pierson, p. 54: *ἀργυρογνώμονες ἀττικῶς, δοκιμασταὶ ἑλληνικῶς* führt vielmehr darauf, die Verwendung von *δόκιμος* zur Bezeichnung echter, vollgültiger Münze erst als die abgeleitete und spätere anzusehen. Als Epith. von Personen bezeichnet *δόκιμος* die **allgemeine Anerkennung**, in der sie stehen, also **anerkannt, angesehen**, wofür Plato gewöhnlich *εὐδόκιμος* gebraucht. Hrdt. 2, 162, 2; 3, 135, 1; 7, 118: *τῶν ἀστῶν ἀνὴρ δόκιμος ὁμοῖα τῷ μάλιστα.* 3, 143: *ἐὼν ἐν τοῖσι ἀστοῖσι δόκιμος.* 7, 117: *δόκιμον ἐόντα παρὰ Ξέρξῃ* u. ö. Xen. Ages. 1, 24. Hell. 3, 4, 15: *ὅστις παρέχοιτο ἵππον καὶ ὅπλα καὶ ἄνδρα δόκιμον . . . ἔξεσται αὐτῷ μὴ στρατεύεσθαι.* Cyr. 1, 6, 7: *ὅπως ἂν αὐτός τε καλὸς κἀγαθὸς* ***δοκίμως*** *γένοιτο.* So auch bei Plato. Plut. Romul. 28, 1: *ἄνδρα τῶν πατρικίων γένει πρῶτον ἤθει δὲ δοκιμώτατον*, öfter bei demselben verbunden mit *κράτιστος, ἄριστος, μέγιστος*, z. B. de exilio 14 (605, B): *καὶ γὰρ νῦν οἱ δοκιμώτατοι καὶ κράτιστοι ζῶσιν ἐπὶ ξένης.* Auch Aristot. Pol. 3, 4: *πολίτου δοκίμου ἡ ἀρετὴ τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς* ist nicht erforderlich, die Bedeutung probus anzunehmen, vgl. de mundo 6: *ἔξω δὲ τούτων ἄνδρες οἱ πρῶτοι καὶ δοκιμώτατοι διεκεκόσμηντο.*

Während Philo das Wort in der Bedeutung angesehen, anerkannt gebraucht, De opif. m. I, 30, 19: *τιμᾶται δὲ καὶ παρὰ τοῖς δοκιμωτάτοις τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων.* De Jos. II, 69, 49, seltener = echt, z. B. (Ps.) Phil. de mundo II, 605, 3: *Μωυσῆς εἶπεν αὐτὴν* (sc. *τὴν λογικὴν ψυχὴν*) *τοῦ θείου καὶ ἀοράτου θεοῦ εἰκόνα δόκιμον εἶναι νομίσας ἧς εἴωθε τυπωθὲν σφραγῖδα θεοῦ*, (wofür Mang. restituiert: *θείου καὶ ἀκηράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα, σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ*), steht es bei den LXX nur im Anschluß an den Gebrauch von der Münze Gen. 23, 16: *ἀργύριον δόκιμον* = עֹבֵר, gangbar, wofür 2 Kön. 12, 4: *ἀργύριον συντιμήσεως.* Sach. 11, 13 = יְקָר. 2 Chron. 9, 17: *χρυσίον δ.* = טָהוֹר. 1 Kön. 10, 18 = מוּפָז. 1 Chron. 28, 18; 29, 4 = מְזֻקָּק geläutert, vgl. Symm. Ps. 18, 33: *ῥῆσις τοῦ κυρίου δόκιμος*, LXX: *τὰ λόγια κυρίου πεπυρωμένα.* Diese letztere Stelle zeigt, daß *δόκιμος* offenbar von der Bedeutung anerkannt und also echt in naheliegendem Anschluß an den Gebrauch von *δοκιμάζειν* synon. *πυροῦν* (s. unter *δοκιμάζω*) die Bedeutung **bewährt** aufgenommen, was um so leichter geschehen konnte, als das von *δοκιμάζειν, δοκιμεῖν* abgeleitete *δοκιμή* die Bedeutung Bewährung, Bewährtheit hat; für die Thatsache dieses Übergangs vgl. *δοκίμιον* = *δοκιμεῖον.*

Daraus erklärt sich der neutestamentliche, speziell **paulinische** Gebrauch des Wortes. **a)** Gemäß dem sonstigen Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. = **anerkannt, angesehen** steht es 2 Cor. 13, 7: *οὐχ ἵνα ἡμεῖς δόκιμοι φανῶμεν.* Röm. 14, 18: *εὐάρεστος τῷ θεῷ, δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις.* Zur Sache vgl. Prov. 16, 1. Der Dat. statt *ἐν* oder *παρά* (s. o.) erklärt sich aus dem Parallelismus mit *εὐάρ. τῷ θεῷ.* In der

Prof.-Gräc. findet er sich einmal Pind. Nem. 3, 10: *ἄρχε δ' οὐρανοῦ πολυνεφέλα κρέοντι θύγατερ δόκιμον ὕμνον.* Dagegen 2 Tim. 2, 15: *σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ θεῷ* ist der Dat. nicht mit *δόκ.* sondern mit *παραστ.* zu verbinden, und *δόκιμος* steht hier absolut = **b)** anerkannt, bewährt, wie an den übrigen Stellen. Der Übergang der Bedeutungen ineinander liegt klar vor in Röm. 16, 10: *ἀσπάσασθε Ἀπελλῆν τὸν δόκιμον ἐν Χῳ*, dessen Christenstand allgemeine Anerkennung gefunden, der sich also als Christ in seiner Gemeinschaft mit Christo bewährt hat. Jac. 1, 12: *μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον κτλ.*, wo der Anschluß an die Bedeutung von *δοκιμάζειν* synon. *πειράζειν*, auf der Hand liegt, nur daß selbstverständlich nicht an eine Ableitung von *δοκιμάζειν*, sondern nur an einen Übergang der einen Bedeutung in die andere zu denken ist. Daß es sich auch hier noch um die Anerkennung handelt, ergiebt das *λήψεται κτλ.*; vgl. auch 2 Cor. 10, 18: *οὐ γὰρ ὁ ἑαυτὸν συνιστάμενος, ἐκεῖνός ἐστι δόκιμος, ἀλλὰ ὃν ὁ κύριος συνίστησιν.* 1 Cor. 11, 19: *δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν* ist es offenbar s. v. a. echt. Vgl. *ἀδόκιμος* 2 Cor. 13, 5.

Ἀδόκιμος, ον, was nicht gilt, keine Anerkennung findet, also was verwerflich oder eigentlich was verworfen ist. Es wird ebenso wie *δόκιμος* von Münzen u. Edelmetallen gebraucht, vgl. gegenüber *ἔντιμος* Plat. Legg. 5, 742, A: *τὸ νόμισμα κτητέον αὐτοῖς μὲν ἔντιμον, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀνθρώποις ἀδόκιμον.* Plut. de amicor. mult. 3 (94, D): *ὥσπερ νομισμάτων ἀδοκίμων ἐλεγχομένων.* Nicht die Unechtheit, sondern die Ungültigkeit ist die zu Grunde liegende Vorstellung, „unecht“ erst eine abgeleitete Bedeutung; vgl. Pol. 3, 45, 4: *ἧς* (sc. *τοῦ διαφόρου ἐντιμήσεως*) *εἰς τέλος ἀδοκίμου παρ' αὐτοῖς ὑπαρχούσης*, quum apud illos omnis pecuniae autoritas esset ademta. Auch findet es sich von hier aus auf Menschen übertragen, Plut. de pueror. educ. 7 (4, C): *οἵτινες πρὶν δοκιμάσαι τοὺς μέλλοντας διδάσκειν . . . ἀνθρώποις ἀδοκίμοις καὶ παρασήμοις ἐγχειρίζουσι τοὺς παῖδας.* Indes ist der sonstige Gebrauch des Wortes ebenso wenig wie bei *δόκιμος* stets als eine Übertragung dieser Bedeutung anzusehen. Es bezeichnet ganz allgemein was keine Anerkennung findet oder verdient, je nach dem Zusammenhang z. B. unberühmt, Hrdn. 7, 7, 5: *ἐπιλεχθέντων ἀνδρῶν ἔκ τε τῆς συγκλήτου αὐτῆς καὶ τοῦ ἱππικοῦ τάγματος οὐκ ἀδοκίμων*, oder = verwerflich, Pol. 6, 25, 8: *ἀδοκίμου τῆς χρείας οὔσης ταχέως μετέλαβον τὴν Ἑλληνικὴν κατασκευὴν τῶν ὅπλων.* Plut. de primo frig. 17 (952, D): *ἀδόκιμόν τινα παντελῶς τοῦτον καὶ ἄτοπον ἀπορρίψας τὸν λόγον.* Ps. Dem. 25, 36; z. B. auch von unglaubwürdiger Darstellung solcher Schriftsteller, die ihren Vorteil verfolgen Pol. 16, 14, 9: *ἀδοκίμους ποιοῦσι τὰ αὐτῶν συντάξεις.* Cf. Jos. c. Ap. 2, 33, 1: *ἀδόκιμοι σοφισταί.* Xen. Rep. Lac. 3, 3 ist es s. v. a. ehrlos, ohne Achtung: *ὡς μὴ ἀποδειλιάσαντες ἀδόκιμοι παντάπασιν ἐν τῇ πόλει γένοιντο.*

In der biblischen Gräc. findet sich dieses auch in der Prof.-Gräc. nicht sehr häufig gebrauchte Wort (z. B. nur einmal bei Xen., gar nicht bei Hrdt., Aristot. u. a.) nur selten, bei den LXX nur zweimal = סִיג in der Bedeutung unecht, *ἀργύριον ἀδ.* Prov. 25, 4. Jes. 1, 22, wo V. 25 *ὀστράκινον.* Im N. T. außer Hebr. 6, 8 nur einige Male in den paulin. Schriften und zwar **a)** = verwerflich, Röm. 1, 28: *καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν*, vgl. oben Polyb. 6, 25, 8. Es bedarf nicht der gezwungenen Erklärung Wetsteins: Deus tradidit eos in mentem improbam, plumbeam, inidoneam quae id quod mentis est ageret; der Nichtachtung bzw. Verwerfung Gottes entspricht als

Strafe die Verwerflichkeit bzw. die der allgemeinen Verurteilung unterliegende Verworfenheit des eigenen *νοῦς*, vgl. *διεφθαρμένοι, κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν* 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8, sowie Lycurg. adv. Leocr. 213 bei Lamb. Bos, exercitt. philol, und nach ihm bei Tholuck z. d. St. Ebenso 1 Cor. 9, 27: *μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.* **b)** was sich nicht bewährt, unecht, in demselben Übergang der Bedeutung wie *δόκιμος*. So 2 Cor. 13, 5: *ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε· ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Χς Ις ἐν ὑμῖν; εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε*, vgl. V. 6—8, s. Blaß, Gramm. S. 211, sowie unter *δοκιμάζειν*, a. Ebenso 2 Tim. 3, 8: *ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν* = unecht; Tit. 1, 16: *βδελυκτοὶ ὄντες καὶ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι.* Die Bedeutung untauglich, untüchtig ist nirgend zu belegen, auch nicht mit Polyb. 6, 25, 8: *ἀδοκίμου τῆς χρείας οὔσης*, was nicht = *ἀδόκιμος πρὸς χρείαν*. Darum wird sie auch weder hier noch Hebr. 6, 8: *γῆ ... ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς* zuzulassen sein. *Ἀδ.* ist, was die Probe nicht besteht (bzw. sich als Schein herausstellt, unecht), was sich nicht bewährt und darum der Zurückweisung, Verwerfung (Hebr. 6, 8) verfällt.

Δοκιμάζω, erproben, untersuchen, prüfen behufs der Anerkennung (eigentlich anerkannt machen), Hesych.: *δοκιμάσας· κρίνας, ἐξετάσας.* Der Zweck — die Anerkennung — unterscheidet es von *πειράζω*, w. s. Xen. Oecon. 9, 15: *ἐκέλευον ... ἐξετάζειν τὰ σκεύη, ὥσπερ ὁ φρούραρχος τὰς φυλακὰς ἐξετάζει, καὶ δοκιμάζειν, εἰ καλῶς ἕκαστον ἔχει, ὥσπερ ἡ βουλὴ ἵππους καὶ ἱππέας δοκιμάζει, καὶ ἐπαινεῖν δὲ καὶ τιμᾶν τὸ ἄξιον καὶ λοιδορεῖν κτλ.* Daher sich an die Bedeutung prüfen (Xen. Mem. 1, 4, 1; 4, 8, 11) auch die Bedeutung durch Untersuchung bewähren anschließt, als bewährt darthun, beweisen, den Beweis führen, Xen. Oecon. 6, 8: *ἐδοκιμάσαμεν ἀνδρὶ καλῷ τε κἀγαθῷ ἐργασίαν εἶναι κρατίστην γεωργίαν*, anerkennen, Xen. Mem. 1, 2, 4, vgl. das Part. Perf. Pass. *δεδοξασμένος* geprüft = anerkannt. Im attischen Sprachgebrauch ist es insbesondere term. techn. für die Qualifikationsprüfung der zu einem Staatsamt Erwählten in Beziehung auf die gesetzlichen Erfordernisse der Geburt u. s. w., daher das Part. Perf. Pass. bei Xen. Plat. Dem. u. a. = zu einem öffentlichen Amte erwählt; Plat. Legg. 6, 765, C: *οὓς ἂν καὶ ψῆφος ἡ τῶν δοκιμαζόντων δοκιμάσῃ· ἐὰν δέ τις ἀποδοκιμασθῇ κτλ.*, sowie auch von der Aufnahme der Epheben unter die mündigen Männer nach Prüfung ihrer Ansprüche auf das Bürgerrecht, Pass. = für mündig erklärt werden. Die Grundvorstellung ist die eines auf Anerkennung gerichteten Handelns, daher syn. *ἀποδέχεσθαι*. Plut. Mor. 18, B: *μήτε ἀποδέχεσθαι τὸ θαυμαζόμενον ὡς ἀληθές, μήτε δοκιμάζειν ὡς καλόν.* Daher auch z. B. bei Plut. gegenüber *κολάζειν*, wie Sap. 11, 11 gegenüber *δικάζειν*. Hieraus erklärt sich das Verhältnis von *δοκιμάζειν* in der bibl. Gräc. zu dem dort syn. *πειράζειν*, welches unter *πειράζειν* besprochen ist.

Es entspricht bei den LXX בחן, welches daneben auch durch *ἐτάζω, ἐξετάζω, διακρίνω* wiedergegeben wird; vereinzelt auch = חקר Ps. 139, 1. 23, das Perf. Pass. = חבר Niph. Prov. 8, 10. צרף Richt. 7, 4. Prov. 17, 3. יקר Sach. 11, 13. Die Bedeutung prüfen ist die vorwiegende, allerdings meist mit Rücksicht auf ein positives Ergebnis, z. B. Ps. 17, 3; 26, 2. Jer. 11, 20; 12, 3; 20, 12. Prov. 27, 31. Ps. 139, 1. 21; jedoch auch mit negativen Erfolg Ps. 80, 6, vgl. 95, 6, bzw. wo das Ergebnis verschieden ist, Jer. 17, 10: *ἐγὼ κύριος ἐτάζων καρδίας καὶ δοκιμάζων νεφρούς, τοῦ δοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ.* Hiob 34, 3: *οὖς λόγους δοκιμάζει καὶ λάρυγξ γεύεται βρῶσιν*, cf. Plat. Tim. 65, C: *δοκιμεῖον τῆς γλώσσης.* Longin. 32, 5: *γλῶσσα γεύσεως δοκίμιον.* Öfter ist es mit dem Obj. *χρυσίον, ἀργύ-*

ριον verbunden, was in der Prof.=Gräc. seltener der Fall ist, obwohl *δοκιμαστής* den Münzwardein bezeichnet, vgl. Aristot. hist. an. 1, 6: *τὰ νομίσματα πρὸς τὸ αὐτοῖς ἕκαστοι γνωριμώτατον δοκιμάζουσιν.* Jer. 9, 7. Sach. 13, 9. Pſ. 68, 31. Prov. 17, 3. In der Regel von der göttlichen Prüfung der Menschen, jedoch durchaus nicht stets durch Leiden. Die Bedeutung anerkennen hat es bei den LXX auch im Paſſ. nirgend außer etwa Prov. 8, 10: *χρυσίον δεδοκιμασμένον* = geläutert; vgl. Sach. 11, 13. Prov. 17, 3. Dagegen steht es in den Apokr. in diesem letzteren Sinne = billigen 2 Mcc. 1, 34; 4, 3. Sir. 31, 10; 42, 9. Sonst ist der Sprachgebrauch der Apokr. von dem der LXX nicht verschieden auch bezüglich des Gebrauchs von der göttlichen Prüfung, nur daß der Gedanke an Leiden dabei vorwiegt, Sir. 2, 5: *ἐν πυρὶ δοκιμάζεται χρυσὸς καὶ ἄνθρωποι δεκτοὶ ἐν καμίνῳ ταπεινώσεως.* Sir. 31, 26; 27, 6. Sap. 3, 5. 6; 11, 11. Von der Versuchung Gottes durch die Menschen, wie Pſ. 95, 6 steht es Sap. 1, 4. — Für die Anerkennung als Zweck der Prüfung vgl. Sap. 3, 6: *ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτοὺς καὶ ὡς ὁλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτούς.*

Der Gebrauch des Wortes im N. T., in welchem sich das Wort hauptsächlich in den paulinischen Schriften findet, entspricht weit mehr dem der Prof.=Gräc. als dem der LXX. **a)** = prüfen Luc. 12, 56. 1 Cor. 11, 28: *ἑαυτοὺς δοκιμάζετε.* 2 Cor. 13, 5. Gal. 6, 4. Phil. 1, 10: *τὰ διαφέροντα.* Röm. 2, 18. Eph. 5, 10: *τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ.* Röm. 12, 2. 1 Theſſ. 5, 21: *πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε,* cf. Plut. Mor. 18, B, s. oben. 1 Joh. 4, 1: *τὰ πνεύματα.* Von der Prüfung für das Diakonat, entsprechend dem attischen Sprachgebrauch 1 Tim. 3, 10: *οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες.* Danach erklärt sich auch die Ausdrucksweise 2 Cor. 13, 5: *ἑαυτοὺς πειράζετε — ἑαυτοὺς δοκιμάζετε· ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε, ὅτι Χς Ις ἐν ὑμῖν; εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε.* 2 Cor. 8, 8: *γνήσιον δοκιμάζων·* — auf die Probe stellen, Luc. 14, 19 behufs Abschluß des Kaufes. (Hebr. 3, 9 aus Pſ. 95, 9 s. u. *δοκιμασία*). Von göttlicher Prüfung nur 1 Theſſ. 2, 4: *τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας* (vgl. daselbst das Paſſ. unter b). **b)** = (durch Prüfung) anerkennen 2 Cor. 8, 22: *ὃν ἐδοκίμασεν ἐν πολλοῖς πολλάκις σπουδαῖον ὄντα.* Röm. 14, 22; *ἐν ᾧ δοκιμάζει,* wo die Verbindung mit *ἐν* der Bedeutung erwählen (s. *θέλειν, εὐδοκεῖν*) entspricht, s. unten. Röm. 1, 28: *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει.* = bewähren 1 Petr. 1, 7: *χρυσίον δεδοκιμασμένον.* 1 Cor. 3, 13: *ὁποῖόν ἐστι τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει.* Dann analog dem Gebrauch in der attischen Gräc. = erwählen (vgl. oben 1 Tim. 3, 10), 1 Cor. 16, 3: *οὓς ἐὰν δοκιμάσητε.* 1 Theſſ. 2, 4: *δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.*

Δοκιμασία, ας, ἡ, Prüfung, Untersuchung, besonders behufs Übertragung eines Staatsamtes, s. *δοκιμάζω.* Plat., Plut. u. a. Nicht bei den LXX; Apokr. nur Sir. 6, 21. Im N. T. nur Hebr. 3, 9: *ἐπείρασάν με ἐν δοκιμασίᾳ* statt des *ἐπείρασαν . . . ἐδοκίμασαν* (Rec. *ἐδοκ. με*) in Pſ. 95, 9, offenbar nicht bloß zur Vereinfachung des Ausdrucks, sondern um den Begriff der *δοκιμασία* genauer zu bestimmen und der Abschwächung des *ἐπείρ.* durch das asyndetisch parallel gesetzte *ἐδοκ.* vorzubeugen: „indem sie eine Probe machten, wendeten sie sich feindlich gegen mich", nämlich um einen Grund zu haben für ihren Abfall, suchten sie Gott als unglaubwürdig u. s. w. darzuthun.

Ἀποδοκιμάζω, infolge der Prüfung verwerfen, entsprechend dem attischen Gebrauch von *δοκιμάζειν* von der Qualifikationsprüfung der zu einem Amt Erwählten;

s. Plat. Legg. 6, 765, C unter δοκιμάζω. Lys. 13, 10: εἵλεσθε ἐκεῖνον πρεσβευτὴν αὐτοκράτορα ὃν τῷ προτέρῳ ἔτει στρατηγὸν χειροτονηθέντα ἀπεδοκιμάσατε οὐ νομίζοντες εὔνουν εἶναι τῷ πλήθει τῷ ὑμετέρῳ. — Der Nachdruck ruht in dem Gegensatze der anderweitigen Erwählung des Objekts. Später auch = aus einem Amte, einer Stellung stoßen, auch überhaupt = verwerfen, mißbilligen, abweisen. LXX = מָאַס neben ἐξουδενοῦν, ἀπωθεῖν, Ps. 118, 22. Jer. 6, 30; 14, 19: μὴ ἀποδοκιμάζων ἀπεδοκίμασας τὸν Ἰούδαν καὶ ἀπὸ Σιὼν ἀπέστη ἡ ψυχή σου; 31, 37; 7, 29 parallel ἀπωθέω Sap. 19, 4. — Jer. 8, 9: τὸν νόμον κυρίου = abweisen, cf. Xen. Mem. 4, 4, 14: νόμους πολλάκις αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται. Sir. 20, 20. Im N. T. Mtth. 21, 42. Marc. 12, 10. Luc. 20, 17. 1 Petr. 2, 7 aus Ps. 118, 22. 1 Petr. 2, 4 mit Bezug darauf. Außerdem noch Marc. 8, 31. Luc. 9, 22; 17, 25 von der Verwerfung Christi, und Hebr. 12, 17 von der Abweisung Esaus.

Δοκιμή, ἡ (von δοκιμάζειν), die Bewährung, in der Prof.-Gräc. nur einmal nachgewiesen bei Dioscor., einem Mediziner um die Mitte des 1. Jahrh.; sonst nur in der neutest. u. kirchl. Gräc. Der Ableitung gemäß kann nur zwischen akt. u. pass. (nicht, wie ich früher angenommen, zwischen präs. u. perf.) Bedeutung unterschieden werden, also = Erprobung und Bewährung. Es findet sich **a)** in aktiver Bedeutung 2 Cor. 8, 2: ἐν πολλῇ δοκιμῇ θλίψεως ἡ περισσεία τῆς χαρᾶς κτλ. Ebenso noch Georg. Sync. p. 27, D: πρὸς δοκιμὴν τῆς ἑκάστου πρὸς τὸν θεὸν προαιρέσεως. Man darf nur nicht bei der Bedeutung Erprobung stehen bleiben. Bei Identität des Subj. u. Obj. heißt es Bewährung. **b)** passivisch Bewährung, Bewährtheit. So Röm. 5, 4: ἡ δὲ ὑπομονὴ κατεργάζεται δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα. 2 Cor. 2, 9: ἵνα γνῶ τὴν δοκιμὴν ὑμῶν, εἰ κτλ. 13, 3: δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χ̅υ̅, ὃς ... δυνατεῖ ἐν ὑμῖν. Ebenso 2 Cor. 9, 13; 8, 2.

Δοκίμιον, τὸ (von δοκιμή), spätere Form für δοκιμεῖον, bei Plut., Dion. Hal., Hrdn. (bei Plat. Tim. 65, C gewöhnliche Lesart statt δοκιμεῖον), = Prüfungsmittel, Dion. Hal. Ars rhet. 11, 1: δεῖ δὲ ὥσπερ κανόνα καὶ σταθμήν τινα καὶ δοκίμιον ὡρισμένον πρὸς ὅ τις ἀποβλέπων δυνήσεται τὴν κρίσιν ποιεῖσθαι. Plut. Apophth. Lac. 15 (230, A): ἠρώτησεν εἰ δοκίμιον ἔχει, τινὶ τρόπῳ πειράζεται ὁ πολύφιλος ... ἀτυχίᾳ εἶπεν. So dann Jac. 1, 3: τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως — als welches die mancherlei πειρασμοί V. 2 angesehen sein wollen — κατεργάζεται ὑπομονήν. Vgl. Hrdn. 2, 10, 12: δοκίμιον δὲ στρατιωτῶν κάματος καὶ οὐ τρυφή. Prov. 27, 21: δοκίμιον (מַצְרֵף) ἀργυρίῳ καὶ χρυσῷ πύρωσις, ἀνὴρ δὲ δοκιμάζεται διὰ στόματος ἐγκωμιαζόντων αὐτόν. Cf. Longin. 32, 5: γλῶσσα γεύσεως δοκίμιον. Dagegen ist 1 Petr. 1, 7: τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου κτλ. der Gedanke, daß das Prüfungsmittel des Goldes nicht bloß der Prüfstein oder das Feuer an und für sich ist, sondern auch die von dem Metall auf dem Prüfstein zurückgelassene Spur, der Fluß des geschmolzenen Goldes u. s. w. doch zu geschraubt, um für richtig gehalten werden zu können. Es ist deshalb Hofmann Recht zu geben, welcher in δοκίμιον das Neutrum eines Adjektives wie in Ps. 12, 6 sieht, = durch Läuterung hindurch gegangen, schlackenfrei, τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως = die Thatsache, daß euer Glaube durch Läuterungen hindurch gegangen, daß er erprobt und echt erfunden ist, wie τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ Hebr. 6, 17, τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ Röm. 1, 19. τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ 2, 4. τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου 8, 3. 2 Cor. 8, 8: τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον. Daß auch Ps. 12, 6 δοκίμιον als Neutrum eines Adjektivs gefaßt ist, ergiebt

dort die Koordination dreier Adjektive; es steht zwischen *πεπυρωμένον* u. *κεκαθαρισμένον*, wo die Zwischenordnung eines Substantivs als Prädikat zu *ἀργύριον* doch sehr auffallend wäre. Die Fassung als Adjektiv erklärt dann auch den folgenden Dativ: *δοκίμιον τῇ γῇ* = bewährt für das Land, wie auch Deißmann übersetzt. Man muß dann freilich absehen von der überhaupt vergeblichen Mühe, den hebr. Text hiernach zu erklären, wie Hofmann thut, der בַּעֲלִיל für eine Nominalform von בעל erklärt: „Vornehmstes, was die Erde hat.“ Daraus ist die Übersetzung der LXX schwerlich hervorgegangen, sondern sie haben in בַּעֲלִיל לָאָרֶץ das עֲלִיל als „Schmelzofen“ gefaßt, aus dem das Silber geläutert herausfließt. So nun auch Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 86 ff., welcher das Adjektivum *δοκίμιον* in den Faijumer Urkunden des Erzherzogs Rainer als Epitheton zu *χρυσός* im Sinne von *δόκιμος* nachweist, wozu sich *δοκίμιος* verhält wie *ἐλευθέριος* zu *ἐλεύθερος*, *καθάριος* zu *καθαρός*. So würde es dann auch 1 Chron. 29, 4 in der Lesart des Vaticanus *(ἀργυρίου δοκιμίου* statt *δοκίμου)* zu fassen sein, und ebenso in der Lesart des Alex. Sach. 11, 13: *σκέψομαι εἰ δοκιμόν ἐστιν ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθη* (statt *δόκιμον*). Auch Tholuck (Beiträge zur Spracherklärung des N. T. 1832, S. 45) nimmt das Wort „als das Neutrum eines Adjektivs *δοκίμιος*, einer abgeleiteten Form von *δόκιμος*“, nur daß er dann *δοκίμιον* regelmäßig als solches Adjektiv faßt und demselben die Bedeutung Prüfungsmittel zuschreibt, während *δοκίμιον* in dieser Bedeutung Substantiv ist, deshalb auch von Deißmann lieber *δοκιμῖον* geschrieben wird.

Δοκίμιος, *α*, *ον*, erprobt, bewährt, echt, Jac. 1, 3. 1 Petr. 1, 7. S. unter *δοκίμιον*.

Δοῦλος, *ου*, *ὁ*, Knecht, gegenüber *ἐλεύθερος* 1 Cor. 12, 13. Gal. 3, 20. Col. 3, 11. Apok. 6, 15; 13, 16; 19, 18. Korrelat gewöhnlich *δεσπότης*, wie Tit. 2, 9; im N. T. jedoch häufiger *κύριος* Luc. 12, 46. Joh. 15, 20 u. ö. *Δοῦλος* ist der Sklave bzw. Leibeigene, dessen Wille und Vermögen völlig einem anderen zur Verfügung steht, Xen. Cyr. 8, 1, 4: *οἱ μὲν δοῦλοι ἄκοντες τοῖς δεσπόταις ὑπηρετοῦσι.* Vgl. Luc. 17, 7—10. Gal. 4, 1—3. Joh. 15, 15. 1 Tim. 6, 1. Das Moment der Willenlosigkeit unterscheidet es von den Synon. *διάκονος* (w. s.), *οἰκέτης*, *θεράπων*. LXX = עֶבֶד, welches daneben auch noch durch *παῖς*, je einmal durch *οἰκέτης* u. *ὑπηρέτης*, nie durch *διάκονος* oder *θεράπων* wiedergegeben wird (nur Gen. 45, 16 = *θεραπεία*). Prov. 9, 3 = נַעֲרָה, sowie einige Male = 1 Kön. 8, 34; 16, 2. Ps. 78, 71; 80, 4; 135, 12 = עַם von Israel als dem Volke Gottes. Nahe liegt die Übertragung auf sittliche Verhältnisse, z. B. *δ. τῆς ἁμαρτίας* Joh. 8, 34. Röm. 6, 17. 20, vgl. *δουλοῦσθαι τῇ δικαιοσύνῃ* Röm. 6, 18, zur Bezeichnung dessen, der seinen Willen und damit sein Handeln der Sünde gefangen gegeben hat, und von derselben dann willenlos geknechtet wird. Vgl. 2 Petr. 2, 19: *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς*, dem Verderben unterworfen; *ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται.* Röm. 6, 16: *δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε.* Cf. Ammon., p. 45: *δοῦλοι μὲν γάρ εἰσι οἱ τῶν ἡδονῶν καὶ πάντες οἱ ὑποτεταγμένοι ὑπὸ βασιλέα.*

Das normale sittliche Verhältnis des Menschen zu Gott ist das eines *δοῦλος τοῦ θεοῦ*, dessen eigener Wille gebunden ist an Gott 1 Petr. 2, 16: *ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι.* Die Gebundenheit und also eigene Willenlosigkeit, die Abhängigkeit ist das, worauf es ankommt. Es wird nun aber mit *δοῦλος θεοῦ (κυρίου, $\overline{Xυ}$)* ein Zwiefaches bezeichnet:

1) dasjenige Verhältnis der Zugehörigkeit und Willensunterwerfung, welches allen zukommt, die sich zu Gott und Christo bekennen, ihm ergeben sind; und zwar findet hier der Unterschied statt, daß **a)** wo Gott jemanden oder mehrere als seine Knechte bezeichnet, dieselben dadurch von anderen geschieden werden als Ihm zugehörig und wohlgefällig wegen ihres Verhaltens gegen ihn (für letzteres vgl. Apok. 22, 3); so z. B. Ps. 105, 6. 26 u. Jes. 65, 9, wo *δοῦλος* mit *ἐκλεκτός* verbunden erscheint. Ps. 105, 26: *ἐξαπέστειλε Μωυσῆν τὸν δοῦλον αὐτοῦ, Ἀαρὼν ὃν ἐξελέξατο αὐτόν.* Hiob 1, 8; 2, 3; 42, 8. Joel 3, 2. Act. 2, 18. Deut. 32, 36. Lev. 25, 42. Apok. 1, 1; 2, 20; 7, 3; 11, 18; 19, 2. 5; 22, 3. 6. Wo dagegen **b)** jemand sich selbst so bezeichnet, tritt bloß das Verhältnis der Ergebenheit, die Anerkennung der Hörigkeit in Unterwürfigkeit, also lediglich das Verhalten hervor, wie z. B. Ex. 4, 10. 1 Sam. 3, 9; 23, 10. 1 Cor. 7, 22 (vgl. V. 23: *μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων*). Eph. 6, 6. Col. 4, 12. Luc. 2, 29. Vgl. *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου* Luc. 1, 38. 48; *σύνδουλος* Apok. 22, 9. Dasselbe Moment ist es, welches dem Ausdruck Phil. 2, 7 — einem der gewagtesten Worte — sein Gewicht und seine Bedeutung verleiht: *μορφὴν δούλου λαβών*, gegenüber *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* V. 6. Die gottheitliche Überordnung dessen, der *ἴσα θεῷ* ist und jetzt Herr seiner Knechte ist wie Gott, wird zur vollkommensten Unterordnung, wie sie den Menschen in seiner Stellung zu Gott kennzeichnet. S. unter *ἁρπαγμός* u. *μορφή*.

2) Wird dadurch ein besonderes Dienstverhältnis bezeichnet, in welchem jemand Gott zur Verfügung steht, von ihm verwendet wird, zunächst nur eine Besonderung jenes eben besprochenen allgemeinen Verhältnisses, vgl. die betreffenden Stellen im 2. Teil des Jesaja, wo der Knecht Jhvhs (*ὁ παῖς μου*) der von ihm Erwählte ist. Auch vgl. Apok. 22, 9. So werden als *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* bezeichnet Propheten Apok. 10, 7: *ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ ὡς εὐηγγέλισε τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας*, vgl. Jer. 7, 25; 25, 4. Amos 3, 7; — Moses Apok. 15, 3, wie Nehem. 10, 29, vgl. Jos. 1, 2. Ex. 14, 31. Num. 12, 7 = *θεράπων*. Deut. 34, 5: *οἰκέτης*. Ps. 132, 10; 144, 10. Act. 16, 17; cf. Eurip. Jon. 309: *τοῦ θεοῦ καλοῦμαι δοῦλος εἰμί τε.* — (Im A. T. ist nach Moses u. Josua David der erste, der Jhvhs Knecht genannt wird in hervorragendem Sinne Ps. 18, 1; 19, 12. 14; 144, 10. 2 Sam. 7, 20. S. Delitzsch zu Ps. 18.) — Ebenso die Apostel Act. 4, 29, vgl. Tit. 1, 1. In derselben Weise bezeichnet sich Paulus selbst als *δοῦλος Ιυ Χυ* Röm. 1, 1, welches offenbar mit Bezug auf sein Amt gesagt ist, wenngleich wohl so, daß dasselbe nur eine Besonderung innerhalb des allgemeinen Hörigkeitsverhältnisses der Erlösten ist; vgl. Gal. 1, 10: *εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον Χυ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην.* Ebenso vgl. Phil. 1, 1, wo Paulus sich und Timotheus ohne weiteren Zusatz als *δοῦλοι Χυ Ιυ* bezeichnet, und 2 Tim. 2, 24, wo die Rücksicht auf das spezielle dienstliche Verhältnis (und das ensprechende Verhalten, s. 1, b) unzweifelhaft ist: *δοῦλον δὲ κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι, ἀλλὰ ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας, διδακτικὸν κτλ.* Jac. 1, 1. 2 Petr. 1, 1. Jud. 1. Apok. 1, 2. Es ist bedeutsam, daß trotz der — wenn auch immerhin seltenen Aufnahme des alttest. עֶבֶד י' in *παῖς κυρίου* zur Bezeichnung Christi (Mtth. 12, 18. Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30) sich *δοῦλος* von Christo (abgesehen von Phil. 2, 7) nirgend findet, — denn wir sind vielmehr bzw. sollen sein Christi *δοῦλοι*. — Nur einmal verwendet Paulus *δοῦλος* zur Bezeichnung seines Verhältnisses zur Gemeinde 2 Cor. 4, 5: *κηρύσσομεν Χν Ιν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ιν*; vgl. 1, 24: *οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν.* 1 Cor. 9, 19: *ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα.* Vgl. *διάκονος*.

Δούλη, ἡ, Sklavin, Dienerin, Magd, LXX = אָמָה u. שִׁפְחָה, wofür jedoch noch häufiger *παιδίσκη* (seltener *θεράπαινα* u. *οἰκέτις*) gebraucht wird. Ex. 21, 7 = עֶבֶד. Meistenteils steht *δούλη*, wo nicht an die Dienstleistung, das Dienstverhältnis, sondern an die Unterordnung gedacht wird, z. B. in der Anrede an Höhere, Ruth 2, 13; 3, 9: *ἡ δούλη σου*. 1 Sam. 1, 11. 16. 18; 8, 16; 25, 24. 27 u. a., vgl. mit Gen. 16, 1; 21, 10. Ps. 123, 3. Demgemäß steht es Luc. 1, 38: *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου*. V. 48: *ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ* im Sinne der Selbstunterwerfung, des willenlosen sich Fügens in die dunklen Wege Gottes. Act. 2, 18: *ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου . . . ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου* (aus Joel 3, 2, wo im Hebr. das Suffix fehlt) ist es im hebräischen Text vom menschlichen Dienstverhältnis gemeint, um das Außerordentliche der Geistesausgießung hervorzuheben, welcher Zug in der Übersetzung der LXX ausgelöscht wird, indem das Verhalten zu Gott an die Stelle gesetzt wird.

Σύνδουλος, ὁ, Mitknecht Mtth. 18, 28. 29. 31. 33; 24, 49. *ὁ τοῦ αὐτοῦ δεσπότου* Poll. onom. 3, 82. In der attischen Gräc. dafür häufiger *ὁμόδουλος*. — **1)** Von dem Genossen desselben Verhältnisses der Ergebenheit u. Unterwürfigkeit gegen Gott Apok. 22, 9, sowie der Zugehörigkeit (s. *δοῦλος*) Apok. 6, 14. Dann **2)** zur Bezeichnung der Teilnahme an derselben Arbeit, demselben göttlichen Auftrage Apok. 19, 10; 22, 9; verbunden mit *διάκονος* Col. 1, 7; 4, 7.

Δουλόω, zum Knechte, unterthänig machen, unterjochen Act. 7, 6. 2 Cor. 9, 19. Passiv: unterjocht, unterworfen werden; Perf.: abhängig sein. Gal. 4, 3: *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεν δεδουλωμένοι*. Sehr selten bei den LXX = עבד Hiph. Jes. 43, 23; Kal Gen. 15, 13. Es bezeichnet weniger ein dienendes Verhältnis, als vielmehr in erster Stelle das Verhältnis der Abhängigkeit, Gebundenheit an oder von jemanden (Pflichtigkeit, Hörigkeit), wie es z. B. von unterjochten Völkern u. s. w. gebraucht wird, vgl. 1 Mcc. 8, 11. So 2 Petr. 2, 19. Tit. 2, 3. Dies giebt dem Gebrauch des Wortes Röm. 6, 18. 22 sein Gewicht: *ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*. V. 22: *δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ*. Vgl. das Adj. *τὰ μέλη δοῦλα* V. 19, sowie 4 Mcc. 3, 2: *μὴ δουλωθῆναι τῇ ἐπιθυμίᾳ*. 13, 2: *τοῖς πάθεσι δουλωθέντες*. — 1 Cor. 7, 15 ist das *οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφή* schwerlich als Gegensatz zu *χωρίζεσθαι* V. 13: *μὴ ἀφιέτω* zu erklären, sondern, wie Meyer z. d. St. richtig bemerkt, von der Rechtsnotwendigkeit zu verstehen, worauf auch das *ἐν τοιούτοις* „in solchen Fällen" hinweist, vgl. V. 39.

Καταδουλόω, verstärktes *δουλόω*, = zum *δοῦλος* machen, „verknechten", unterjochen; in der Prof.-Gräc. selten im Akt. wie Hrdt. 6, 109, 2: *ἐν σοὶ νῦν ἐστὶ ἢ καταδουλῶσαι Ἀθήνας ἢ ἐλευθέρας ποιήσαντα μνημόσυνα λιπέσθαι κτλ.* Thuc. 2, 70, 2. Plut. de vit. aer. al. 3 (828, C): *τὴν αὐτάρκειαν αἰσχυνόμενοι καταδουλοῦμεν ἑαυτοὺς ὑποθήκαις κτλ.*, öfter dagegen im Pass. = geknechtet, unterjocht werden. Am häufigsten im Med. = jemanden zu seinem Knechte machen, ihn sich unterjochen; Herodt., Xen., Plat., Plut. u. a. Bei den LXX nur einmal das Akt. Jer. 15, 14: *καταδουλώσω σε κύκλῳ τοῖς ἐχθροῖς σου*. Sonst das Med. Ex. 6, 5. Ez. 29, 18 = עבד Hiph., Ex. 1, 14 = עבד Kal; Gen. 47, 21 u. Jer. 15, 14 = עבר Hiph. mit einer dem Zusammenhang nicht unangemessenen Änderung des Sinnes, als wenn עבד stünde. In den Apokr. nur im Med. 1 Mcc. 8, 10. 18. 3 Mcc. 2, 6. Im N. T. nur 2 Cor. 11, 20: *ἀνέχεσθε εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ*, u. Gal. 2, 4: *οἵτινες*

παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χ͞ῳ Ι͞υ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν, wo Rec. *καταδουλώσωνται*, Lchm. *καταδουλώσονται* lesen. Im Gedanken an 1 Cor. 7, 23; 3, 22 könnte das Med. Sinn haben. Diese Vorstellung liegt jedoch noch weiter ab, als 2 Cor. 11, 20, wo unbestritten das Akt. steht. Der Ersatz des Akt. durch das Med. erklärt sich durch das Vorherrschen desselben im Sprachgebrauch, während Paulus mit seiner Wahl das Akt. gebraucht = jemanden um seine christliche Freiheit bringen; vgl. Gal. 5, 1.

Δουλεύω, in der Lage eines Knechtes sich befinden und demgemäß handeln, also sowohl unterworfen sein, als in Unterwürfigkeit, Gebundenheit dienen, von demjenigen Handeln, welches von einem anderen dirigiert wird. Vgl. *δουλοῦσθαι* opp. *αὐτονόμος* Xen. Hell. 4, 8, 1. 2. Bei den LXX das gewöhnliche Wort für עָבַד, welches daneben auch dort, wo es nicht auf das Verhältnis, sondern auf das Verhalten, nicht auf den Dienst, sondern auf die Arbeit ankommt, durch *ἐργάζεσθαι* wiedergegeben wird, z. B. Gen. 2, 5. 15. Ex. 20, 9 u. ö., sowie dort, wo es im religiösen Sinne steht, ebenso häufig durch *λατρεύειν*. Selten = שֵׁרֵת Pi. Jes. 56, 6; = פְּלַח Dan. 7, 14. 27. **1)** Von der Lage oder dem Verhältnis: unterworfen, geknechtet sein, *τινὶ* Joh. 8, 33. Act. 7, 7. Röm. 9, 12. Absolut Gal. 4, 25: *δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς* opp. *ἐλευθέρα ἐστιν* V. 26, synon. *ὑπὸ νόμον εἶναι* V. 21. Der ähnliche Ausdruck Röm. 7, 6: *ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος* ist veranlaßt durch das bisher berücksichtigte Verhältnis zum *νόμος* und den von dem Apostel beabsichtigen Gegensatz zwischen *γράμμα* u. *πνεῦμα*. *Γράμμα* nämlich (w. s.) bezeichnet das Gesetz als fixierte, dem Menschen gegenüber in Kraft stehende, ihn unter sich zwingende, bindende und verhaftende Macht, und das *ἐλευθέρα ἐστιν ἀπὸ τοῦ νόμου* V. 4 legte den Ausdruck *δουλεύειν* nahe. Zugleich aber handelt es sich dem Apostel nicht einfach nur um die Lösung des Verhältnisses zum Gesetz, sondern auch um die Herstellung eines neuen Verhältnisses, in welchem Christus an die Stelle des Gesetzes tritt, wie beim Weibe der Mann das Gesetz repräsentiert so lange, bis ein anderer rechtmäßig an seine Stelle tritt, V. 1—4. Endlich aber, um auch die mit dem *δουλεύειν* selbst vorgangene Veränderung zu charakterisieren, setzt der Apostel V. 6 nicht mehr wie bisher *νόμος* u. *Χ͞ς* einander entgegen, sondern *πνεῦμα* u. *γράμμα*, indem im *πνεῦμα* analogerweise das Verhältnis Christi zum Menschen zur Erscheinung kommt, wie im *γράμμα* das der Rechtsordnung Gottes, weshalb auch nicht *δουλεύειν τινί*, sondern *ἔν τινι* steht. Der Gedanke an die durch die Vorschrift des Gesetzes ermöglichte Äußerlichkeit seiner Erfüllung liegt hier noch weniger nahe, als 2, 29, wo er aber auch mehr in der Entgegensetzung von *φανερόν* u. *κρυπτόν*, als von *πνεῦμα* u. *γράμμα* liegt. S. *ἐλεύθερος*.

2) Vom Verhalten: in Gebundenheit dienen, seine Abhängigkeit bethätigen, z. B. gehorchen. Luc. 15, 29: *δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον*. Mtth. 6, 24. Luc. 16, 13: *δυσὶ κυρίοις, θεῷ καὶ μαμωνᾷ*. Gal. 5, 13: *δουλεύετε ἀλλήλοις*, vgl. Eph. 5, 21: *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις*. Eph. 6, 7. 1 Tim. 6, 2. Übertragen z. B. *ταῖς ἡδοναῖς* Plat., Xen., Hrdn., *τοῖς νόμοις* Plat. Im N. T. Tit. 3, 3: *δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις*. Röm. 7, 25: *δ. νόμῳ θεοῦ*. 6, 6: *τῇ ἁμαρτίᾳ*. Gal. 4, 8: *δ. τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς*. 1 Thess. 1, 4: *θεῷ ζῶντι*. Col. 3, 24. Röm. 14, 18; 16, 18: *Χ͞ῳ*. Man kann das *ἑαυτῷ, Χ͞ῳ ζῆν* 2 Cor. 5, 15 vergleichen. — Eurip. Jon. 182: *Φοίβῳ δουλεύσω*. — Liest man Röm. 12, 11 mit Rec., Griesb. u. a. *τῷ καιρῷ δουλεύοντες*, wofür der Kontext der speziellen Paränesen spricht, statt des auf Grund der vorwiegenden handschrift-

lichen Bezeugung jetzt meist aufgenommenen *τῷ κυρίῳ*, so fordert der Apostel zur genauen, sorgfältigen Berücksichtigung der Zeitumstände auf. *Τῷ καιρῷ δουλεύειν* bezeichnet nämlich wie das latein. tempori servire die Umstände berücksichtigen, sich nach denselben richten. Ps. Phokyl. 121: *καιρῷ λατρεύειν, μηδ' ἀντιπνέειν ἀνέμοισιν*. Beispiele s. bei Wetst., Thol., Fritzsche z. d. St. In solchem Zusammenhange kann dann der sonst zweideutige Ausdruck nur denselben Sinn haben, wie die ebenso allgemein gehaltene Aufforderung Eph. 5, 16. Col. 4, 5, nämlich wie er durch das Christentum des Schreibers und der Empfänger bestimmt wird; s. *ἐξαγοράζειν*. Vgl. 1 Cor. 7, 27.

Δουλεία, ας, ἡ, Knechtschaft, Abhängigkeit; der Zustand eines *δοῦλος*, welcher nicht sein eigener Herr ist, gegenüber *ἐλευθερία* Gal. 5, 1. An dieser Stelle sowie 4, 24: *διαθήκη — εἰς δουλείαν γεννῶσα*, vgl. V. 26, und Röm. 8, 15: *πνεῦμα δουλείας* gegenüber *υἱοθεσίας* (vgl. Joh. 8, 35), ist unter *δουλεία* der Zustand der Abhängigkeit und Gebundenheit zu verstehen, in welchen das Gesetz den Menschen versetzt, indem es ihm Leben und Freiheit versagt, s. unter *νόμος* u. *ἐλεύθερος*. Von derselben befreit Christus (Gal. 5, 1; 2, 4), indem er ein *δουλεύειν ἐν πνεύματι* — ein uneigentlicher Ausdruck — zustande bringt, vgl. Röm. 8, 4. — Zu Hebr. 2, 15: *ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*, vgl. Lev. 26, 36: *ἐπάξω δουλείαν εἰς τὴν καρδίαν αὐτῶν — — καὶ διώξεται αὐτοὺς φωνὴ φύλλου φερομένου καὶ φεύξονται ὡς φεύγοντες ἀπὸ πολέμου*. Es ist hier derjenige Zustand bezeichnet, in welchem der Mensch an dem freien Besitz und Genuß seines Lebens gehindert, und aller Lebensmut ihm geschwunden ist; vgl. 2 Esr. 9, 8: *δοῦναι ζωοποίησιν μικρὰν ἐν τῇ δουλείᾳ ἡμῶν*. — Mit beigefügtem Genetiv Röm. 8, 21: *ἡ δουλ. τῆς φθορᾶς*, Unterworfenheit unter das Verderben. LXX = עֲבֹדָה, wofür jedoch häufiger *ἔργον*; auch = עֶבֶד, z. B. Ex. 13, 3. 14; 20, 2. Deut. 3, 6 u. a. עַבְדוּת 2 Esr. 9, 8. 9. Neh. 9, 17. פִּלְכָּה Ez. 29, 20.

Ὀφθαλμοδουλεία, ἡ, Tdf. W. -ία, ein vielleicht von Paulus selbst gebildetes Wort, nur Eph. 6, 6. Col. 3, 22, an letzter Stelle im Plur.; der Sinn ergiebt sich aus dem dazu gesetzten *ὡς ἀνθρωπάρεσκοι*, also = Dienst, der nur geschieht, so weit der Herrschaft Auge reicht, und lediglich der Aufsicht genügt, nicht in Erfüllung des göttlichen Willens *ἐκ ψυχῆς* Eph. 6, 6 oder *ἐν ἁπλότητι καρδίας* geschieht Col. 3, 22. Es ist an 1 Sam. 16, 7 zu denken, nicht aber wie Chrys. will, auf den gezwungenen Dienst zu beschränken, der nur geschieht, wenn der Herrschaft Augen zusehen: *ὁρῶμεν γὰρ πολλοὺς φόβῳ καὶ ἀπειλῇ πολλὰ ποιοῦντας*. Dies Moment ist erst Eph. 6, 7 als ein besonderes angegeben: *μετ' εὐνοίας δουλεύοντες τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις*, denn so wird richtiger zu interpungieren sein, als wenn man *μετ' εὐν.* zu dem voraufgehenden zieht; vgl. Col. 3, 23. Darum ist auch die Erklärung des Theophyl., Oekum. ungenügend: *μὴ ὅταν πάρεισιν οἱ δεσπόται καὶ ὁρῶσιν, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων αὐτῶν*. Cf. constit. apost. 1, 299, A: *μὴ ὡς ὀφθαλμόδουλος ἀλλ' ὡς φιλοδέσποτος*.

Δουλαγωγέω, als Sklaven behandeln, selten und nur in der späteren Gräc., von *ἄγειν εἰς δουλείαν*, neben dem es bei Diod. Sic. erscheint, so unterschieden, daß es von der gerichtlichen Verurteilung resp. Zurückführung eines *δοῦλος* oder einer *δούλη* steht, *εἰς δ. ἄγ.* dagegen = zum Sklaven machen, vgl. *παιδαγωγός, ψυχαγωγός*. Diod. Sic. 12, 24: *τὸν μὲν πρῶτον χρήμασι διαφθεῖραι τὴν κόρην ἐπεβά-*

λετο· ὡς δ' οὐ προσεῖχεν ἐκείνη τούτῳ, ἐπαπέστειλε συκοφάντας ἐπ' αὐτὴν προστάξας ἄγειν εἰς δουλείαν· τοῦ δὲ συκοφάντου φήσαντος ἰδίαν αὐτοῦ εἶναι δούλην καὶ πρὸς τὸν ἄρχοντα καταστήσαντος δουλαγωγεῖν, προσαγαγὼν κατηγόρησεν ὡς δούλης. Ebenso steht es in einer Glosse zu Gen. 43, 17 (von Schleusner für Symm. in Anspruch genommen, vgl. dagegen Field, Hexapla z. d. St.): *κατηγορίαν ψευδῆ συστήσασθαι καθ' ἡμῶν καὶ κατατυραννῆσαι ἡμᾶς καὶ δουλαγωγῆσαι.* Demgemäß auch 1 Cor. 9, 27: *ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ* = als Sklaven behandeln; Luther daher vorzüglich = zähmen.

Δύναμαι, können, vermögen, Fut. *δυνήσομαι.* Aor. im N. T. stets *ἠδυνήθην* und einmal Tdf.[8] *ἠδυνάσθην* Marc. 7, 24, welche Form der Vatic. auch Matth. 17, 16 hat, bei den LXX Gen. 30, 8. 2 Sam. 3, 11. 2 Chron. 30, 3. Jer. 20, 7. Obadj. 7. Tob. 1, 15. 1 Mcc. 6, 3, auch *ἐδυνάσθην* Neh. 7, 61. 2 Esr. 2, 59, sowie Ex. 12, 39 Alex. Während im N. T. das Augm. des Aor. stets *η* ist, schwanken die LXX in der Form *ἐδυνάσθην* u. *ἠδυνάσθην*, aber wie es scheint nicht bei *ἠδυνήθην*; für das Imperf. herrscht *ἠδυν.* vor, im N. T. schwanken die Handschriften zwischen *ἠδυνάμην* u. *ἐδυν.*; vgl. Buttmann § 83, 5. Krüger § 28, 7, 1. Lobeck, Phryn., S. 359. Statt der 2. Person Sing. Präs. Indik. *δύνασαι* findet sich *δύνῃ* Marc. 9, 22. 23. Luc. 16, 2. Apok. 2, 2, sowie Marc. 1, 40 nach dem Vatic. Bei den LXX scheint diese Form als Indik. nicht vorzukommen, vgl. Deut. 14, 23. Hiob 33, 5. — LXX = יָכֹל, nur vereinzelt anders, als z. B. = הָיָה לְ Lev. 26, 37; = יסף Hiph. Jes. 24, 20; עצר, לֹא חדל u. a., wo es nicht einem bestimmten Worte, sondern dem Sinne entspricht wie Hiob 32, 3. 2 Chron. 20, 38 u. a. 1 Sam. 10, 26: *υἱοὶ δυνάμενοι* = חַיִל. Hiob 16, 14 s. u. **a)** relat. etwas können, wozu im Stande sein, fähig sein, gewöhnlich mit dem Inf. Aor. oder Präs., letzterer von dauerden Handlungen Mtth. 6, 24; 7, 14 (wo B den Inf. Aor.); 9, 15; 12, 34; 19, 12 u. a., wogegen der Inf. Aor. eine in sich abgeschlossene Handlung bezeichnet, z. B. Mtth. 3, 9; 5, 14 u. a., und regelmäßig nach dem Präteritum; vgl. Winer 44, 7. Kühner § 389, 7, d. — Auch mit dem Accus. Hom. Od. 4, 237: *δύναται γὰρ ἅπαντα (Ζεύς).* So Marc. 9, 22. Luc. 12, 26. 1 Cor. 10, 13. 2 Cor. 13, 8. Auch im sittlichen Sinne = über sich gewinnen, imstande sein, z. B. Act. 4, 16. 20. — **b)** absolut = mächtig sein; so nicht in der neutest. Gräc. Denn 1 Cor. 10, 13 gehört nicht hierher und 1 Cor. 3, 2 bestimmt sich das Vermögen, um welches es sich handelt, aus dem Zusammenhange, während ein absolutes *δύνασθαι* keinen Sinn giebt. Auch bei den LXX selten, 2 Chron. 32, 13: *μὴ δυνάμενοι ἐδύναντο θεοὶ τῶν ἐθνῶν ... σῶσαι* ist das dem hebr. הֲיָכוֹל יָכְלוּ entsprechende Partic. zur Verstärkung des Verbalbegriffs nicht zu pressen. Dagegen Jer. 3, 5 gehört hierher: *ἐποίησας τὰ πονηρὰ ταῦτα καὶ ἠδυνάσθης* (Al. *ἠδυνήθης*). Ebenso Jer. 20, 7: *ἐκράτησας καὶ ἠδυνάσθης.* Auch die dem hebr. יָכֹל לְ, über jemand obsiegen, jemandes mächtig werden, entsprechende Verbindung *δύνασθαι πρός τινα* Jer. 1, 19; 38, 5. Num. 13, 31; *δύν. τινι* Jer. 38, 22 muß hierher gerechnet werden. Vgl. Xen. Cyrop. 1, 2, 13: *ὅσα φρονούντων τε ἤδη ἔργα ἐστὶ καὶ ἔτι δυναμένων.* Plut. an seni resp. 18 (793, C.): *ἀκμάζων καὶ δυνάμενος ἀνήρ.* 26 (796, E): *παρορμᾶν τοὺς δυναμένους.* So Hiob 16, 14 nach dem Vatic.: *ἔδραμον πρός με δυνάμενοι,* כְּגִבּוֹר. Häufiger steht es absolut in der Bedeutung Geltung haben, z. B. Plat. Prot. 326, C: *οἱ μάλιστα δυνάμενοι.* Thuc. 1, 33, 3; 2, 97, 4; 4, 105, 1 = einflußreich sein. — An einer großen Zahl von Stellen, welche gewöhnlich für die absolute Bedeutung aufgeführt werden, er-

giebt sich die Ergänzung des betreffenden Begriffs aus dem Zusammenhang, wie z. B. Xen. An. 4, 5, 11.

Δύναμις, *εως*, *ἡ*, Vermögen, Kraft, **1)** relat.: Fähigkeit zu etwas, Leistungsfähigkeit, Mtth. 25, 15. Act. 3, 12; 4, 7. Hebr. 11, 11. 2 Kön. 18, 20: *δύν. εἰς πόλεμον*, vgl. *εἰς*, *κατὰ δύναμιν*, nach Vermögen, nach Kräften (2 Cor. 8, 3), gegenüber *παρὰ*, *ὑπὲρ δύναμιν* 2 Cor. 1, 8; 8, 3, über Vermögen. Plat. Phileb. 58, D: *εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πανθ' ἕνεκα τούτου πράττειν.* — **2)** absolut: Kraft, Stärke, Macht, LXX = צָבָא u. חַיִל, daneben auch = גְּבוּרָה, כֹּחַ, עֹז u. a. **a)** Das Vermögen sich kraftvoll geltend zu machen, kraftvoll zu wirken, zu handeln, wie z. B. von Körperkraft und geistiger Befähigung, Luc. 24, 49: *ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν.* Act. 1, 8; 6, 8. Luc. 1, 17. Apok. 3, 8. Gegenüber *ἀσθένεια* 1 Cor. 15, 43. — 1 Cor. 15, 56: *ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*, das Gesetz ist es, an und in welchem die Sünde Kraft findet, sich geltend zu machen und den Tod zu wirken (es wird von der Sünde zu diesem Zweck benutzt), sintemal es selbst *ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς* Röm. 8, 3, unfähig ist, Leben und Heil zu wirken, vgl. 7, 8. 10; ohne Gesetz d. h. ohne daß die Forderung mit Rechtskraft ausgestattet wäre, würde sie das nicht thun, vgl. Röm. 5, 14. Von sittlicher Kraft und Tüchtigkeit Eph. 3, 16: *δυνάμει κραταιωθῆναι εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* Col. 1, 11: *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι — εἰς πᾶσαν ὑπομονήν* (Jes. 40, 31). Cf. Plat. Phileb. 64, E: *ἡ τἀγαθοῦ δύναμις.* Meistenteils aber ist es **b)** die wirksam sich erweisende (nicht bloß wirkungsfähige, ruhende), die sich geltend machende Kraft, sich behauptende Gewalt, Macht. So Röm. 1, 20: *ἡ ἀΐδιος τοῦ θεοῦ δύναμις καὶ θειότης.* In diesem Sinne bezeichnet Paulus das Evangelium als *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* Röm. 1, 16, wie er ähnlich 1 Cor. 1, 18 sagt: *ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ — τοῖς σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν.* V. 28 von Christo dem Gekreuzigten: *θεοῦ δύναμις καὶ σοφία* für die Berufenen. Vgl. 2 Petr. 1, 3: *ἡ θεῖα δύναμις τοῦ Χυ.* Phil. 3, 10: *ἡ δύν. τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χυ*, wobei wir an alles das zu denken haben, worin und wodurch es sich an uns erweist, daß Christus auferstanden ist 1 Cor. 15, 14—22. Röm. 8, 33. 34. — 2 Tim. 3, 5: *δύν. τῆς εὐσεβείας* gegenüber *μόρφωσις.* In demselben Sinne in den Doxologieen Mtth. 6, 13. Apok. 7, 12; 12, 10; 19, 1, sowie in der Verbindung *ἐν δυνάμει* z. B. Marc. 9, 1: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖα ἐν δυνάμει.* Luc. 4, 36. Röm. 1, 4. 1 Cor. 15, 43. Col. 1, 29. 1 Cor. 4, 19. 20: *οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασ. τ. θ. ἀλλ' ἐν δυνάμει.* Gott selbst als die über alles erhabene, sich geltend machende nnd behauptende Macht wird schlechthin als *ἡ δύν.* bezeichnet Mtth. 26, 64. Marc. 14, 62 (in der Parall. Luc. 22, 69: *ἡ δύν. τοῦ θεοῦ*), wie הַגְּבוּרָה bei den Rabbinen, *δόξα* 2 Petr. 1, 17 u. a.; *μεγαλωσύνη* Hebr. 1, 3: *ὁ μόνος δυνάστης* 1 Tim. 6, 15; *ὁ τῆς ἁπάσης δυνάμεως δυνάστης* 3 Mcc. 5, 51. Analog ist in der Prof.-Gräc. der Gebrauch von *δύναμις (ἐξουσία)* zur Bezeichnung der herrschenden Gewalt, der obrigkeitlichen Autorität, Xen., Dem., Diod. Sic. Vgl. *δυνάμεις* zur Bezeichnung von Personen 1 Cor. 12, 28. 29 (Act. 8, 10), s. u. e.

Kraft ist das Kennzeichen aller Gotteswirkungen, insbesondere der Heilswirksamkeit Gottes. So wird nicht nur geredet von der *ἀΐδιος τοῦ θεοῦ δύναμις* Röm. 1, 20. Hebr. 1, 3, die sich in den Schöpfungswerken darstellt, sondern z. B. wo es sich um die Möglichkeit der Auferstehung der Toten und damit der verheißenen Erlösung handelt, sagt Christus: *πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ*, Mtth. 22, 29. Marc. 12, 24. Insbesondere bei der anfänglichen wie schließ-

lichen Verwirklichung des Heiles ist Gottes Kraft thätig und erkennbar Luc. 1, 35. 1 Cor. 6, 14. 2 Cor. 13, 4 (Geburt und Auferweckung Christi), und wo Paulus von der *δύναμις τοῦ θεοῦ* redet, wie Eph. 1, 19. 2 Cor. 6, 7. Eph. 3, 7. 20. 2 Tim. 1, 8; vgl. 1 Petr. 1, 5. 2 Cor. 12, 9, da handelt es sich um die in der Auferweckung Christi sich bewährende, die *σωτηρία* bewirkende (2 Tim. 1, 8. 1 Petr. 1, 5), heilsmäßig an und in dem Menschen sich manifestierende Kraft, um die göttliche Erlösungs- und Erneuerungskraft, vgl. 1 Cor. 2, 5: *ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.* In diesem Sinne nennt er das Evangelium, das Wort vom Kreuz, Christum den Gekreuzigten eine Kraft Gottes (s. oben). Kraft wirkt und erscheint überall, wo Gott im Zusammenhange der Heilsoffenbarung und Heilsordnung wirkt (vgl. 2 Petr. 1, 16), oder wo Resultate göttlicher Heilswirksamkeit im ganzen wie im einzelnen vorliegen, vgl. 2 Cor. 4, 7; 12, 9. Eph. 3, 16. 20. Col. 1, 11. 2 Theß. 1, 11; 2, 9. Hebr. 7, 16. 1 Petr. 1, 5. 1 Cor. 15, 43. Dem entsprechend geschieht die Wirksamkeit derer, die im Dienste der göttlichen Heilsökonomie stehen, in Kraft Act. 6, 8. 1 Theß. 1, 5. Col. 1, 29. 1 Cor. 2, 5. Dieselbe ist gebunden an den heiligen Geist, als welcher den persönlichen Besitz des Heiles vermittelt Act. 1, 8; 10, 38. Luc. 24, 49. Röm. 15, 13. 19, und welcher daher *πνεῦμα δυνάμεως* ist 2 Tim. 1. 7. 1 Petr. 4, 14. So verbinden sich je nach dem Kontexte diese ganz bestimmten Vorstellungen mit dem Worte *δύναμις* (synon. *ἰσχύς, κράτος, ἐξουσία*), Vorstellungen, welche namentlich in den Doxologieen nicht abgewiesen werden dürfen, vgl. Apok. 7, 12; 11, 17; 12, 10; 15, 8; 19, 1. Vorangegangen ist das A. T. mit seiner Betonung der Kraft Gottes, vgl. Deut. 3, 24. Ps. 21, 14; 86, 8; 89, 7; 147, 5. Jes. 40, 26. 29; 50, 2 u. ö. Vgl. אֵל, אֱלֹהִים, אֵל שַׁדַּי, sowie רוּחַ, *πνεῦμα.* „Gott und Kraft ist ein und dasselbe“, Fronmüller in Zellers bibl. Wörterb. 2, 87. Vgl. *δυνάστης* von Gott, namentlich in den Apokr.

c) In der neutest. und überhaupt hellenist. Gräc. ist *δύναμις* bzw. *δυνάμεις* die Benennung überirdischer, angelischer Gewalten, verbunden mit *ἀρχή, ἐξουσία, κυριότης,* entsprechend dem rabbin. כּוחות Eph. 1, 21. Röm. 8, 38. 1 Cor. 15, 24. 1 Petr. 3, 22: *ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων,* vielleicht ihr Verhältnis zur Menschheit bezeichnend (doch s. unter *ἄγγελος,* S. 26). Vgl. die philonische Lehre von den göttlichen *δυνάμεις.* Näheres s. unter *ἐξουσία.* 2 Theß. 1, 7: *ἄγγελοι δυνάμεως κυρίου.* Wo von der Erscheinung Christi *μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως* die Rede ist, Mtth. 24, 30. Marc. 13, 26. Luc. 21, 27, kann man sich etwa diese *δύναμις* repräsentiert denken durch die begleitenden Engelscharen, welche wie die Heeresmacht Xen. An. 1, 3, 12. Thuc. 1, 82. Plat. Menex. 240, D. Polyb. 1, 41, 2. Plut. Mar. 3 (Ex. 14, 28; 15, 4. 2 Kön. 6, 15 und namentlich wo es = צָבָא) als *δύναμις τοῦ κυρίου* Ps. 103, 21; 148, 2 = צְבָא יהוה bezeichnet werden. Nicht damit zu verwechseln ist der Ausdruck Mtth. 24, 29: *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.* Luc. 21, 26 (Marc. 13, 25: *αἱ δυν. αἱ ἐν τοῖς οὐρ.*) Mit *ἡ δύν. τῶν οὐρ.* wird allerdings Ps. 32, 6. Dan. 8, 10. Plur. Jes. 34, 4 das Sternenheer bezeichnet; aber diese Auffassung will a. a. O. dem Kontexte nicht entsprechen, in welchem *ὁ ἥλιος — καὶ ἡ σελήνη — καὶ οἱ ἀστέρες* vorhergegangen, so daß mit diesem Ausdruck wohl ein neues Moment hinzugebracht werden soll. Daher ziehe ich vor, darunter diejenigen an die Gestirne resp. den Himmel gebundenen Kräfte zu verstehen (vgl. Gen. 1, 14—19), deren Einflüssen die Erde unterliegt, entsprechend dem Ausdruck Hiob 38, 33: חֻקּוֹת שָׁמַיִם וְמִשְׁטָרוֹ בָאָרֶץ, oder es sind die Engelscharen (Marc. 13, 25) damit gemeint. Vgl. meine Schrift über Mtth. 24. 25, S. 104 ff.

d) Als eine besondere Eigentümlichkeit des neutest. Gebrauches von *δύναμις* ist

noch die Verwendung des Wortes dort, wo von Zeichen und Wundern die Rede, zu erwähnen. Es wird nicht bloß gesagt: *δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς* Luc. 5, 17; *δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας* 6, 19, vgl. 8, 46. Marc. 5, 30, sondern es wird Christi Wunderwirksamkeit auf in ihm wirksame *δυνάμεις* zurückgeführt Marc. 6, 14: *ἐνεργοῦσιν αἱ δυν. ἐν αὐτῷ,* Mtth. 14, 2; 13, 54, — eine Ausdrucksweise, die sich schwerlich unter Vergleichung von Joh. 1, 52 auf das philonische *δυνάμεις* zurückführen läßt, womit Philo die göttlichen Eigenschaften in der Gestalt von Mittelwesen, welche die göttliche Wirksamkeit nach Außen vermitteln, bezeichnet, worauf sich vielleicht die Benennung des Simon Magus seitens der Samaritaner Act. 8, 10: *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ καλουμένη μεγάλη* zurückführen läßt, vgl. de Wette z. d. St.; dagegen spricht entschieden Mtth. 13, 54: *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις;* welche Frage so nicht hätte gestellt werden können, wenn nicht unter *δυν.* ebenso wie unter *σοφία* eine persönliche Qualifikation Jesu verstanden worden wäre. Viel einfacher läßt sich erinnern an Xen. Cyrop. 8, 8, 14: *τὰς δυνάμεις τῶν φυομένων ἐκ τῆς γῆς ἐμάνθανον* von den Heilkräften der Pflanzen. Galen.: *δυν.* = *δραστικὴ οὐσία ἢ αἰτία δραστική.* Hippocr. 16, 13: *τἄλλα ὅσα κακοπαθέει ἄνθρωπος πάντα ἀπὸ δυνάμεων γίνεται.* (Vgl. den medizinischen Sprachgebrauch von Medikamenten.) Hieran schließt sich leicht **e)** daß die Wunder selbst passivisch *δυνάμεις* genannt werden, Mtth. 11, 20. 21. 23. Marc. 6, 2. 5. Luc. 10, 13; 19, 37. Act. 2, 22; 8, 13; 19, 11. 2 Cor. 12, 12. Gal. 3, 5. Hebr. 2, 4. *ποιεῖν δυνάμεις* Mtth. 7, 22; 13, 58. Marc. 9, 39, als Wirkungen, in denen sich im besonderem Sinne Macht entfaltet und zu erkennen giebt, vgl. *ποιεῖν δύναμιν* Ps. 108, 14; 60, 14 = עָשָׂה חַיִל; Hiob 37, 13: *νουθετεῖσθαι δύναμιν κυρίου* = נִפְלָאוֹת = Machtentfaltungen. Weitere Analogieen bieten sich für diesen auch noch der patristischen Gräc. angehörigen Sprachgebrauch nicht dar. 1 Cor. 12, 10 sind *ἐνεργήματα δυνάμεων* Wirkungen, welche in Machtthaten bestehen, und V. 28 werden solche Machtthaten unter den von Gott der Gemeinde verliehenen Personen und Gaben aufgezählt; V. 29: *μὴ πάντες δυνάμεις* werden Personen, welche für solche Machtentfaltungen begabt sind, danach benannt, weil sie die darin wirksame Kraft repräsentieren, vgl. die Änderung des Ausdrucks im folgenden: *μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων.* — In der Stelle Hebr. 6, 5: *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος γεύσασθαι* ist es nicht von Wundern zu verstehen, da es sich um ein persönliches Innewerden der *δυν.* in analoger Weise, wie man des Wortes Gottes inne wird, handelt *(καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μ. αἰ.),* was von den Wundern (Hebr. 2, 4) nicht würde gesagt werden können. Es sind Einflüsse, die mit einer anderen Ordnung der Dinge im Zusammenhang stehen, resp. derselben entstammen, mit der Gegenwart aber in keinem Kausalnexus stehen, und die eben als solche nun dem Zustande, dessen Verlust droht, seinen besonderen Wert geben. Vgl. Eph. 2, 2. Tit. 2, 12. Hebr. 7, 16. Eph. 1, 19. 1 Petr. 1, 3.

f) Die Bedeutung eines Wortes, Sinn der Rede, wie öfter in der Prof.-Gräc. z. B. Plat. Crat. 394, B; *ἡ τοῦ ὀνόματος δύναμις.* Pol. 3, 20, 5; 20, 9, 11. So 1 Cor. 14, 11: *ἐὰν οὖ μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς.*

Δυνάστης, ὁ, Gewalthaber; im allgemeinen von solchen, die im Besitze einer Autorität sind, die irgendwelche höhere Stellung einnehmen; z. B. Hrdt. 2, 32, 2: *γενέσθαι ἀνδρῶν δυναστέων παῖδας ὑβριστάς.* So Hiob 6, 23; 9, 22; 15, 20 = עָרִיץ. Lev. 19, 15 = גָּדוֹל. 1 Chron. 28, 1; 29, 24 = גִּבּוֹר. Sir. 8, 1. Dann bei den LXX Gen. 50, 4. Jer. 34, 19 von den obersten Beamten; an letzter

Stelle = הַפְּרָסִים. So Act. 8, 27: *δυνάστης Κανδάκης*. Cf. Const. apost. p. 425: *οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι . . . δυνάσται ὑπάρχουσι τῆς ἐκκλησίας*. Insbesondere aber von selbständigen Beherrschern größerer wie kleinerer Gebiete (rex u. regulus). Phavor.: *δυνάστης· ὁ τύραννος καὶ ὁ βασιλεύς*. Luc. 1, 52 (vgl. Sir. 12, 5). — Mit derselben Vorliebe und Betonung, mit welcher im A. T. Gottes Macht hervorgehoben wird, wird *δυνάστης* in den Apokryphen von Gott gebraucht, z. B. Sir. 46, 5. 6: *ὁ ὕψιστος δυνάστης*, parall. *ὁ μέγας κύριος*. 2 Mcc. 3, 24: *ὁ τῶν πατέρων κύριος καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης*. 12, 15: *ὁ μέγας τοῦ κόσμου δυν.* 15, 23: *δυν. τῶν οὐρανῶν*. 12, 28; 15, 3, 29. Im N. T. von Gott nur 1 Tim. 6, 15: *ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων*, wozu vgl. 3 Mcc. 2, 3: *ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ τῶν ὅλων ἐπικρατῶν δυνάστης*. 5, 51: *ὁ τῆς ἁπάσης δυνάμεως δυνάστης*. 6, 39. Soph. Ant. 608 vom Zeus: *ἀγήρῳ δὲ χρόνῳ δυνάστας κατέχεις Ὀλύμπου μαρμαρόεσσαν αἴγλαν*.

Δυναμόω, stärken; höchst selten in der Prof.-Gräc. LXX Kohel. 10, 10. Dan. 9, 27 = גָּבַר Pi. u. Hiph.; Ps. 68, 29 = עָזַז. Im N. T. Pass. gestärkt werden, erstarken; Col. 1, 11: *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι*. Hebr. 11, 34: *ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας*, Tdf.[8] Tr. W. statt *ἐνεδυν.* der Rec. — Col. 1, 11 steht es im sittlichen Sinne, *δυν. εἰς ὑπομονήν* vgl. Eph. 3, 16. Jes. 40, 29—31. Vgl. *κραταιοῦσθαι*.

Ἐνδυναμόω, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. = stark, kräftig machen; Pass. gestärkt, gekräftigt werden, erstarken. Macar. Hom. 27: *ἐνδυναμωθῆναι ὅλα τὰ μέλη*. Hebr. 11, 34: *ἐνεδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας* (wo Tdf.[8] Tr. W. *ἐδυναμώθησαν*). Cf. Xen. Hell. 6, 4, 18: *ἐκ τῆς ἀσθενείας οὔπω ἴσχυεν*. Passend wird zu Hebr. 11, 34 an Simson u. Hiskia erinnert. — Sonst nur übertragen auf geistiges und sittliches Gebiet. 2 Tim. 4, 17: *ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέ με, ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ*, wie 1 Tim. 1, 12 von der Ausrüstung mit der für das apostolische Amt erforderlichen Kraft, s. *δύναμις*. Vgl. Act. 9, 22. Vgl. Richt. 6, 34. 1 Chron. 12, 18, wo handschriftlich *πνεῦμα κυρίου ἐνεδυνάμωσεν* statt *ἐνέδυσεν* = לָבַשׁ. — Phil. 4, 13: *πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με*, vgl. Eph. 6, 10: *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ κτλ.* 2 Tim. 2, 1: *ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι*, mit Jes. 45, 24. 2 Sam. 22, 30. — Röm. 4, 20: *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει*. Bei den LXX gesichert nur einmal Ps. 52, 9: *ἐπήλπισεν ἐπὶ τὸ πλῆθος τοῦ πλούτου καὶ ἐνεδυναμώθη ἐπὶ τῇ ματαιότητι αὐτοῦ* = עָזַז.

Δύω, mit der Nebenform *δύνω*, trans. versenken, einhüllen, verhüllen, intrans. versinken, sich einhüllen, und zwar so, daß das Präs. *δύω* (im Simpl. nur Theophr. h. p. 5, 4, 8, s. Kühner § 343), Fut. u. Aor. 1 *ἔδυσα* trans., dagegen *δύνω*, Perf. u. Plusquamperf. *δέδυκα, ἐδεδύκειν*, Aor. 2 *ἔδυν*, sowie das Med. *δύομαι* intrans. Bedeutung haben, wovon jedoch die neutest. Gräc. insofern abweicht, daß in ihr auch Aor. 1 *ἔδυσα* Marc. 1, 32 nach B D, und Luc. 4, 40 nach D, sowie Jud. 4 in dem Comp. *παρεισέδυσαν* (Sin. u. Alex. statt *παρεισεδύησαν* des Vatic. von dem Aor. *ἐδύην* statt *ἔδυν*) intrans. vorkommt. Die Partic.-Form *δύνας*, welche sich z. B. Polyb. 9, 15, 9 findet, hat der Vatic. 2 Chron. 18, 34 statt des sonst gelesenen Part. Präs.

1) trans. findet sich in der bibl. Gräc. nur das Fut. Joel 2, 10; 3, 15: *ἄστρα, οἱ ἀστέρες δύσουσι φέγγος αὐτῶν* = אָסַף. Sonst nur **2)** intrans. und zwar das

Präs. δύνω 1 Kön. 22, 36. 2 Chron. 18, 34. Kohel. 1, 5. Imperf. ἔδυνε 2 Sam. 2, 24. Perf. u. Plusquamperf. Deut. 23, 11. Jud. 9, 1 Vatic. Sonst nur Aor. 2 sowie Fut. Med., letzteres Hiob 2, 9. Am. 8, 9. Mich. 3, 6. Jes. 29, 4; 60, 20. **a)** Gewöhnlich = sinken, versinken, untergehen von der Sonne = בּוֹא, Gen. 28, 11. Lev. 22, 7. Deut. 23, 11. Richt. 14, 18; 19, 14. 2 Sam. 2, 24; 3, 55. 1 Kön. 22, 36. 2 Chron. 18, 34. Hiob 2, 9. Kohel. 1, 5. Am. 8, 9. Mich. 3, 6. Jes. 60, 20. Tob. 2, 4. 7; 10, 7. 1 Mcc. 10, 50; 12, 27. So auch im N. T. an den beiden einzigen Stellen Marc. 1, 32. Luc. 4, 40; s. oben. Mit anderen Subj. nur Ex. 15, 10: *ἔδυσαν ὡσεὶ μόλιβος ἐν ὕδατι σφοδρῷ* = צלל. Jes. 29, 4: *εἰς τὴν γῆν οἱ λόγοι σου δύσονται* = שׁחח Niph. Jon. 2, 6: *ἔδυ ἡ κεφαλή μου εἰς σχισμὰς ὀρέων* = חבשׁ. (Die Lesart des Alex. Prov. 8, 11: *ὁ δίκαιος ἐκ θήρας δύνει* statt *ἐκδύνει* des Vatic. ist sinnlos.) **b)** Die Verbindung mit dem Accus. Jud. 9, 1: *ὃν ἐδεδύκει σάκκον* (so Vatic., wogegen Alex. *ἐνεδιδύσκετο*, anders *ἐνδεδύκει* = anziehen (eigentlich sich in die Kleider, Waffen u. s. w. begeben) entspricht dem durchgängigen Gebrauch der Prof.-Gräc. Diese Konstruktion dürfte sich zurückführen auf den homerischen Gebrauch, der sich auch sonst bei Dichtern findet, das Wort in der Bedeutung sich wohinein senken, begeben mit dem Accus. zu verbinden, s. Kühner § 410, 4, wovon in Prosa die Verbindung mit dem Accus. übrig geblieben ist in der Bedeutung anziehen, sowie wenn es von Zuständen gebraucht wird, die jemandem überkommen (z. B. Ermattung, Furcht).

Ἐκδύω, -ύνω, trans. u. intrans. in den verschiedenen Temporibus wie das Simplex **1)** trans. enthüllen, ausziehen, entkleiden, in der bibl. Gräc. nur Aor. 1 *ἐξέδυσα*. Mit dem Accus. der Person 1 Chron. 10, 9. Hos. 2, 3: *ὅπως ἂν ἐκδύσω αὐτὴν γυμνήν*. Vgl. Thren. 4, 3: *δράκοντες ἐξέδυσαν μαστούς* (חלץ) = enthüllen ihre Brüste, um zu säugen. Mit dem Accus. der Sache Hiob 19, 9: *τὴν δόξαν ἀπ' ἐμοῦ ἐξέδυσεν*. 1 Sam. 31, 9: *ἐξέδυσαν τὰ σκεύη αὐτοῦ*. Hiob 30, 13: *ἐξέδυσάν μου τὴν στολήν* (Alex. *με τὴν στ. μου*). 1 Mcc. 10, 62. 2 Mcc. 8, 27. Mit doppeltem Accus. *τινά τι* Gen. 37, 23: *ἐξέδυσαν τὸν Ἰωσὴφ τὸν χιτῶνα*. An den übrigen Stellen *τινά τί τινος* Num. 20, 26. 28: *ἐξέδυσε τὸν Ἀαρὼν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ*. Ez. 16, 39; 23, 26, überall = פשׁט Hiph. Im N. T. mit dem Accus. der Person Mtth. 27, 28. Luc. 10, 30. Mit doppeltem Accus. Mtth. 27, 31. Marc. 15, 20.

2) intrans. **a)** herauskommen, entgehen, *ἐκ τῆς θαλάσσης* Plat. Phaed. 109, D, hervortauchen; mit Genet. z. B. *δίκης*, der Strafe entgehen, sich entziehen, Eur. Suppl. 432, oder Accus., z. B. *ὄλεθρον* Il. 16, 99. So das Präs. *ἐκδύνω* Prov. 11, 8: *δίκαιος ἐκ θήρας ἐκδύνει, ἀντ' αὐτοῦ δὲ παραδίδοται ὁ ἀσεβής* = חלץ Niph. Sonst nur anschließend an *δύειν* in der Bedeutung anziehen, = **b)** sich entkleiden, ausziehen, ablegen, und in dieser Bedeutung sowohl absolut, als mit dem Accus. der Sache. Letzteres das gewöhnliche auch in der bibl. Gräc., in welcher nur das Fut. Med. *ἐκδύσομαι* und der Aor. Med. *ἐξεδυσάμην* vorkommt. So Lev. 6, 11: *ἐκδύσεται τὴν στολὴν αὐτοῦ*. 16, 23. 24. 1 Sam. 19, 24. Hohesl. 5, 3. Ez. 26, 16; 44, 19, überall = פשׁט Kal, nur 1 Sam. 18, 4 Hithpa., Jes. 52, 2: *ἔκδυσαι τὸν δεσμὸν τοῦ τραχήλου σου* = פתח Hithpa., Vatic. *ἔκλυσαι*. Apokr. Jud. 10, 3; 16, 8. Esth. 5, 8. Sir. 43, 20. Bar. 4, 20; 5, 1. Mit anderem Obj. Hiob 11, 15: *ἐκδύσῃ δὲ ῥύπον καὶ οὐ μὴ φοβηθήσῃ*, wo die LXX das Bild des hebr. Textes geändert haben = היה מֻצָּק, vielleicht in Gedanken an eine Vorstellung wie Mal. 3, 3. Ohne Obj. nur Jes. 32, 11: *ἐκδύσασθε, γυμναὶ γένεσθε* als Bild der Trauer; vgl. 52, 2. Bar. 4, 20; 5, 1. Ebenfalls ohne Obj. an der einzigen Stelle des N. T. 2 Cor. 5, 3: *εἴγε*

καὶ ἐκδυσάμενοι (andere Lesart *ἐνδ.*) *οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα*, s. u. *γυμνός*. V. 4: *οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*, vgl. 1 Cor. 15, 53: *δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν κτλ.*, wonach also nicht mit Luther zu übersetzen ist: entkleidet, überkleidet werden, sondern „ausziehen, darüber anziehen", entsprechend 1 Cor. 15, 52: *πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.*

Ἀπεκδύω, außer in der neutest. u. kirchl. Gräc. nicht nachweisbar; Jos. ant. 6, 14, 2 ist statt *ἀπεκδὺς τὴν βασιλικὴν ἐσθῆτα* wahrscheinlich *μετεκδὺς* zu lesen. Nach Winer, De verbor. cum praep. comp. 4, 14 steht es de eo, qui non solum exuit vel exuitur (*ἐκδύεσθαι*), sed ita deponit vel deponere jubetur sive arma ac potentiam (Col. 2, 15), sive personam suam (Col. 3, 9), ut ea a se prorsus amoveat h. e. non resumat. Dies entspricht der doppelten Präposition, etwa wie „ab- und weglegen", und wird bestätigt dadurch, daß Col. 3, 9: *ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* hinzugefügt wird *σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ*, offenbar um das völlige Ab- und Wegthun hervorzuheben. Eigentümlich ist Col. 2, 15: *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.* Denn während sonst das Med. *δύεσθαι, ἐκ-, ἀπο-* resp. das Intransitiv nur von der eigenen Entkleidung steht und in diesem Sinne mit einem Accus., nämlich der Sache verbunden wird, steht es hier (vgl. *ἀπέκδυσις*) mit dem Accus. der Person; die *ἀρχαὶ* u. *ἐξουσίαι* hat Gott ihrer Macht und Waffen entkleidet, und deshalb würde der Aor. 1 Aktivi zu erwarten sein. Die Auskunft, es sei das Medium des Interesses, also = zu seinen Gunsten, ergiebt den unhaltbaren Gedanken, daß Gott sich mit dem angethan habe, was bis dahin die *ἀ. κ. ἐ.* als *δόξα* oder *ὅπλα* besaßen. Ebenso wenig erscheint die Erklärung Hofmanns haltbar, daß die *ἀ. κ. ἐ.* wie eine Hülle vorgestellt seien, die bis dahin Gott umgeben und vor der Welt verborgen habe. Denn *ἐκδ.* bezeichnet sonst ein von sich abthun, und die *ἀ. κ. ἐ.* sind doch nicht etwas, was Gott von sich abgethan hat. Es bleibt daher nur die Annahme einer Inkorrektheit des Ausdrucks übrig, welche sich durch den Gebrauch des Intrans. mit dem Accus., also in einem neuen trans. Sinne erklärt. Das Wort ist offenbar eine dem Col.-Brief angehörige Neubildung, vgl. *ἀπέκδυσις*.

Ἀπέκδυσις, ἡ, die Entkleidung, das Ausziehen, im trans. Sinne, nur Col. 2, 11: *περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χυ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι*, also dieselbe Anschauung, wie Röm. 6, 3 und die *ἀπέκδυσις τοῦ σώμ.* bildlicher Ausdruck für das Sterben, nur daß hier dasselbe als Widerfahrnis resp. als Tötung (*συσταυρωθῆναι*) angeschaut wird. Übergegangen in die kirchl. Gräc.

Ἐνδύω, *-ύνω* (nur 2 Tim. 3, 6), trans. worin verhüllen, einkleiden, bekleiden, intrans. eindringen, sich einkleiden, anziehen. (Es ist bemerkenswert, daß das nur intrans. gebrauchte *εἰσδύομαι* nie im Sinne von anziehen vorkommt.) **1)** trans. einhüllen, bekleiden, Fut. Ex. 28, 37; — Ps. 132, 16. 18. Jes. 22, 21; 50, 3 Aor. 1 Akt. u. Part. Perf. Pass.; mit Accus. der Person Gen. 3, 21: *ἐνέδυσεν αὐτούς*. 27, 15. Ex. 29, 5. Num. 20, 26 u. ö. = לבשׁ Hiph.; dann mit doppeltem Accus. jemanden womit bekleiden, Gen. 41, 42: *ἐνέδυσεν αὐτὸν στολὴν βυσσίνην*. Ex. 28, 37; 29, 5. 8; 40, 13. 14. Hiob 10, 11. Jes. 50, 3. Ez. 16, 10. 1 Mcc. 10, 62 u. a. Im N. T. Mtth. 27, 28. 31. Marc. 15, 17. 20. Luc. 15, 22. Davon das Partic. Perf. Pass. Prov. 31, 21: *πάντες γὰρ οἱ παρ' αὐτῆς ἐνδεδυμένοι εἰσί* mit Accus.

= לבשׁ Pu. 2 Chron. 5, 12: οἱ ἐνδεδυμένοι στολὰς βυσσίνας. 18, 9. Zeph. 1, 8. Sach. 3, 4. 1 Esr. 5, 40: ἕως ἀναστῇ ἀρχιερεὺς ἐνδεδυμένος τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν (אֶת־הָאוּרִים וְאֶת־הַתֻּמִּים). Im N. T. Mtth. 22, 11. Apok. 1, 13; 15, 6; 19, 14. Bildlich gebraucht Ps. 131, 16: τοὺς ἱερεῖς αὐτῆς ἐνδύσω σωτηρίαν. V. 18: τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ἐνδύσω αἰσχύνην von dem Zustand, der Lage, in die jemand versetzt wird, vgl. Sir. 45, 8: ἐνέδυσεν αὐτὸν συντέλειαν καυχήματος. 2 Chron. 6, 41. Jes. 61, 10: ἐνέδυσέ με ἱμάτιον τῆς σωτηρίας; s. u. 2, b. — Richt. 6, 34: πνεῦμα Κυρίου ἐνέδυσε τὸν Γεδεών. 1 Chron. 12, 18: πνεῦμα ἐνέδυσε τὸν Ἀμασαί. 2 Chron. 24, 20: πνεῦμα θεοῦ ἐνέδυσε τὸν Ἀζαρίαν, schwerlich als Eindringen des Geistes in den Betreffenden gedacht, sondern wie Luc. 9, 36: πνεῦμα λαμβάνει αὐτόν, vgl. Mtth. 3, 16: πν. θυ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν. Man vgl. auch das überströmen mit Geist und Segen Jes. 44, 3. Es ist der Zustand des vom Geist Ergriffenen gemeint, wie der Zustand des mit σωτηρία, αἰσχύνη, ἰσχύς u. s. w. Bekleideten. Gegen die Verweisung auf den Gebrauch des intrans. ἐνδύεσθαι in Beziehung auf Empfindungen u. s. w., die von dem Menschen Besitz nehmen, z. B. δέος, ἔρως ἐνδύεταί τινα, spricht das Aktiv. (Handschriftlich findet sich statt ἐνέδυσε an beiden Stellen ἐνεδυνάμωσε.)

2) intrans. sich hineinsenken, eindringen, sich einhüllen, gewöhnlich = sich anziehen, sich einkleiden; so die Präs.-Form ἐνδύνω und dieselben Tempora wie beim Simplex **a)** eindringen, 2 Tim. 3, 6: οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας. **b)** sich einkleiden, sich anziehen; in dieser Bedeutung in der Prof.-Gräc. wie es scheint stets mit folgendem Accus. (vgl. δύω, ἐκδύω). Im N. T. würde es gegen allen Sprachgebrauch absolut stehen 2 Cor. 5, 3, wenn die Lesart richtig wäre, s. u. ἐκδύειν. Zunächst mit dem Accus. des Gewandes u. s. w. Gen. 38, 19. Ex. 29, 30. Lev. 6, 10; 16, 4. 23. 24. Deut. 22, 5. 1 Sam. 17, 5 u. ö. = לבשׁ Kal; 2 Sam. 6, 14 = חגר. Im N. T. Mtth. 6, 25. Marc. 1, 6. Luc. 12, 22. Act. 12, 21. Dann übertragen Ez. 7, 27: ἐνδύσεται ἀφανισμόν. Hiob 8, 22: οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν ἐνδύσονται αἰσχύνην. Ps. 35, 26; 109, 18: ἐνεδύσατο κατάραν ὡς ἱμάτιον, vgl. V. 17; Fluch ist der Zustand, in welchem er sich infolge seines Verhaltens (V. 16) befindet. V. 20: ἐνδυσάσθωσαν οἱ ἐνδιαβάλλοντές με ἐντροπὴν καὶ περιβαλέσθωσαν ὡς διπλοΐδα αἰσχύνην αὐτῶν. Ps. 132, 18. V. 9: οἱ ἱερεῖς σου ἐνδύσονται δικαιοσύνην — wo an die Synonymität von δικ. u. σωτηρία zu denken ist, vgl. V. 9[b]: καὶ οἱ ὅσιοι σου ἀγαλλιάσονται. Nicht anders ist ἐνδύεσθαι ἰσχύν gemeint Jes. 51, 9. Prov. 31, 25. ἐνδ. δικαιοσύνην Hiob 29, 14. θώρακα δικαιοσύνην Sap. 5, 18. Jes. 59, 17: ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα, καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, καὶ περιεβάλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως, denn in diesem Zustande ist er imstande, zu erscheinen ὡς ἀνταποδώσων ἀνταπόδοσιν ὄνειδος τοῖς ὑπεναντίοις V. 18. Vgl. auch Luc. 24, 49: ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν. 51, 9: ἔνδυσαι τὴν ἰσχὺν τοῦ βραχίονός σου. 52, 1: ἔνδυσαι τὴν ἰσχύν σου, Σιών, καὶ σὺ ἔνδυσαι τὴν δόξαν σου. Ps. 93, 1: ὁ κς ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο· ἐνεδύσατο κς δύναμιν καὶ περιεζώσατο. 104, 1: ἐξομολόγησιν καὶ εὐπρέπειαν ἐνεδύσω. Bar. 5, 1: ἔνδυσαι τὴν εὐπρέπειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δόξης. Dieser Sprachgebrauch ist also nicht zu vergleichen mit dem Gebrauch von ἐνδύεσθαι vom Verhalten, z. B. τόλμημα τηλικοῦτον Ar. Eccl. 288, oder εἰς τὴν ἐπιμέλειαν ἐνδ., sich der Sorge unterziehen, Xen. Cyr. 8, 1, 12, welcher an a anschließt. Die Prof.-Gräc. kennt diese Ausdrucksweise nicht außer dem homerischen ἐπιέννυναι ἄλκην, ἀναιδείην Il. 20, 381; 1, 149. Sie ist wesentlich semitisch, vgl. Gesenius, Thes. s. v. לבשׁ. Von hier aus ist nun die paulinische Ausdrucksweise zu erklären, deren älteste. Ursprung Eph. 6, 14: ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης auf der Hand liegt, vgl. oben Jes. 59, 17. Sap. 5, 8, woran sich

1 Cor. 15, 53. 54: *ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν, ἀθανασίαν* unmißverständlich anschließt. Daß 1 Thess. 5, 8: *ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας* nicht anders gedacht ist, ergiebt die Verwandtschaft mit Eph. 6, 14 u. Jes. 59, 17, so daß das gut griechische *ἐνδύσασθαι τὰ ὅπλα τοῦ φωτός* Röm. 13, 12 und *τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ* Eph. 6, 11 sich ungezwungen damit zusammenschließt. Nicht ein Verhalten ist es, zu dessen Aneignung der Apostel auffordert, sondern ein Zustand, der erst das entsprechende Verhalten ermöglicht. Vgl. auch Luc. 24, 49. Durch diese Vorstellung erhält auch die Aufforderung Col. 3, 12: *ἐνδύσασθε σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* ihr besonderes Gewicht, eine dem griechischen Sprachgebrauch entgegengesetzte Ausdrucksweise, indem dort umgekehrt gesagt wird *ἔρως, εὔνοια, δέος, μισανθρωπία ἐνδύεταί τινα*, dringt in jemandem ein. Es erübrigen nun noch die Ausdrücke *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν, νέον ἄνθρωπον* Eph. 4, 24. Col. 3, 10 gegenüber *ἀποθέσθαι, ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρ.*, sowie *ἐνδύσ. Χν* Gal. 3, 27 und *τὸν κύριον Ἰν* Röm. 13, 14. Daß ersteres den Zustand meint, in welchen der Glaube bzw. die Heilsergreifung versetzt, ergiebt sich sowohl aus Röm. 6, 4. 6, als aus Col. 3, 10: *ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλ. ἄνθρ. σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ — καὶ ἐνδυσ. τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον.* Der „neue Mensch" ist der erneuerte, und diese Erneuerung kommt nicht zustande durch das Verhalten des neuen Menschen, auf welches der Apostel hinaussieht, sondern umgekehrt kann von dem neuen Verhalten erst die Rede sein, wenn der *καινὸς ἀ.* da ist. Was aber Gal. 3, 27 u. Röm. 13, 14 betrifft, so ist es völlig verfehlt, an Dion. Hal. ant. Rom. 11, 5: *τὸν Ταρκύνιον ἐκεῖνον ἐνδυόμενοι.* Liban. Ep. 968: *ῥίψας στρατιώτην ἐνέδυ τὸν σοφίστην* zu erinnern, denn dieses „den Tarquinius, den Sophisten spielen", sich verhalten, sich geben, darstellen als wäre man u. s. w. ist etwas ganz anderes. Die Mahnung *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰν Χν* Röm. 13, 14 läuft nicht auf ein Verhalten wie das Verhalten Jesu hinaus, und die Aussage Gal. 3, 27: *ὅσοι γὰρ εἰς Χν ἐβαπτίσθητε, Χν ἐνεδύσασθε* besagt nichts weniger, als daß die Getauften erscheinen, als wären sie Christus oder Abbilder Christi. Christus ist hier nicht nach seinem Verhalten, seinem Wandel, sondern nach seiner Heilsbedeutung für uns ins Auge gefaßt: *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χῳ Ἰυ*, und wer an ihn glaubt, auf ihn getauft ist, der ist *ἐν Χῳ, ἐν κυρίῳ*, s. u. *κύριος*, und entsprechend diesem *ἐν κυρίῳ, ἐν Χῳ εἶναι* u. s. w. will das *Χν ἐνεδύσασθε* erklärt sein. Wer getauft ist, hat Christum angezogen, ist des Heiles teilhaftig. Wenn Röm. 13, 14 aus diesem Gedankenkreise nicht ganz herausfallen soll, so wird es darauf zu beziehen sein, daß die Leser durch den gläubigen Zusammenschluß mit dem Herrn des Heiles sich in den Stand setzen sollen, die folgende Forderung zu erfüllen. Vgl. V. 11.

Ἐπενδύω, *-ύνω*, darüber anziehen, trans. Plut. Pelop. 11, 1: *ἐσθῆτας ἐπενδεδυμένοι γυναικείας τοῖς θώραξι*, intrans. Hrdt. 1, 195: *ἐπὶ τοῦτον ἄλλον εἰρίνεον κιθῶνα ἐπενδύνει.* Davon *ἐπένδυμα*, Oberkleid, oft bei Aqu., Symm., *ἐπενδύτης* in derselben Bedeutung LXX Lev. 8, 7. 1 Sam. 18, 4. 2 Sam. 13, 18 = מְעִיל. Im N. T. 2 Cor. 5, 2: *τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες.* V. 4: *οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι*, vgl. 1 Cor. 15, 52 unter *ἐκδύω*. — Aus der kirchl. Gräc. vgl. Greg. Nyss. 1, 635, C (Steph. thes. s. v.): *μηκέτι ἐπενδύσασθαι τὸν τῆς ἁμαρτίας χιτῶνα.*

Ἐπιδύω, sehr selten und nur intrans. vom Untergang der Sonne = wobei, worüber untergehen, Hom. Il. 2, 413: *μὴ πρὶν ἐπ' ἠέλιον δῦναι καὶ ἐπὶ κνέφας ἐλθεῖν.* LXX = בוא Deut. 24, 15: *οὐκ ἐπιδύσεται ὁ ἥλιος ἐπ' αὐτῷ.* Jos. 8, 29.

Jer. 15, 9: *ἐπέδυ ὁ ἥλιος αὐτῇ ἔτι μεσούσης τῆς ἡμέρας.* Im N. T. Eph. 4, 26: *ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ παροργισμῷ ὑμῶν.*

Παρεισδύω, -ύνω, gewöhnlich Med.; wie es scheint nur intranf. = daneben, von der Seite, unvermerkt eindringen, Plut. Ag. et Cleom. 3, 1: *παρεισέδυ πρῶτον εἰς τὴν πόλιν ἀργύρου καὶ χρυσοῦ ζῆλος.* Apophth. lac. 216, B: *τὰ ἀρχαῖα νόμιμα ἐκλυόμενα ἑώρα, ἀλλὰ δὲ παρεισδυόμενα μοχθηρά.* Inst. lac. 239, F: *φιλοπλουτίας καὶ φιλονεικίας παρεισδυομένης.* Außerdem bei Hippokr., Hrdn., Appollon., stets im üblen Sinne, und so auch das Subst. *παρείσδυσις.* In der bibl. Gräc. nur Jud. 4: *παρεισέδυσάν τινες ἄνθρωποι οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα,* wo der Vatic. *παρεισεδύησαν* liest von der seltenen paff. Form des Aor. 2 *ἐδύην* statt *ἔδυν* (anal. *ἐφύην* statt *ἔφυν*). Die Lesart des Sin. u. Alex. ist deshalb auffallend, weil dann der Aor. 1 Aktivi in intranf. Bedeutung gebraucht ist, f. unter *δύω,* während die Lesart des Vatic. dem durchgängigen Gebrauch des Wortes in intranf. Bedeutung entspricht und nur formell auffallend ist, sofern die Form *ἐδύην, δυῆναι* äußerst selten ist. Gerade diese Seltenheit dürfte dafür sprechen, daß die Lesart des Sin. u. Vatic. eine — freilich mißglückte — Korrektur sein soll.

E.

Ἔγγυος, *ὁ,* Bürge, gewöhnlich von *γυῖον* in der Bedeutung Hand abgeleitet, *ἐγγύη* Bürgschaft durch Einhändigung eines Pfandes, *ἔγγυος, ον,* Bürgschaft leistend; jedoch bezeichnet *γυῖον* weder ursprünglich noch gewöhnlich Hand; es ist „die Stelle an Armen und Füßen, wo eine Biegung stattfinden kann" und bezeichnet im Sprachgebrauch dann die Glieder — Arme und Füße — im Gegensatz zum Haupte und zum Körper, wie wir auch im Deutschen die Bezeichnung Glieder speziell von Armen und Beinen gebrauchen; *ἐγγυιόω* 2 Kön. 4, 25 = in die Arme nehmen; Hesych.; *ἐγγυιώσεται· ἐναγκαλισθήσεται, συμπλακήσεται.* Gegen diese Ableitung spricht auch der wenngleich nicht ganz beispiellose Ausfall des *ι* in dem Compositum. Richtiger scheint es zu sein, das Wort auf denselben Stamm wie *ἐγγύς* zurückzuführen, w. f. — *Ἔγγυος* ist als Adj. u. Subst. in der Prof.-Gräc. selten. Xen. Vect. 4, 20: *λαμβάνειν ἐγγύους παρὰ τῶν μισθουμένων.* Etlichemal bei Plut. *ἔγγυον ἐπάγεσθαι* Plut. Mor. 753, D, einen Bürgen für sich stellen; Crass. 7, 6. Auch Aristot. Oec. 2 (1315, 19, 20 ed. Bekker): *καθιστάναι τοὺς ἐγγύους τῶν εἴκοσι ταλάντων, τοῦ τρίτου μέρους.* Pol. 5, 27, 1: *καταλιπὼν αὐτὸν ἔγγυον τῶν εἴκοσι ταλάντων.* Gewöhnlich bei den Att. u. Sp. *ἐγγυητής,* Xen. Cyrop. 6, 2, 39: *εἰ δέ τις χρημάτων προσδεῖσθαι νομίζει εἰς ἐμπολήν, γνωστῆρας ἐμοὶ προσαγαγὼν καὶ ἐγγυητάς.* Öfter bei Plat. z. B. Alcib. 1, 134, E: *ἀσφαλὴς γὰρ εἰ ἐγγυητής.* Ebenso bei Aristot., Plut., Polyb. — *Ἔγγυος, ἐγγυητής* bezeichnet den Bürgen, der persönlich für jemanden oder etwas haftet, sei es in causa capitis mit seinem Leben, oder sonst mit seinem Vermögen. Nicht zu verwechseln, wie gern geschieht, mit *μεσέγγυος,* welches den Vermittler zwischen streitenden Parteien be-

zeichnet, z. B. *μεσέγγυον τὴν μείρακα καταθέσθαι* Poll. 8, 28; *μεσεγγυάω* durch Pfand bei einem Dritten, einer Mittelsperson verbürgen. *Μεσέγγυος* ist syn. *μεσίτης*, *ἔγγυος* nur, sofern *μεσίτης* auch, aber erst in zweiter Linie den Bürgen bezeichnet, der für etwas eintritt. Die Angaben der alten Lexikographen, daß *ἔγγυος* auch passivisch = verbürgt, syn. *ἀσφαλής*, beruht auf der wahrscheinlich falschen Lesart *ἐγγύους* statt *ἐγγείους* Lys. 32, 15.

Im N. T. nur Hebr. 7, 22: *κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος*, was nicht auf den Tod Christi zu beziehen ist, durch den er für uns eingestanden ist (zu welcher Aussage allerdings *ἔγγυος* auch verwendet werden könnte, vgl. Sir. 29, 15. 14. Prov. 6, 1; dann aber müßte nicht *κρείττ. διαθ. ἔγγ.*, sondern *ἔγγ. ἡμῶν* stehen), sondern auf sein ewiges Leben, durch welches (nicht mit welchem) er für die *κρείττων διαθήκη* einsteht, vgl. V. 21. 24. 25. — *Ἔγγυος* findet sich noch in den Apokr. 2 Mcc. 10, 28: *οἱ μὲν ἔγγυον ἔχοντες εὐημερίας καὶ νίκης μετ' ἀρετῆς τὴν ἐπὶ τὸν κύριον καταφυγήν*. Sir. 29, 15: *χάριτας ἐγγύου μὴ ἐπιλάθῃ, ἔδωκε γὰρ ψυχὴν αὐτοῦ ὑπέρ σου*. Sir. 29, 16: *ἀγαθὰ ἐγγύου ἀνατρέψει ἁμαρτωλός*. Vgl. *ἐγγυάομαι τινὰ* sich für jemanden verbürgen, Sir. 29, 18. Prov. 6, 1; 28, 17. Sonst bei den LXX noch Prov. 17, 19 = רֵעַ; 19, 28 = ערב, und *ἐγγύη*, Bürgschaft Prov. 22, 26 = עֲרֻבָּה; 17, 18 = ערב, sowie Sir. 29, 18. 19.

Ἐγγύς, nach Curtius, S. 191. 527 verwandt mit *ἄγχι, ἀγχοῦ, ἄχνυμαι*, eng, Angst, egere, = eng, nahe, vgl. Ruth 3, 12: *ὁ ἀληθῶς ἀγχιστεὺς ἐγώ εἰμι· καί γε ἔστιν ἀγχιστεὺς ἐγγίων ὑπὲρ ἐμέ*. Nach Schenkl dagegen verwandt mit sanskrit. angu, Hand; „griechisch würde *ἐγγυ* als Stamm entsprechen, daher *ἐγγύθι* in der Hand, nahe, *ἐγγύθεν* von der Hand, aus der Nähe, *ἐγγύς* statt *ἐγγύσι* loc. plur. in den Händen, nahe", in welchem Falle *ἔγγυος*, Bürge, damit zusammenhängen könnte, *ἐγγύη* Bürgschaft durch Einhändigung eines Pfandes (Faustpfand), von Schenkl jedoch wie von den übrigen Lexikographen mit *γυῖον (γύης)* verbunden. — **a)** nahe, räumlich und zeitlich, sowohl absolut — Mtth. 24, 32. 33; 26, 18 u. ö.; Phil. 4, 5: *ὁ κύριος ἐγγύς* im zeitlichen Sinne von der Parusie, während dieselbe Verbindung mit näherer Bestimmung Ps. 34, 19; 145, 18 lokal —, als mit dem Genet. *ἐγγὺς τοῦ τόπου, πλοίου* u. s. w. Joh. 6, 19. 23 u. ö. oder mit dem Dat. Act. 9, 38; 27, 8. Ps. 34, 19; 145, 18. — LXX = אֵצֶל Jer. 35, 4; gewöhnlich aber = קָרוֹב Gen. 19, 20; 45, 10. Ex. 13, 10 u. ö. **b)** übertragen auf geistige Verhältnisse z. B. Plat. Rep. 6, 508, C: *ἐγγὺς φαίνονται τυφλῶν* = ähnlich; Sap. 6, 19: *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ*. Mit und ohne *γένους, γένει* dann von der Verwandtschaft, z. B. Aeschyl. bei Plat. Rep. 3, 391, E: *οἱ Ζηνὸς ἐγγύς*. Eur. Heracl. 37: *τοῖς δ' ἐγγὺς ὄντας*. Ferner *ὁ ἐγγυτάτω γένους, γένει*, der nächste Verwandte, Plat., Demosth. Vgl. Ruth 3, 12. Ex. 32, 27. Lev. 21, 2. Judith 16, 4: *ὁ, οἱ ἔγγιστα*. Hiob 6, 15: *οἱ ἐγγύτατοί μου* = אָח. — Dagegen Esth. 1, 14: *οἱ ἐγγὺς τοῦ βασιλέως, οἱ πρῶτοι παρακαθήμενοι τῷ βασιλεῖ* = רֹאֵי פְּנֵי הַמֶּלֶךְ. **c)** In besonderem Sinne steht es Eph. 2, 13: *ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χυ.* V. 17: *ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς*, um Heiden und Juden nach ihrem beiderseitigen ursprünglichen Verhältnisse zu Gott und den Heilsgütern zu unterscheiden, vgl. *προσαγωγή* V. 18 und *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* V. 12. Der paulinische Ausdruck (nicht zu vgl. mit *οἱ εἰς μακρὰν* Act. 2, 39, welches wie Jes. 49, 1: לְאֻמִּים מֵרָחוֹק, LXX = *ἔθνη*, im lokalen Sinne die Heidenwelt bezeichnet), bedarf an sich zu seiner Erklärung keiner anderweitigen Voraussetzung des Sprachgebrauchs

und findet speziell im bibl. Sprachgebrauch keine solche. Denn Jes. 49, 1 werden die Völker nach ihrem lokalen Verhältnisse zu Israel bezeichnet, nicht aber die Völker und Israel nach ihrem beiderseitigen Verhältnisse zu etwas Drittem unterschieden. Jes. 57, 19 aber: *κτίζων καρπὸν χειλέων εἰρήνην ἐπ' εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς οὖσιν* ist לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב Bezeichnung der hin und her zerstreuten Glieder des Volkes Gottes, vgl. Esth. 9, 20: *ἐξαπέστειλε τοῖς Ἰουδαίοις ὅσοι ἦσαν ἐν τῇ Ἀρταξέρξου βασιλείᾳ τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν* syn. *οἱ διεσπαρμένοι ἐν πάσῃ χώρᾳ τῇ ἔξω* V. 19, wenngleich die Verwandtschaft und vielleicht auch die Anknüpfung des Ausdrucks an diese Stelle nicht zu verkennen ist. Dagegen lehnt der apostolische Ausdruck an einen Sprachgebrauch des nachbiblischen Hebraismus in betreff der *ἔθνη* an, cf. Bereschith rabba 39: „Quicunque gentilem appropinquare facit et proselytum facit, idem est acsi ipsum creasset." Midr. Sam. 28: „Tunc dixit David: an propter proselytos Deus haec facit populo suo? Dixit ei Deus: si removes remotos, removebis etiam propinquos." Jedoch auch höchstens eine Anlehnung an diese Ausdrucksweise findet statt, denn nicht Heiden und Juden, sondern Heiden und Proselyten werden dort als Ferne und Nahe unterschieden und nicht das verschiedene Verhältnis zu Gott und den Heilsgütern, wie Eph. 2, 13. 17, sondern das verschiedene Verhältnis der Proselyten und der übrigen Heiden zu Israel wird damit bezeichnet, so daß man auf קָרוֹב im Sinne der Verwandtschaft zurückgehen muß, s. Levy, Chald. Wörterb. unter קָרִיב. Erst später ist vielleicht eine Beziehung auf den Opferkultus hineingetragen, cf. Beresch. 39, 18: „Et tu appropinquans remotos et purificans eos patri suo coelesti", vgl. קרב im religiösen bzw. kultischen Sinne Lev. 16, 1. Ez. 40, 46; 42, 13. Num. 9, 13. Zeph. 3, 2, sowie Eph. 2, 13: *ἐν τῷ αἵμ.* Jedenfalls aber unterscheidet sich der paulinische Ausdruck von dem rabbinischen, wie die Zusammenstellung „Heiden und Juden" von der andern: „Heiden und Proselyten" sich unterscheidet. Könnte V. 13 sich auch an den rabbinischen Ausdruck anschließen, so ist dies doch V. 17 nicht mehr möglich, da unter *οἱ ἐγγύς* die Israeliten verstanden sind, so daß der Ausdruck in dem oben angegebenen Sinne von dem Verhältnis zu Gott zu erklären ist.

Der Compar. *ἐγγύτερος* bei Xen. und in der bibl. Gräc.; Röm. 13, 11: *ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν.* Die Form *ἐγγίων* nur in der späteren Gräc. und bei den LXX Ruth 3, 12. Für den Superlat. haben die spätere Gräc. wie LXX beide Formen *ἐγγύτατος* (Hiob 6, 15) und *ἔγγιστος*.

Ἐγγίζω, Fut. *ἐγγιῶ*, Sir. 37, 30 u. Jac. 4, 8, wo jedoch Cod. B *ἐγγίσει*. Nur in der späteren Gräc. = nahe bringen und nahe kommen, in trans. und intrans. Bedeutung wie öfter die Verba der Bewegung, s. unter *ἄγω*. In der bibl. Gräc. **1)** trans. nur bei den LXX und auch dort selten. Jes. 5, 8: *ἀγρὸν πρὸς ἀγρὸν ἐγγίζοντες.* Ez. 22, 4: *ἤγγισας τὰς ἡμέρας σου*, an beiden Stellen = קרב Hiph. Jes. 46, 13: *ἤγγισα τὴν δικαιοσύνην μου* = קרב Pi. Gen. 48, 10. 13. 2 Kön. 4, 6 = נגשׁ Hiph. Aber Ez. 42, 13: *ἐν αἷς φάγονται ἐκεῖ οἱ ἱερεῖς ... οἱ ἐγγίζοντες πρὸς κύριον τὰ ἅγια τῶν ἁγίων* ist *τὰ ἅγ.* nicht mit *ἐγγίζονται*, sondern mit *φάγονται* zu verbinden, also intrans. In den Apokr. findet es sich trans. noch Sir. 36, 12: *ἐξ αὐτῶν ἡγίασε καὶ πρὸς αὐτὸν ἤγγισε* entspricht הִקְרִיב von den dienstthuenden Priestern. Sir. 37, 30: *ἡ ἀπληστία ἐγγιεῖ ἕως χολέρας.* Pol. 8, 6, 7: *ἐγγίσαντες τῇ γῇ τὰς ναῦς.* Gewöhnlich und im N. T. nur **2)** intrans. = nahe kommen, sich nähern; lokal *ἐγγ. τινὶ* Luc. 7, 12; 15, 1. 25; 22, 47. Act. 10, 9; 22, 6. *εἰς* Mtth. 21, 1. Marc. 11, 1. Luc. 18, 35; 19, 21; 24, 28. *πρός τινα* Luc. 19, 37. *ὅπου* Luc. 12, 33. Vgl. Phil. 2, 30: *μέχρι θανάτου ἤγγισε*, vgl. Hiob 33, 22. Ohne nähere

Bestimmung Mtth. 26, 46 u. ö. — Temporal: *ὁ καιρός* Mtth. 21, 24. *ὁ χρόνος* Act. 7, 17. *ἡ ὥρα* 26, 45. *πάντων τὸ τέλος* 1 Petr. 4, 7. *ἡ ἡμέρα* Röm. 13, 12, hier im Gegensatz zu *νύξ*; dagegen Hebr. 10, 25 von der Parusie. Die Verbindung *ἤγγικεν ἡ βασ. τ. ϑ., τῶν οὐρ.* Mtth. 3, 2; 4, 17; 10, 7. Marc. 4, 15. Luc. 10, 11 (V. 9: *ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασ. τ. ϑ.*, vgl. Ps. 27, 2: *ἐν τῷ ἐγγίζειν ἐπ' ἐμὲ κακοῦντας κτλ.* ist *ἐγγ.* räumlich gedacht) unterscheidet sich von dem prophetischen קָרוֹב, קרב nur dadurch, daß der nach langer weissagungsloser Zeit ergehende Ruf des Johannes, aufgenommen durch Jesus, nunmehr entsprechend der Weissagung Jes. 40 u. Mal. 4 nichts anderes besagen kann, als dies unmittelbar bevorstehende Kommen des Reiches Gottes, während die Aussprüche der Propheten (z. B. Jes. 56, 1. Joel 1, 15) nur bezwecken, des Volkes Augenmerk auf nichts anderes als die unbedingt eintretende Zukunft zu richten, welche nur verzieht, weil der Herr Geduld hat (2 Petr. 3, 9. Luc. 18, 1 ff.). Der Prophet, der vor dem Messias hergeht, sagt nichts anderes, als die alten Propheten, und doch kann jeder wissen, daß die Erfüllung nun unmittelbar bevorsteht. — Außerdem noch Jac. 5, 8: *ἡ παρουσία τοῦ κυρίου.* Luc. 21, 28: *ἡ ἀπολύτρωσις.* 21, 20: *ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς.* — LXX = קרב Kal, Pi. u. Hiph., jedoch häufiger durch *προσάγειν* u. *προσέρχεσθαι*, sowie als term. techn. im Hiph. durch *προσφέρειν* wiedergegeben, während קָרוֹב gleichmäßig durch *ἐγγύς* u. *ἐγγίζειν* übersetzt wird. Ferner = נגשׁ Kal u. Hiph. neben *προσέρχεσθαι* u. *προσάγειν* oder *προσεγγίζειν*. Vereinzelt auch נגע, קִיָּה u. a. — *Ἐγγίζειν τῷ θεῷ* Hebr. 7, 19. Jac. 4, 8 (Mtth. 15, 8 Rec.) von dem Verkehr mit Gott im Gebete und der in demselben gesuchten und gepflegten Gemeinschaft mit ihm, vgl. *προσέρχεσθαι, προσαγωγή*, sowie Zeph. 3, 2. Dagegen Lev. 10, 3: *ἐν τοῖς ἐγγίζουσί μοι ἁγιασθήσομαι* von priesterlichem Dienst.

Προσεγγίζω, hinzunahen, Marc. 2, 4: *μὴ δυνάμενοι προσεγγίσαι αὐτῷ*, wo Tdf.[8] u. Westc. nach dem Sin. u. Vatic. *προσενέγκαι* lesen. LXX Gen. 33, 6. 7 u. ö. = נגשׁ, Jos. 3, 4 u. a. = קרב, Ps. 119, 150 gegenüber *μακρύνεσθαι*. In der Prof.-Gräc. selten und nur bei Späteren, z. B. Pol. 39, 1, 4. Trans. = annähern findet es sich Luc. Amor. 53. Dem Hebr. nach könnte man versucht sein, es auch Lev. 2, 8 so zu fassen, jedoch veranlaßt der griech. Context nicht dazu.

'Εγείρω, Fut. *ἐγερῶ*, Aor. *ἤγειρα*, wecken, aufwecken. Das Pass. *ἐγείρομαι* geweckt, wach werden, Perf. *ἐγήγερμαι* (in der Prof.-Gräc. auch Perf. II *ἐγρήγορα*, LXX Jer. 1, 12; 44, 27), Aor. *ἠγέρθην*. Der Imper. *ἔγειρε* in intrans. Bedeutung wie Eur. Iph. A. 624; Aristoph. Ran. 340, von Tdf. überall hergestellt statt des Imper. Aor. Med. *ἔγειραι*, welche Form (vgl. Fritzsche zu Marc. 2, 9), s. v. a. excita mihi aliquem bedeuten würde; Mtth. 9, 5. Marc. 2, 9. 11; 3, 3; 10, 49. Luc. 5, 23. 24; 6, 8. Joh. 5, 8. Act. 3, 6. Eph. 5, 14. Apok. 11, 1. Sonst *ἐγείρου* Luc. 8, 54; *ἐγείρεσθε* Mtth. 26, 46. Marc. 14, 42. — Zunächst **a)** wird es gebraucht von Schlafenden, sie aufwecken, Pass. aufwachen. LXX = עור, שׁכם Hiph., שׁקד. Daher *ἐξ ὕπνου* Röm. 13, 11; *ἀπὸ τοῦ ὕπνου* Mtth. 1, 24, und ohne diesen Zusatz Mtth. 8, 25. Act. 12, 7. Eph. 5, 14. An letzter Stelle wie Röm. 13, 11 in bildlichem Sinne = aufmerksam werden auf die eigene gefährliche Lage (Prov. 23, 34) und das daraus errettende Heil Gottes; s. *γρηγορέω*. Ähnlich in der Prof.-Gräc. das Pass. = wach, frisch, aufmerksam sein, Xen. Cyrop. 1, 4, 20; 7, 5, 20: *οὓς ἡμεῖς καὶ συμμάχους πρὸς ἑαυτοῖς ἔχοντας καὶ ἐγρηγορότας ἅπαντας καὶ νήφοντας καὶ ἐξωπλισμένους καὶ συντεταγμένους ἐνικῶμεν.* Auch übertragen z. B. Jer. 51, 11:

ἤγειρε κ̅ς̅ τὸ πνεῦμα βασιλέως Μήδω. Jes. 41, 25; 45, 13. Jer. 50, 9. Dan. LXX 11, 25. 1 Mcc. 3, 49. Ps. 107, 2. — Dann **b)** von Kranken, Hilfsbedürftigen: sie aufrichten, Marc. 1, 31; 9, 27, vgl. Mtth. 12, 11. Ps. 113, 6: *ἀπὸ γῆς πτωχόν*. Pass. genesen, vom Lager aufstehen, Mtth. 8, 15; 9, 5—7 u. a. Insbesondere aber **c)** von Toten, die ins Leben gerückgerufen werden, zu neuem Leben erstehen, vgl. die Verbindung von Schlaf und Tod in der einzigen bildlichen Anwendung des Ausdrucks Eph. 5, 14, vgl. 2, 6. Verbunden mit *ζωοποιεῖν* Joh. 5, 21. Röm. 8, 11, vgl. Eph. 2, 5. 6. Das Aktiv Mtth. 10, 8 (Rec.). Act. 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. 37; 26, 8. Röm. 4, 28; 8, 11; 10, 9. 1 Cor. 6, 14. 2 Cor. 1, 9; 4, 14. Eph. 1, 20. Col. 2, 12. 2 Thess. 1, 10. Hebr. 11, 19. 1 Petr. 1, 21. Passiv: auferstehen, mit und ohne *ἐκ νεκρῶν*, stets von leiblicher Auferstehung, Mtth. 11, 5; 14, 2; 16, 21; 17, 9. 23; 26, 32; 27, 52. 63. 64; 28, 6. 7. Marc. 6, 14. 16; 12, 26; 14, 28; 16, 6. 14. Luc. 7, 14. 22; 9, 7. 22; 20, 37; 24, 6. 34. Joh. 2, 22; 12, 1. 9. 17; 21, 14. Röm. 4, 25; 6, 8. 9; 7, 8. 1 Cor. 15, 4. 12—17. 20. 29. 32. 35. 42—44. 52. 2 Cor. 5, 15. 2 Tim. 2, 8. In der alttest. Gräc. nur 2 Kön. 4, 31 = הֵקִיץ und Sir. 48, 5: *ὁ ἐγείρας νεκρὸν ἐκ θανάτου καὶ ἐξ ᾅδου ἐν λόγῳ ὑψίστου.* — Der unter b u. c erwähnte Gebrauch ist der Prof.-Gräc. fremd. Dagegen finden sich entsprechende Belege zu **d)** Joh. 2, 19: *τὸν ναὸν ἐγείρειν* = errichten, aufführen, z. B. *τεῖχος* Hrdn. 8, 1, 12; *πύργους* 8, 2, 12. (Nicht zu verwechseln mit *ἐγείρειν τείχη πεπτωκότα* Sir. 49, 13. *τὴν ἔρημον Σιών* 1 Esr. 8, 78, vgl. 5, 43, welches sich an b u. c anschließt); gewöhnlich wird davon jedoch *ἀνιστάναι* gebraucht, welches überhaupt, namentlich in den folgenden Fällen, synonym ist. So **e)** = הֵקִים, LXX = *ἀνιστάναι, ἐγείρειν*; in der Prof.-Gräc. = zustande bringen, entstehen lassen, erregen, pass. entstehen, syn. *γίγνεσθαι*, cf. Hrdt. 7, 49: *ἐγείρεται χειμών*. Xen. Hipp. 1, 19: *ἢν πόλεμος ἐγείρηται*, entsprechend dem vorhergegangenen *ἢν πόλεμος γίγνηται*. In der bibl. Gräc. mit persönlichem Obj.: hervorrufen, auftreten lassen; Pass. = auftreten, hervortreten. So Act. 13, 22: *ἤγειρε αὐτοῖς τὸν Δαβὶδ εἰς βασιλέα*, vgl. 2 Sam. 18, 1. Richt. 2, 16. 18: *ἤγειρε κύριος αὐτοῖς κριτάς*. 3, 9: *σωτῆρα τῷ Ἰσραήλ*. Jes. 45, 12. 1 Sam. 2, 35: *ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν*. Jer. 29, 15. Deut. 18, 18. — Mtth. 24, 7. 11. 24. Marc. 13, 8. 22. Mtth. 11, 11. Luc. 7, 16; 11, 31; 21, 10. Joh. 7, 52 (Act. 13, 23 Rec.). Luc. 1, 69. Zu Luc. 3, 8. Mtth. 3, 9: *δύναται ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ* vgl. Gen. 38, 8: *ἀνάστησον σπέρμα τῷ ἀδελφῷ σου*. — Zu Luc. 7, 16 vgl. Mtth. 24, 11. 24 von falschen Propheten, med. Pass. = auftreten. — Vgl. *ἐξεγείρω* Röm. 9, 17. Endlich **f)** bezeichnet das Pass. im allgemeinen: seine bisherige Lage verlassen, sich erheben, sich aufmachen Apok. 11, 1. Joh. 14, 31 u. ö.

Ἔγερσις, ἡ, die Auferweckung von den Toten Mtth. 27, 53. LXX Richt. 7, 19: *ἐγέρσει ἤγειραν τοὺς φυλάσσοντας* nach dem Alex., während der Vatic. *ἐγείροντες ἤγειραν*. Ps. 139, 2 intrans.: *ἔγνως τὴν καθέδραν μου καὶ τὴν ἔγερσίν μου* = קוּם. Apokr. 1 Esr. 5, 59: *ἡ ἔγερσις τοῦ οἴκου*, vgl. *ἐγείρω*, d. In der Prof.-Gräc. *τοῦ θύμου, τῶν τειχῶν* u. a.

Ἐξεγείρω, woher, woraus wecken, erwecken, aufwecken, *ἐκ τοῦ ὕπνου* Gen. 28, 16 u. ö., *ἀπὸ τοῦ ὕπνου* Richt. 16, 15, vgl. Jes. 41, 2: *τίς ἐξήγειρεν ἀπὸ ἀνατολῶν δικαιοσύνην*; Jer. 6, 22: *ἔθνη ἐξεγερθήσεται ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς*. 50, 41: *ἐκ τοῦ τόπου*, Joel 3, 7. *ἐκ νεφελῶν* Sach. 2, 13. Num. 24, 19. Ge-

wöhnlich aber ohne solche Näherbestimmung, vgl. die Verbindung *ἐγείρειν καὶ ἐξεγείρειν* = wecken und aufwecken, zur Verstärkung des Simpl. Hohesl. 2, 7; 3, 5; 8, 4. In der Prof.-Gräc. bei Hrdt., Xen., Tragg., Plat., Diod. u. a. Bei den LXX häufiger als *ἐγείρειν*, beide = עור Kal, Niph., Pi., Hiph., קום Kal u. Hiph., קיץ Hiph., und vereinzelt anders, und zwar *ἐγ.* häufiger als *ἐξεγ.* = קום, dagegen *ἐξεγ.* häufiger = עור u. קיץ. Im allgemeinen in denselben Verbindungen wie *ἐγ.*, am seltensten in den unter d angeführten entspricht הֵקִים. Von Toten nur Dan. 12, 2: *πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐκ γῆς χώματι ἐξεγερθήσονται.* Öfter *τὸ πνεῦμά τινος* 1 Chron. 5, 26. 2 Chron. 36, 22. 2 Esr. 1, 1. 5. Hagg. 1, 14. Sus. 44; vgl. das Simpl. Jer. 51, 11. *τὸν θυμὸν τοῦ Ἀντιόχου* 2 Mcc. 13, 4. Im N. T. nur **a)** 1 Cor. 6, 14 von der Auferweckung vom Tode: *ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρε καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ* (Lchm. *ἐξεγείρει*, B: *ἐξήγειρε*) *διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, wo der Wechsel des Simpl. mit dem Compos. die Sicherheit und Gewißheit unserer durch die Heilsthat an Christus verbürgten Auferweckung hervorzuheben dient. **b)** Röm. 9, 17: *λέγει ἡ γραφὴ τῷ Φαραὼ ὅτι εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε*, הֶעֱמַדְתִּיךָ, Ex. 9, 16, wo LXX *διετηρήθης* mit zwiefacher Abschwächung, sowohl durch Verwandlung des Akt. in das Pass. und der 1. Person in die 2., als durch die Fassung von הֶעֱמִיד = stehen oder bestehen lassen, erhalten statt stehen machen, bestellen, welche zwar an sich möglich ist (1 Kön. 15, 4. Prov. 29, 4), aber die Härte und Herbigkeit des Zusammenhanges in unzulässiger Weise mildert und die Steigerung beeinträchtigt, vgl. Ex. 9, 8. 12. 15, dergemäß hier העמיד = anstellen, bestellen sein muß. Eben deshalb ist es auch nicht anhängig, *ἐξεγείρειν* mit Hofmann zu erklären = von Krankheit erstehen lassen, wie sonst *ἐγείρειν* gebraucht wird, s. daselbst unter b. Vielmehr steht es wie Sach. 11, 16: *ἐξεγείρω ποιμένα ἐπὶ τὴν γῆν.* Jos. Ant. 8, 11, 1: *βασιλεὺς γὰρ ἐξεγείρεται ὑπ' ἐμοῦ.* Eine Bedeutung instigare, incitare sc. ad renitendum (Grimm) kann selbstverständlich mit 2 Mcc. 13, 4 (s. oben) nicht belegt werden.

Συνεγείρω, zugleich erwecken, sowohl **a)** bei Mitwirkung, gemeinsamer Thätigkeit, also Verbindung mehrerer Subjekte, Ex. 23, 5: *συνεγερεῖς αὐτὸ μετ' αὐτοῦ* (al. *συναρεῖς*) cf. Ps. Phokyl. 140: *κτῆνος κὴν ἐχθροῖο πέσῃ καθ' ὁδὸν συνέγειρε* und ebenso 4 Mcc. 2, 14: *τά τε τῶν ἐχθρῶν τοῖς ἀπολέσασι διασώζων καὶ τὰ πεπτωκότα συνεγείρων* (nicht wie Wahl u. Grimm angeben, unter b gehörig), als **b)** wie im N. T. stets bei Verbindung mehrerer Objekte, Plut. consol. ad Apollon. 117, C: *πᾶσα πρόφασις ἱκανὴ πρὸς τὸ τὰς λύπας καὶ τοὺς θρήνους συνεγείρειν.* Jes. 14, 9: *συνηγέρθησάν σοι πάντες οἱ γίγαντες οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς* (= עור Pi.). Im N. T. Eph. 2, 6: *ὁ θεὸς — ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χῷ· χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χῷ Ἰυ.* Die Auferweckung Christi, welche ihm das Leben und ihn den Menschen wiedergiebt, ihn in das Leben zurückruft, und zwar so, daß ihn fortan der Tod nicht antasten kann, schließt für alle, die ihm gehören, die Errettung vom Tode in dem ganzen Umfange seines Begriffes ein, vgl. Röm. 6, 4—10. Und zwar wie in dem durch die Sünde hervorgerufenen Zustande des dem Tode Verfallenseins eine Antizipation des endlichen Verderbens vorliegt, so findet auch bei der Errettung eine Antizipation des Endes — der Auferstehung — statt, vgl. Röm. 6, 4—11 mit 8, 11. 24. Das *συν* in *συνεγείρειν* drückt nicht bloß die Gleichartigkeit der Errettung, der göttlichen Heilswirkung aus, sondern es besagt, daß dieselbe nicht eine besondere, neu eintretende, vielmehr eine mit der Auferweckung Christi zusammenhängende, in ihr geschehene und beschlossene und damit von ihr ausgehende Wirkung ist, vgl. Röm. 6, 6; 4, 25, vermittelt

göttlicherseits durch die Taufe Röm. 6, 4, menschlicherseits durch den Glauben, welcher sich die Heilsthatsachen, resp. die Auferweckung Christi zu Nutze macht; Col. 2, 12: *ἐν Χῷ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν.* Col. 3, 1: *εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε.* Inhaltlich betrachtet fällt *συνεγερθῆναι* zusammen mit *δικαιωθῆναι*, vgl. Col. 2, 12. 13 mit Röm. 4, 25; 5, 1.

Γρηγορέω, nur in der bibl. u. nachchristl. Gräc., sowie bei Jos.; von *ἐγρήγορα*, aufgewacht sein, wach sein, = wachen, sich des Schlafes enthalten, 1 Mcc. 12, 27; Neh. 7, 3 = עָמַד, sonst = שָׁקַד Jer. 5, 6; 31, 28; 44, 27. Dan. 9, 14. Vom sinnlichen auf das sittlich-religiöse Gebiet übertragen (Bar. 2, 9. Dan. 9, 44, vgl. Jer. 44, 27. Mtth. 26, 38. 40. 41), bezeichnet es insbesondere die Aufmerksamkeit (vgl. Jer. 1, 12; 5, 6. Marc. 13, 34) auf Gottes Offenbarung, vgl. Prov. 8, 34. Jes. 29, 10, resp. die Erkenntnis des Heils 1 Thess. 5, 6, die Aufmerksamkeit auf die drohenden Gefahren (vgl. Prov. 23, 34), welche mit bewußtem Ernst und offenen Sinnen alle Erschlaffung, alles Nachlassen in der Energie des Glaubens und Wandels von sich fern hält; Mtth. 26, 40: *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν.* Marc. 14, 38. 1 Petr. 5, 8: *νήψατε, γρηγορήσατε, ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπίῃ* (verbunden mit *νήφειν* noch 1 Thess. 5, 6, vgl. Joel 1, 6); die daraus sich ergebende Sorgfalt in der Bewahrung des Heilsbesitzes 1 Cor. 16, 13. Col. 4, 2. Apok. 16, 15: *μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ κτλ.*; die Sorge für anderer Heil und Bewahrung Act. 20, 31. Apok. 3, 2. 3. In den eschatologischen Reden fordert der HErr damit die beständige Erwartung und Bereitschaft für den Entscheidungstag seiner Parusie, Mtth. 24, 42. 43; 25, 13. Marc. 13, 34. 35. 37. Luc. 12, 37. 39, vgl. V. 40: *γίνεσθε ἕτοιμοι κτλ.* Nur einmal vom Leben gegenüber *καθεύδειν* vom Tode, 1 Thess. 5, 10. — Syn. *ἀγρυπνεῖν* Marc. 13, 33. Luc. 21, 36. Eph. 6, 18. Hebr. 13, 17. 2 Cor. 6, 5; 11, 27.

Ἔθνος, *τό*, Schar, Menge, Volk; wahrscheinlich von *ἔθος*, s. v. a. die durch gleiche Gewohnheit, Sitte, Eigentümlichkeit verbundene Menge; sowohl von Tieren = Herde, Schwarm, z. B. *μελλισσῶν* Hom. Il. 2, 87; *χοίρων* Od. 14, 37, als von Menschen, z. B. *ἑταίρων.* Act. 17, 26: *πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων.* Vgl. Pind. Pyth. 10, 28: *ἔθνος βροτόν,* Dann aber bestimmter: **1)** Volk, Völkerschaft, rücksichtlich der natürlichen Zusammengehörigkeit im allgemeinen, aber ohne bestimmte Rücksicht auf eine durch Abstammung, Sprache, Verfassung gegebene Besonderung. Xen. An. 1, 8, 9: *πάντες κατὰ ἔθνη.* So im N. T. Mtth. 21, 43; 24, 7. Luc. 21, 25; 22, 25. Mtth. 20, 25. Marc. 13, 8. Luc. 21, 10. Act. 2, 5; 4, 25. 27; 7, 7; 8, 9; 10, 35; 13, 19. Namentlich in der Apok. neben *λαός, γλῶσσα, φυλή* 5, 9; 7, 9; 10, 11; 11, 9; 13, 7; 14, 6; 17, 15. 1 Petr. 2, 9. Auch vom jüdischen Volk Luc. 7, 5; 23, 2. Act. 10, 22; 24, 3. 10. 17; 26, 4; 28, 19. Joh. 11, 48. 51. 52; 18, 35. Vgl. 11, 50: *συμφέρει ἡμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται.* Sonst wird wie hier an erster Stelle von Israel *λαός* gebraucht, s. 2.

2) Dem N. T. und überhaupt der bibl. Gräc. ist es eigen **a)** unter *τὰ ἔθνη, πάντα τὰ ἔθνη* die außerisraelitischen Völker zu verstehen, gegenüber *υἱοὶ Ἰσραήλ, Ἰουδαῖοι* Act. 9, 15; 14, 2. 5; 21, 11. 21; 26, 20. Röm. 2, 24; 3, 29; 9, 24.

30. 31; 11, 25. 1 Cor. 1, 23. Gal. 2, 15. *οἱ ἐκ περιτομῆς* Act. 10, 45. *περιτομή* Gal. 2, 9 (vgl. Eph. 2, 11), *γένος* 2 Cor. 11, 26 und parallel *οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων* Act. 15, 17. In diesem Sinne ist das Wort die regelmäßige Übersetzung des hebr. גּוֹי (LXX nur zuweilen = *λαός* z. B. Jos. 3, 17; 4, 1), und dies bezeichnet zunächst auch nichts anderes als eine zusammengehörige Schar, Menge, z. B. auch von Tieren, Joel 1, 6. Zeph. 2, 14. Von Israel wird es gebraucht wie von anderen bestimmten Völkerschaften, wenn weiter nichts Besonderes ausgesagt werden soll, Deut. 32, 28. Gen. 12, 2; 35, 11. Jes. 1, 4. Zeph. 2, 9, vgl. Joh. 11, 50, während sonst, wo es sich um den eigentümlichen geordneten Bestand des Volkes handelt, עָם, *λαός* gebraucht wird, vgl. Ex. 33, 13: עַמְּךָ הַגּוֹי הַזֶּה. Ferner vgl. V. 16. Vgl. Deut. 32, 21: אַקְנִיאֵם בְּלֹא־עָם בְּגוֹי נָבָל אַכְעִיסֵם, wo LXX mißbräuchlich beide Male *ἔθνος* setzen (vgl. Röm. 10, 19). 2 Sam. 7, 23: מִי כְעַמְּךָ כְּיִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ, *τίς ὡς ὁ λαός σου Ἰσραὴλ ἔθνος ἄλλο ἐν τῇ γῇ;* Deut. 32, 43: *εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.* 26, 18. 19. Num. 14, 15. Vgl. Act. 15, 14: *ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Dem entspricht auch *ἔθνος* = הָמוֹן, זֶרַע, חַיִל, צָבָא, אֶרֶץ, מַיִם 2 Chron. 32, 7. Jes. 13, 4. Esth. 10, 3. Jes. 60, 5; 13, 4; 36, 20. Ez. 31, 12. Zeph. 2, 11. 2 Esr. 9, 7. Num. 24, 7. Auch עַם wird häufig durch *ἔθνος* wiedergegeben, jedoch meist wo es im Plur. steht, seltener im Singul., vgl. Ex. 1, 9: *ἰδοὺ τὸ ἔθνος τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* (s. unter *λαός*). Nie kommt גוי יהוה für עם יהוה vor (Fürst, Wörterb.), außer Zeph. 2, 9. Jedoch erst in den späteren Büchern findet sich גּוֹיִם, כָּל־הַגּוֹיִם ohne weiteren Zusatz (vgl. Act. 7, 45; 13, 19. Jos. 23, 12. 13) von den außerisraelitischen Völkern gebraucht; zuerst 1 Sam. 8, 5. 20, dann 2 Kön. 18, 33; 19, 17. Deut. 26, 19; 29, 32; 32, 43. 1 Chron. 14, 17; 16, 35. 2 Chron. 32, 23; 36, 14. Neh. 5, 17. Ps. 2, 8; 9, 16; 79, 10; 106, 47 u. ö.; bei den Propheten z. B. Jes. 11, 10; 16, 8; 42, 6. Ez. 6, 8. 9; 7, 24 u. a. Vgl. auch 1 Esr. 5, 69; 8, 89: *συνῳκίσαμεν γυναῖκας ἀλλογενεῖς ἐκ τῶν ἐθνῶν τῆς γῆς.* 1 Esr. 7, 13: *τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν τῆς γῆς*, 8, 84: *ἡ ἀκαθαρσία τῶν ἐθνῶν τῆς γῆς.* Sap. 14, 11; 15, 15: *εἴδωλα τῶν ἐθνῶν.* Mtth. 4, 15.

So ist *ἔθνη* ein religiöser Begriff geworden und ist es auch im N. T. = Heiden, und zwar zunächst Bezeichnung der außerisraelitischen Völker, *τὰ ἔθνη* die Gesamtheit derselben, die sich selbst überlassen, Act. 14, 16, außer Verbindung stehen mit dem Gotte des Heiles, welcher Israels Gott ist; Act. 28, 28: *τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.* Eph. 2, 11. 12: *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας.* Röm. 11, 11. 12. Gal. 3, 8. 14. 1 Thess. 4, 5. Eph. 3, 6. Mtth. 12, 21. (Vgl. die Unterscheidung zwischen *ἐθνικῶς* u. *ἑλληνικῶς* Diog. Laert. 7, 56 s. unter *ἐθνικῶς*.) Außerhalb des Bereiches der göttlichen Offenbarung, nicht bzw. noch nicht umfaßt von der göttlichen *ἐκλογή*, vielmehr sich selbst und ihrem eigenen Willen überlassen, befinden sie sich zugleich im sittlichen Gegensatz gegen die göttliche Lebensordnung Eph. 4, 17. 1 Petr. 4, 3. 4. 1 Cor. 10, 20; 12, 2. Mtth. 6, 32. Luc. 12, 30, vgl. Mtth. 18, 17, *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* im doppelten Sinne dieses Ausdruckes Eph. 2, 12; nicht im Besitze des Gesetzes Röm. 2, 14 vgl. 9, 30 sind sie auch nicht gebunden an die gesetzliche Regelung des israelitischen Lebens Gal. 2, 12. 14. 15. Auf Grund dieses sittlich-religiösen Mangels erhält die Betonung der *ὑπακοὴ πίστεως* von seiten der *ἔθνη* Röm. 1, 5; 15, 18; 16, 26 ihren besonderen Nachdruck.

So verbindet sich mit der Bezeichnung der außerisraelitischen Völker als *ἔθνη* der Gedanke an ihre heilsgeschichtliche und sittlich-religiöse Stellung, vgl.

Mtth. 20, 19. Marc. 10, 33. Luc. 18, 32; 21, 24. Act. 21, 11. Sofern sie nun außer Verband sich befinden mit dem heilsgeschichtlichen Volke, ist ihre Berücksichtigung bei der neutest. Heilsoffenbarung ein wichtiges Moment der letzteren; vgl. Mtth. 10, 5: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ εἰσέλθητε*, mit V. 18; 12, 18. 21; 24, 14; 28, 19. Marc. 11, 17; 13, 10. Luc. 24, 47. Act. 13, 46; 18, 6; 22, 21; 28, 28. 1 Tim 3, 16. 2 Tim. 4, 17. 1 Theff. 2, 16. Mit Bezug hierauf nennt sich Paulus *διδάσκαλος ἐθνῶν* 1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11, vgl. Röm. 11, 13: *ἐθνῶν ἀπόστολος*. Eph. 3, 8. Gal. 1, 16; 2, 2. 8. Indem ihr Verhältnis und ihr Verhalten zu dem neutest. Heile dem bisherigen Stande der Dinge entgegengesetzt ist — Act. 10, 45; 11, 18; 13, 47. 48. Luc. 2, 32. Act. 14, 27; 15, 12; 21, 19; — 11, 1; 15, 3. 7; 21, 25. Röm. 1, 5 —, nimmt auch der bisherige Unterschied ein Ende Act. 15, 19. Eph. 3, 6: *τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα κτλ.* 2, 11, 12. Daraus ergiebt sich der Übergang von der Bedeutung Heiden im Sinne der Unterschiedenheit von Israel, also derjenigen, welche im Gegensatze zu Israel früher außer Verbindung mit dem Heile und dem Gotte des Heiles standen, — Act. 15, 23: *ἀδελφοὶ οἱ ἐξ ἐθνῶν*. Röm. 16, 4: *αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν*. Röm. 11, 13: *ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν*. 15, 16. 27. Gal. 2, 12. 14. Eph. 3, 1: *ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν*, vgl. mit 2, 11: *πότε ὑμεῖς τὰ ἔθνη κτλ.* Röm. 1, 13; 4, 17. 18; 15, 9—12. 16. — zu **b)** *ἔθνη* = Heiden im Gegensatz zur neutestamentlichen oder christlichen Gottesgemeinde = Heiden im Unterschiede von Christen, und zwar schon bei Paulus, 1 Cor. 12, 2: *ἔθνη ἦτε.* Eph, 2, 11: *πότε ὑμεῖς τὰ ἔθνη*, — eine Ausdrucksweise, welche offenbar mit dem Gedanken der *ἐκλογή* und der *ἐκκλησία* zusammenhängt. So noch 1 Cor. 5, 1: *ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία ... ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν*. 10, 20. 1 Theff. 4, 5. 1 Petr. 2, 12. 3 Joh. 7. — Ob in der Apok. *ἔθνη* im Gegensatz gegen Israel, oder, wie mir scheint, im Gegensatz gegen die neutest. Heilsgemeinde steht, muß der Auslegung überlassen bleiben. Apok. 2, 26; 11, 2. 18; 12, 5; 14, 8; 15, 3. 4; 16, 19; 18, 3. 23; 19, 15; 20, 3. 8; 21, 24. 26; 22, 2.

Ἐθνικός, ή, όν, nur in der späteren Gräc. Nicht bei den LXX. = den Völkern eigen, z. B. Pol. 30, 10, 6: *ἐθνικαὶ συστάσεις*. Bei den Gramm. syn. *βάρβαρος* = ausländisch, s. unter *ἐθνικῶς*, beide Male also nicht nach *ἔθνος*, sondern nach dem Plur. *ἔθνη* zu erklären. Im N. T. dem biblischen Begriff von *ἔθνη* entsprechend = heidnisch, was denen eignet oder angehört, welche außer Verbindung mit dem Volke und dem Gotte des Heiles bzw. mit der Heilsgemeinde stehen; Mtth. 18, 17: *ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*. Mtth. 5, 47; 6, 7 (vgl. 1 Kön. 18, 26—29). Daß 5, 47 u. 6, 7 nicht *τὰ ἔθνη* steht, ist begreiflich, da der Ausdruck teils enger, teils weiter ist als dieser und auf der einen Seite nicht von allen Gliedern der *ἔθνη* gilt, auf der anderen Seite aber auch solche umfaßt, die ihrer Herkunft nach nicht den *ἔθνη* angehören. Auch 3 Joh. 7 meint nicht die *ἔθνη* als solche, sondern diejenigen von ihnen, die sich der Wahrheit verschlossen haben. Aus der Lesart des Cod. D zu Luc. 11, 2, welcher dort hinzusetzt: *μὴ βαττολογεῖτε ὡς οἱ λοιποί*, will Nestle (in Stud. u. Krit. 1896, 1, 102 ff., vgl. dessen Philologia sacra, S. 27 ff.) schließen, daß das *ἐθνικοί* Mtth. 6, 7 ebenso wie jenes *λοιποί* Übersetzung ein und desselben hebräischen resp. aramäischen Ausdrucks sei, nämlich von חָבֵר, חֲבֵרִים „Genossen“ als Bezeichnung der Pharisäer (vgl. Schürer, Neutest. Zeitgesch. [2]2, 333, [3]2, 400 ff.). So ansprechend diese Vermutung ist, namentlich wenn man die Opposition Jesu gegen den Pharisäismus gerade in der Bergpredigt bedenkt, so spricht dagegen doch zweierlei, nämlich erstens, daß unerklärt bleibt, wie früh und gerade in Palästina diese immer

häufiger gebrauchte Bezeichnung der Pharisäer als „Bundesbrüder“ oder „Genossen“ dem עַם הָאָרֶץ gegenüber in der christlichen Gemeinde nicht mehr verstanden sein soll, um sie in dieser mißverständlichen und zweifelhaften Weise als *οἱ λοιποί* oder gar als *ἐθνικοί* zu bezeichnen, und zweitens, daß gerade die Bezeichnung als *ἐθνικοί* sich am allerwenigsten erklärt. Denn so angemessen die Verweisung auf Dan. 7, 20 bei Theodot. ist, um die zwar richtige, aber dem Sinne nach in unserem Falle der Verwendung des Wortes als term. techn. höchst ungeschickte Übersetzung von חֲבֵרִים durch *οἱ λοιποί* zu erklären, so unangemessen ist die Berufung auf Hiob 40, 30, um die Übersetzung durch *ἐθνικός* im Sinne von „heidnisch“ (vgl. Gal. 2, 14) zu begreifen. Hiob 40, 30 nämlich begreift sich die Übersetzung von חַבָּר (s. v. a. חָבֵר) durch *ἔθνη* durch den Parallelismus mit den im zweiten Versgliede erwähnten Phöniziern — כְּנַעֲנִים — *(ἐνσιτοῦνται αὐτὸν ἔθνη καὶ μεριτεύονται αὐτὸν Φοινίκων γένη)*. Dieser Parallelismus bringt es mit sich, daß חַבָּר — eigentlich von der zum Fischfange verbundenen Gesellschaft von Fischern — auf die Gemeinschaft der *ἔθνη* ausgedehnt wird. Es ist aber nicht anzunehmen, daß diese Übersetzung sich dem Verfasser unseres ersten Evangeliums oder seiner Quelle sollte so eingeprägt haben, um daraus das Recht zu nehmen, חֲבֵרִים durch *ἐθνικοί* wiederzugeben. So sehr jene Übersetzung von Hiob 40, 30 auch durch die jüdische Eschatologie beeinflußt sein mag, so wenig hervorragend ist doch diese Stelle, um darauf die Übertragung einer so bekannten Bezeichnung wie חֲבֵרִים gründen zu können. Nimmt man vollends an, wie auch Nestle thut, daß schon Mtth. 5, 47 *ἐθνικοί* in demselben Sinne, also ursprünglich auch von den Pharisäern gemeint sei, so ergäbe sich die auffallende Koordination von Zöllnern und Pharisäern, welche durch Luc. 18, 9 ff. nicht gestützt werden kann. Im Gegenteil: nur die Koordination von Zöllnern und Heiden ist zu begreifen. Darum sind auch die *οἱ λοιποί* Luc. 11, 2 D nicht die Pharisäer, sondern „die anderen“, denn die *βαττολογία* war, wie die uns aufbehaltenen Gebete der Synagoge, namentlich das Schemone-Esre zeigen, den Juden ebenso eigentümlich wie den Heiden (1 Kön. 18, 26 ff. Act. 19, 34), und darin liegt die Schneide dieses Ausspruchs, daß der HErr dieses *μακρὰ προσεύχεσθαι* (Marc. 12, 40) der Pharisäer als heidnisch bezeichnet. — Daß das Wort den Juden bekannt war, zeigt Gal. 2, 14.

Ἐθνικῶς, im Sinne des neutest. *ἐθνικός* Gal. 2, 14: *ἐθν. ζῆν* = nach nichtisraelitischer Weise leben, ungebunden an die israelitische Lebensordnung, Gal. 2, 14, s. *ἔθνος* 2, a. Diog. Laert. 7, 56: *διάλεκτός ἐστι λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ ἑλληνικῶς*.

ΕΙΔω, ungebräuchlich; Wurzel *ἰδ, Fιδ*, sanskr. vid, weisen, vedas, heilige Schrift, latein. video, deutsch: wissen, niederdeutsch: witen, weten, erhalten in *εἶδον* u. *οἶδα*, = wahrnehmen, gewahr werden; *εἴδομαι*, erscheinen, mit Dat. ähnlich sein. Curtius, S. 241 f. 101: „Vermutlich haftet an dieser Wurzel von Anfang an die Vorstellung des erkennenden, findenden Sehens, weshalb der Grieche sich diese Wurzel in ihrer sinnlichen Bedeutung für den Aor. vorbehält.“

I. *Εἶδον*, bildet den 2. Aor. zu *ὁράω*; bei den LXX besonders im Cod. Alex. häufig *ἴδον, ἴδεν*, wie auch anderseits zuweilen *εἴδειν, εἰδόντες*, vgl. Tdf. Prolegg. zu seiner Ausgabe der LXX, S. 73. Im N. T. *ἴδον* Apok. 4, 1 u. ö. Tdf.[8] nach dem Sin., Alex. u. Vatic., vgl. Phil. 1, 30 Rec.: *ἴδετε*. Die 3. Plur. *εἴδοσαν* (vgl. Winer 13, 2), welche sich bei den LXX z. B. Thren. 2, 14. Ps. 77, 17; 97, 6; 98, 6 u. ö.

findet, kommt im N. T. nicht vor. Öfter der alex. Aor. εἶδα (s. unter αἱρέω), bei den LXX z. B. 1 Sam. 10, 14. 2 Sam. 10, 14 Vatic., wo der Alex. εἶδον; die Formen des 2. Aor. auf ον u. α wechseln mehrfach in demselben Satze bei verschiedenen Verbis, ohne jede Konsequenz. Im N. T. hat Tdf. die Form auf α Marc. 2, 12. Luc. 9, 32. Joh. 1, 40. Act. 4, 20; 9, 35; 12, 16; 17, 6 aufgenommen, Lchm. u. Treg. auch noch anderswo. = sehen, LXX = ראה, welches daneben, aber verhältnismäßig selten = βλέπω (Hiph. durch δείκνυμι) und nur vereinzelt anders. Ebenso = חזה neben θεωρεῖν. Selten = מצא (Jer. 23, 11. Thren. 2, 9), שמע (Hiob 35, 13. Jes. 30, 19) u. a. Mehrere Male auch ידע, wofür gewöhnlich οἶδα u. γινώσκω, s. unter II. — Bemerkenswert in der bibl. Gräc. sind die Verbindungen ἰδεῖν θάνατον Luc. 2, 26. Hebr. 11, 5, vgl. Ps. 89, 49. διαφθοράν Act. 2, 27. 31; 13, 35—37, vgl. Ps. 16, 10. πένθος Apok. 18, 7, vgl. Kohel. 6, 6: ἀγαθωσύνην. 1 Petr. 3, 10: ἡμέρας ἀγαθάς, vgl. Ps. 34, 13. Luc. 17, 22: ἡμέρας τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, vgl. Joh. 8, 56. Joh. 3, 3: τὴν β. τ. θ. Dieselben sind zwar der Prof.-Gräc. nicht völlig fremd, vgl. Soph. Oed. R. 831: μὴ δῆτα — ἴδοιμι ταύτην ἡμέραν = den Tag erleben, schließen sich jedoch enger an das hebr. ראה mit ähnlichen Objekten an, z. B. Jer. 5, 11: μάχαιραν καὶ λιμὸν οὐκ ὀψόμεθα. Ps. 89, 49. Kohel. 6, 6. Jes. 30, 30, und sind nicht anders zu erklären als z. B. Joh. 11, 40: ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Jes. 40, 5: ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ὅτι κύριος ἐλάλησε. Jer. 33, 24. Jes. 44, 16. Deut. 32, 29. Kohel. 8, 16. In all diesen Ausdrücken liegt die, nach dem Kontext zu spezialisierende, allgemeine Bedeutung gewahr werden, wahrnehmen, zu Grunde (vgl. ראה neben ידע 1 Sam. 24, 12); das Objekt stellt sich dem Subj. und für das Subj. dar, vgl. Prov. 27, 12: עָרוּם רָאָה רָעָה נִסְתָּר, „der Kluge siehet das Unglück und verbirgt sich". So unterscheidet sich z. B. θάνατον ἰδεῖν als das Allgemeinere von dem intensiveren γεύεσθαι θανάτου Joh. 8, 52. Hebr. 2, 9 (vgl. beides verbunden Ps. 34, 9). Da ist denn 1 Petr. 3, 10: ἡμέρας ἀγαθὰς ἰδεῖν, vgl. Ps. 34, 13, „gute Tage gewahr werden", insbesondere s. v. a. gute Tage erleben, während Joh. 8, 56: Ἀβραὰμ ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη, vgl. V. 57. 58, die allgemeine Bedeutung festzuhalten ist, indem das καὶ εἶδεν doch wohl nicht anders als vom prophetischen oder vielleicht besser proleptischen Schauen verstanden werden kann, vgl. Mtth. 13, 17. Hebr. 11, 13: ἀπέθανον οὗτοι πάντες μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι κτλ., vgl. V. 19; s. unter παραβολή S. 206. So ist denn auch Joh. 3, 3: ἰδεῖν τὴν βασ. τοῦ θεοῦ im Verhältnis zu V. 5: εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασ. sehr passend (gemäß der unausgesprochenen Frage nach dem Kommen des Reiches Gottes vgl. Luc. 17, 20) der allgemeinere Ausdruck, entsprechend dem ebenso allgemeinen ἄνωθεν γεννηθῆναι, während V. 5 der persönlichen Wendung entsprechend γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος u. εἰσελθεῖν εἰς τὴν β. τ. θ.; V. 3 entspricht der Frage um das Kommen des Reiches Gottes, V. 5 dem Kommen in das Reich Gottes.

II. *Οἶδα*, Infin. εἰδέναι. Die regelmäßige Flexion οἶδας, οἴδαμεν, οἴδατε, οἴδασιν im N. T. wie auch bei den LXX die gewöhnliche, die unregelmäßige attische nur ausnahmsweise, οἶσθα 4 Mcc. 6, 27. ἴστε Hebr. 12, 17, sowie Eph. 5, 5 Tdf. Tr. W. ἴσασιν Act. 26, 4. Plusqpf. ᾔδειν, ᾔδεις, ᾔδει, 3. Plur. ᾔδεισαν statt des gewöhnlichen ᾔδεσαν. Vgl. Krüger § 39, 7. Winer § 15. LXX = ידע neben γινώσκω, auch ἐπιγινώσκω und vereinzelt anders; selten = ראה, הֵבִין. Eigentlich: wahrgenommen haben, daher Kunde wovon haben, wissen, kennen. Der neutest.

Sprachgebrauch bietet nur wenig Eigentümliches. Synon. mit *γινώσκειν* unterscheidet es sich von demselben so, daß *γιν.* ein Verhalten, nämlich die Selbstbeziehung des erkennenden Subjektes zu dem Objekt seiner Erkenntnis oder Kenntnis einschließt, während bei *εἰδέναι* das Objekt einfach in den Bereich der Wahrnehmung, in den Gesichtskreis des Subjektes eingetreten ist. Es handelt sich also bei *εἰδέναι* um ein Verhältnis, eine Beziehung des Objektes zum Subjekt, und das emphatische *οὐκ οἶδα ὑμᾶς* Mtth. 25, 12 heißt: ihr steht zu mir in keiner Beziehung, während 7, 23: *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς*, vgl. V. 21. 22 f. v. a.: ich habe nie mit euch in Verbindung gestanden. Vgl. Röm. 7, 7: *τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν* mit 2 Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*, ersteres = ich wußte nicht, was es mit der Sünde auf sich hatte, letzteres = der keine Ahnung hatte von Sünde, dem Sünde überhaupt fremd war; die Setzung bzw. Weglassung des Artikels ist zu beachten. — Ebenso vgl. *εἰδέναι τὸν θεόν* 2 Thess. 1, 8. 1 Thess. 4, 5. Tit. 1, 6 mit *γνῶναι τὸν θεόν* Röm. 1, 21. (In der Prof.-Gräc. bezeichnet *εἰδέναι* ein mittelbares Wissen, z. B. von Hörensagen.) Indes verwischt sich dieser Unterschied und *εἰδέναι* wird wie *γινώσκειν* gebraucht, vgl. 1 Thess. 5, 12: *εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν*, wie Gen. 39, 6: *οὐκ ᾔδει τῶν καθ' αὐτὸν οὐδὲν πλὴν τοῦ ἄρτου οὗ ἤσθιεν αὐτός*, mit Hebr. 13, 23: *γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον*. *Εἰδέναι* etwa = nicht vergessen, *γινώσκειν* = beachten. — Es umschließt *εἰδέναι* beides, sowohl *ἑωρακέναι* als *ἐγνωκέναι*, vgl. 1 Joh. 3, 6 mit Tit. 1, 6. Joh. 7, 28. 29; 8, 55; 15, 21. Hebr. 8, 11: *οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων Γνῶθι τὸν κύριον, ὅτι πάντες εἰδήσουσί με.*

Εἶδος, *τὸ*, zurückzuführen auf *εἴδεσθαι*, erscheinen, ähnlich sein (bei Hom. u. den Ep., zuweilen bei Hrdt.); = Erscheinung, Gestalt, gewöhnlich von der menschlichen Gestalt, doch auch von Tieren u. s. w.; und zwar sowohl formal die Gestalt einer Sache, externa rei species, als materielle Erscheinung, die sich darbietet. Letzteres in der Prof.-Gräc. nur in der Bedeutung Art, gegenüber *γένος*. Es bezeichnet überhaupt die Totalität der Erscheinung im Unterschiede von Einzelheiten, wie *μέγεθος* u. a., z. B. Hrdt. 8, 113. Syn. *μορφή*, *σχῆμα*. Wenngleich es mit *μορφή* häufig verwechselt werden kann, unterscheidet es sich von demselben doch eigentlich als die Erscheinung, die sich oder etwas repräsentiert, von der Gestalt, die etwas hat oder annimmt, so daß es häufig mit *μορφή* verbunden wird zur Vervollständigung des Begriffs = Art und Gestalt. Cf. Plat. Rep. 2, 380, D: *ἀλλάττειν τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς*. Phaedr. 246, B: *ἡ ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα τε οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη*, wo *εἶδος* schwerlich würde mit *μορφή* vertauscht werden können. Vgl. auch Plut. Mor. 1013, C: *σωματικῆς οὐσίας καὶ νοητῆς, ὧν ἡ μὲν ὕλην καὶ ὑποκείμενον, ἡ δὲ μορφὴν καὶ εἶδος τῷ γενομένῳ παρέσχε*. Bezeichnet *μορφή* die Erscheinungsform, so ist *εἶδος* das Ganze der Erscheinung. Daher stehen selten *γένος* u. *μορφή*, gewöhnlich *γένος* u. *εἶδος* als Gattung und Art einander gegenüber Aristot. Metaph. 10, 1: *τὰ γένη εἰς εἴδη πλείω καὶ διαφέροντα διαιρεῖται*. Cf. Physiogn. 5: *διαιρετέον τὸ τῶν ζῴων γένος εἰς δύο μορφάς, εἰς ἄρρεν καὶ θῆλυ, προσάπτοντα τὸ πρέπον ἑκατέρᾳ μορφῇ*, wo offenbar *μορφή* s. v. a. Erscheinungsform, während *εἶδος* hier schwerlich angewendet werden könnte. Auch stehen *μορφή* u. *εἶδος*, ersteres jedoch entschieden weit seltener in demselben Sinne der *ὕλη*, dem *ὑποκείμενον* gegenüber. LXX neben *ὅρασις* = מַרְאֶה (zuweilen *ὅραμα, ὀπτασία*); für תֹּאַר ist es das einzige Wort außer Jes. 52, 14 (*δεξιά*) u. 1 Kön. 1, 6 (*ὄψις*). Ferner = עַיִן 11, 7. Ez. 8, 2. עַפְעַפַּיִם Hiob 41, 9. שִׁית Prov. 7, 10.

a) Relativ: Erscheinung, Aussehen, Gestalt einer Sache, externa rei species, Luc. 3, 22: σωματικῷ εἴδει. Luc. 9, 21: ἐγένετο τὸ εἶδος τοῦ προσώπου ἕτερον (Cod. D: ἡ ἰδέα, vgl. Mtth. 28, 3: ἡ εἰδέα). Joh. 5, 37: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε (vgl. mit Num. 12, 8. Ex. 24, 17). Sir. 43, 1: εἶδος οὐρανοῦ. Gen. 41, 2. 3. 4: καλαὶ τῷ εἴδει. Ex. 24, 17: τὸ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ. Ez. 1, 16. Num. 11, 7 = מַרְאֶה. Gen. 29, 17; 39, 6; 41, 18. 19 = תֹּאַר, synon. ὄψις 1 Kön. 1, 6. — **b)** Absolut: die Erscheinung, die sich darstellt; das, was erscheint, z. B. von einem Bilde, wie Sap. 15, 4: σκιαγράφων πόνος ἄκαρπος, εἶδος σπιλωθὲν χρώμασι διηλλαγμένος, vgl. V. 5: νεκρᾶς εἰκόνος εἶδος ἄπνουν. So Ex. 26, 30: ἀναστήσεις τὴν σκηνὴν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει = כְּמִשְׁפָּטוֹ. Cf. Xen. Mem. 3, 10, 8: δεῖ τὸν ἀνδριαντοποιὸν τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τῷ εἴδει προσεικάζειν. Daher von der Selbstdarstellung Gottes vor Moses Num. 12, 8: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἴδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδε. Ein selbständiger Begriff, dessen Inhalt nicht anderswoher bestimmt zu werden braucht, ist es auch 2 Cor. 5, 7: διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους. Die Bedeutung aber: externa rerum species, die äußere Gestalt der Dinge, nämlich von denen wir umgeben sind (Tittmann, Lipsius), ist eine unglückliche Weiterbildung der formellen Bedeutung externa rei species, die durch den Sprachgebrauch in keiner Weise gerechtfertigt wird. Wenn nun διὰ πίστεως περιπατεῖν im Glauben wandeln, so daß der Glaube die Art und Weise weil die Vermittelung des Wandelns ist (vgl. 2, 4. Röm. 2, 27; 8, 25), so ist διὰ εἴδους = in Erscheinung, in Gestalt wandeln, so daß das Erscheinende dem Wandel seine Eigentümlichkeit verleiht. Es fragt sich nun, ob διὰ εἴδους περιπατοῦμεν zurücksieht auf ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι oder ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου V. 6. Im ersteren Falle würde der Apostel sich darauf berufen, daß unsere gegenwärtige Erscheinung es nicht sei, die unseren Wandel eigentümlich gestalte, sondern der Glaube, — ein Gedanke, der zwar, so ungelenk der Ausdruck auch wäre, zur Begründung des θαρρεῖν πάντοτε sich wohl eignen würde und praktisch ausgedrückt etwa so lauten würde: wir wandeln im Glauben und sehen nicht an, was vor Augen ist, vgl. Röm. 4, 19: μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νενεκρωμένον, aber zur Begründung des θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες κτλ. ungeeignet wäre. Zur Begründung dieses Zwiefachen beruft sich der Apostel darauf, daß nicht Erscheinung, sondern Glaube es sei, was unseren Wandel gestalte, und im Zusammenhang mit der voraufgehenden Aussage: ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου bezieht sich dies dann auf die Zukunft, um die es sich in diesem Abschnitt handelt, und der Ausspruch ist zu vergleichen mit 1 Joh. 3, 2: οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα, sowie mit Col. 3, 4: ὅταν ὁ Χς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ, und mit Num. 12, 8, s. o. Man könnte es durch die Participien ausdrücken: πιστεύοντες γὰρ περιπατοῦμεν, οὐκ εἰδόμενοι, cf. Hom. Il. 5, 462. — An diesen Gebrauch schließt sich εἶδος Sir. 23, 16 u. 25, 2 an. 23, 16: δύο εἴδη πληθύνουσιν ἁμαρτίας, καὶ τὸ τρίτον ἐπάξει ὀργήν. 25, 2: τρία δὲ εἴδη ἐμίσησεν ἡ ψυχή μου, = etwas, was erscheint, Ding; dann = Art, gegenüber γένος. Fraglich — wenn auch für den Sinn gleichgültig — ist, ob man 1 Theß. 5, 22: ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε den Genet. πονηροῦ als Adj. zu εἴδους, oder als abhängig davon fassen soll, wie Plat. Rep. 2, 357, C: τρίτον εἶδος ἀγαθοῦ. Jos. Ant. 10, 3, 1: πᾶν εἶδος πονηρίας. Ersteres würde sich genügend durch die Vergleichung von Sir. 23, 16; 25, 2 rechtfertigen und empfiehlt sich als das einfachere. Auf keinen Fall handelt es sich um bösen „Schein", sondern um Wirklichkeit.

Εἴδωλον, τό, in der bibl. Gräc. so entschieden term. techn. für die Götzen resp. falschen Götter der *ἔθνη*, daß davon die der Prof.=Gräc. fremden Wörter *εἰδωλεῖον, εἰδωλόθυτον, εἰδωλολάτρης, εἰδωλολατρεία* gebildet werden (in der kirchl. Gräc. noch *εἰδώλιον, εἰδωλόδουλος, εἰδωλομανής* u. a., vgl. den Spottnamen Julians *Εἰδωλιανός*), während von analogem Gebrauch sich in der Prof.=Gräc. keine Spur findet; die Götterbilder wurden nicht *εἴδωλα* genannt, sondern *ἀγάλματα*, während *εἰκόνες* u. *ἀνδριάντες* die Ausdrücke für Statuen und Standbilder von Menschen. Welcher Gedanke ist es, der der Einführung dieses Wortes als term. techn. zu Grunde liegt und die spätere Aufnahme desselben in der Heidenkirche ermöglicht hat? Bloß ein anderes Wort als *ἀγάλματα* zu wählen, kann der Grund nicht gewesen sein, zumal dasselbe an den wenigen Stellen, in denen es sich in der bibl. Gräc. findet — Jes. 19, 3; 21, 9. 2 Mcc. 2, 2 nur von Götterbildern steht. Überdies aber ergiebt auch der bibl. u. kirchl. Sprachgebrauch von *εἴδωλον*, daß es nicht nur, ja nicht einmal vorwiegend die Bilder bezeichnet, sondern die heidnischen Götter überhaupt. Die Möglichkeit liegt in dem eigentümlich begrenzten Sprachgebrauch der Prof.=Gräc., der Grund in der besonderen Vorstellung, welche sich mit *εἴδωλον* verband.

Das Wort ist von *εἴδεσθαι* gebildet wie *φείδωλος* von *φείδω* (Döderlein, Hom. Glossar, S. 412), und ist syn. *εἰκών, ὁμοίωμα*. Während aber *εἰκών* das bezeichnet, was einen Gegenstand repräsentiert, sei es das Abbild oder das Urbild im Verhältnis zum Abbilde, *ὁμοίωμα* dasselbe als gleichgestaltetes, als Reproduktion bezeichnet, bezeichnet *εἴδωλον* an *εἶδος* anschließend das Bild als Gestalt, Erscheinung und hebt nur den Begriff des Erscheinenden und zwar so stark hervor, daß fast nur der des Scheines übrig bleibt; es bezeichnet Gestalt, die nach etwas aussieht, etwas darstellt, Hrdt. 6, 58, 2: *ὃς δ' ἂν ἐν πολέμῳ τῶν βασιλέων ἀποθάνῃ, τούτῳ δὲ εἴδωλον σκευάσαντες ἐν κλίνῃ εὖ ἐστρωμένῃ ἐκφέρουσιν.* 1, 51, 3: *γυναικὸς εἴδωλον χρύσεον, τὸ Δελφοὶ τῆς ἀρτοκόπου τῆς Κροίσου εἰκόνα.* So wie hier, = Bild, Gestalt, wird es aber sonst nie konkret von Bildern bestimmter Personen gebraucht, sondern nur von der Gestalt im allgemeinen, Gestalt einer Frau, eine Gestalt auf einem Lager; Polyb. 13, 7, 2: *ἦν γὰρ εἴδωλον γυναικεῖον . . . κατὰ δὲ τὴν μορφὴν εἰς ὁμοιότητα τῇ τοῦ Νάβιδος γυναικὶ διαφόρως ἀπειργασμένον* in der Beschreibung eines Folterwerkzeugs. Auch an der einzigen Stelle, wo es sich von Götterbildern findet, bezeichnet es die Darstellung derselben mit ihren Emblemen u. s. w., also im Sinne allegorischer Figuren, Pol. 31, 3, 13—15: *τὸ δὲ τῶν ἀγαλμάτων πλῆθος οὐ δύνατον ἐξηγήσασθαι. πάντων γὰρ τῶν παρ' ἀνθρώποις λεγομένων ἢ νομιζομένων θεῶν ἢ δαιμόνων, προσέτι δὲ ἡρώων, εἴδωλα διήγετο . . . καὶ πᾶσι τούτοις οἱ προσήκοντες μῦθοι κατὰ τὰς παραδεδομένας ἱστορίας ἐν διασκευαῖς πολυτελέσι παρέκειντο. Εἵπετο δὲ αὐτοῖς καὶ Νυκτὸς εἴδωλον καὶ Ἡμέρας, Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ καὶ Ἠοῦς καὶ Μεσημβρίας.* Von hier aus wird es verständlich, daß *εἴδωλον* **b)** vorherrschend im Gegensatze zur Wirklichkeit steht, das Bild als bloßes Bild im Unterschiede von der Sache bezeichnet, cf. Xen. Mem. 1, 4, 4: *πότερά σοι δοκοῦσιν οἱ ἀπεργαζόμενοι εἴδωλα ἄφρονά τε καὶ ἀκίνητα ἀξιοθαυμαστότεροι εἶναι ἢ οἱ ζῶα ἔμφρονά τε καὶ ἐνεργά;* conviv 4, 21, 22: *ἡ μὲν αὐτοῦ ὄψις εὐφραίνειν δύναται, ἡ δὲ τοῦ εἰδώλου τέρψιν μὲν οὐ παρέχει, πόθον δὲ ἐμποιεῖ.* An dieser letzteren Stelle wie auch bei Plato, Plut. bezeichnet es die Vorstellung, welche man von einer Sache hat, das Bild, welches man sich davon macht, im Unterschiede von der Wirklichkeit, das in der Seele entstehende oder vorhandene Bild der letzteren, vgl. Plat. Sophist. 266, B: *τούτων δέ γε ἑκάστων εἴδωλα, ἀλλ' οὐκ αὐτά, παρέπεται.* Rep. 2, 382, C: *τὸ γε ἐν τοῖς λόγοις μιμημά τι τοῦ*

ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶ παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἴδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος. Phaedr. 276, A: τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως. Dieser Gegensatz zur Wirklichkeit ist es, in welchem Plato sagt: τελευτησάντων εἴδωλα εἶναι τὰ τῶν νεκρῶν σώματα, Legg. 12, 959, A. So sind die Traumbilder εἴδωλα καὶ σκιαί, denen die Wirklichkeit abgeht, Schemen. Plut. Mor. 581, F; cf. Galb. 22, 5: Φλάκκον μὲν οὖν Ὁρδεώνιον οὐδὲν ἄλλο ἢ σκιὰν ὄντα Γάλβα καὶ εἴδωλον. Lucn. Dial. Mort. 6, 4: εἴδωλον ἐκ νεφελῆς πλασάμενοι αὐτῇ σοι ὅμοιον. Diese Grundbedeutung eines bloßen Bildes, einer wesenlosen Erscheinung prägt sich sofort in dem ältesten und bis in die späteste Gräc. zu verfolgenden Gebrauch des Wortes aus, nämlich c) von dem Schattenbild des Toten, dem „wesen- und bewußtlosen Scheinbild des ehemaligen wirklichen Menschen“ (Nägelsbach, Homer. Theol. 7, 16), Od. 11, 476: βροτῶν εἴδωλα καμόντων. 24, 14: ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων. Il. 23, 72: 104: ἦ ῥά τις ἔστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν. So öfter bei den Tragg., z. B. Soph. Aj. 126. Lucn. dial. mort. 61, 1: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ Ἡρακλῆς ἐν τῷ οὐρανῷ τοῖς θεοῖς σύνεστι ... ἐγὼ δ' εἴδωλόν εἰμι αὐτοῦ. Ibid. 5: καλῶς ἂν ταῦτ' ἔλεγες, εἰ σῶμα ἦσθα, νῦν δὲ ἀσώματον εἴδωλον εἶ. Daher auch von Gespenstern, Schatten, Plut. Cim. 1, 6; 6, 5. Them. 15, 1: ἕτεροι δὲ φάσματα καὶ εἴδωλα καθορᾶν ἔδοξαν ἐνόπλων ἀνδρῶν κτλ. u. ö.

Ist so die mit εἴδωλον sich verbindende Vorstellung die einer wesenlosen, der lebendigen Wirklichkeit entgegengesetzten Erscheinung, eines Schemen, so begreift sich, weshalb die LXX gerade dies Wort wählten, um zugleich eine Kritik der Bilder zu geben, denen die ἔθνη bzw. das abgefallene Israel dienen. Denn allerdings an Bilder, Götzen zunächst wird man zu denken haben, die mit dieser Bezeichnung zugleich gewertet werden sollen. Es entspricht zunächst עֲצַבִּים (dreimal = γλυπτόν) 1 Sam. 31, 9. 1 Chron. 10, 9. 2 Chron. 24, 18. Ps. 114, 12: τὰ εἴδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων· στόμα ἔχουσι καὶ οὐ λαλήσουσι κτλ. 135, 15. Jes. 10, 11. Hos. 4, 18; 8, 4; 13, 2; 14, 9. Mich. 1, 7. Sach. 13, 2. Ebenso = פְּסִילִים (gewöhnlich = γλυπτόν) 2 Chron. 33, 22. Jes. 30, 22; פֶּסֶל (sonst regelmäßig = γλυπτόν) Ex. 20, 4; vgl. צֶלֶם Num. 33, 52. 2 Chron. 23, 17. תְּרָפִים Gen. 31, 19. 34. 35. Sodann entspricht es גִּלּוּלִים, der verächtlichen Bezeichnung der Götzen = Klötze (mehrfach ἐνθύμημα, zuweilen βδέλυγμα) Lev. 26, 30. Deut. 29, 17. 2 Kön. 17, 12; 21, 11. 20; 23, 24. Ez. 6, 4—6. 13; 8, 10; 18, 6. 12; 23, 39; 33, 25; 36, 18. 25; 37, 23; 44, 12; auch = שִׁקּוּץ, Greuel, 1 Kön. 11, 5. 7, wofür gewöhnlich βδέλυγμα. Sodann aber steht es auch dort, wo im hebräischen abstrakte Ausdrücke stehen, welche lediglich eine Charakteristik ohne Rücksicht darauf enthalten, daß es Bilder sind, denen gedient wird; so = אֱלִיל (μάταιον, βδέλυγμα, χειροποίητον) Lev. 19, 4. 1 Chron. 16, 26. Ps. 97, 7. Hab. 2, 18: εἴδωλα κωφά. הֶבֶל Deut. 32, 11. Jer. 14, 22; 16, 18 (sonst μάταιον). אֵל Jes. 57, 5. אלהים Num. 25, 2. 1 Kön. 11, 2. 8. 33. 2 Kön. 17, 33. Jes. 37, 19. Die Grundanschauung, welche die LXX bei dieser Prägung des Wortes leitete, kann nicht schärfer ausgedrückt werden, als dies geschieht 1 Chron. 16, 26: πάντες οἱ θεοὶ ἐθνῶν εἴδωλα, καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν οὐρανοὺς ἐποίησεν, oder, wie es Ps. 95, 5 lautet: ὁ δέ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν, hebr. אלילים, so daß also εἴδωλον die Götzen resp. die heidnischen Götter als wesenlose Nichtigkeiten bezeichnet. Außerdem = בָּמָה Ez. 16, 16. בַּעַל 2 Chron. 17, 3.

Daraus allein erklärt sich, daß diese Wertbezeichnung der Abgötter, welche Form und Gehalt derselben umfaßt, so entschieden term. techn. wird, daß sie alle anderen

Bezeichnungen verdrängt. Das bei den LXX verhältnismäßig häufige *γλυπτόν* — welches übrigens auch, indem offenbar absichtlich *ἄγαλμα* vermieden wird, etwas von einer Wertbezeichnung an sich trägt — findet sich in den Apokr. nur noch selten 1 Mcc. 5, 68. Sap. 14, 16; 15, 13; ebenso *βδέλυγμα*, welches die Sache und zwar religiös wertet, im übrigen aber einen weiteren Umfang hat, Sap. 12, 23; 14, 11. Sir. 49, 2. 1 Esr. 7, 13; noch weniger häufig *μάταιον* 3 Mcc. 6, 10. Zus. Esth. 4, 7; vgl. Sap. 15, 8. Der ständige Ausdruck ist *εἴδωλον* und zwar nicht bloß als Bezeichnung des Götzenbildes Tob. 14, 7. Zus. Esth. 4, 7. Bar. 6, 73, sondern der Abgötter selbst in ihrer wesenlosen Nichtigkeit, Sap. 14, 11. 12. 27. 29. 30; 15. 15. Sir. 30, 19. Bel u. Dr. 3. 5. 3 Mcc. 4, 16. Vgl. die den LXX noch fremde Bezeichnung *εἰδωλεῖον* 1 Esr. 2, 10. 1 Mcc. 1, 47; 10, 83, sowie *εἰδωλόθυτον* 4 Mcc. 5, 1.

Im N. T. ist es dann die einzige Bezeichnung, und zwar außer Act. 7, 11. Apok. 9, 20 ohne besondere Rücksicht auf die bildlichen Darstellungen der Gottheiten. Denn man wird nicht sagen können, daß 1 Joh. 5, 21: *τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων* an diese und nicht in erster Linie an die Gottheiten selbst gedacht sei. Auch bei Paulus, bei dem allein außer an den a. St. das Wort sich noch findet, verhält es sich nicht anders; es bezeichnet die Gottheiten der *ἔθνη* als wesenlose Nichtigkeiten. So allein werden die Aussprüche erst voll verständlich 1 Cor. 8, 4: *ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θς εἰ μὴ εἷς.* 10, 19: *τί οὖν φημί; ὅτι εἰδωλόθυτόν τι ἐστίν; ἢ ὅτι εἴδωλόν τι ἐστιν;* Das V. 20 folgende: *ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσι, δαιμονίοις θύουσιν* (vgl. Deut. 32, 17: *ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ, θεοῖς οἷς οὐκ ᾔδεισαν*) soll, wie das *ἀλλά* auch anzeigt, gerade das verneinen, daß die *εἴδωλα* etwas seien; ihnen entspricht schlechterdings keine Wirklichkeit, vielmehr, statt mit den Opfern den Gottheiten zu begegnen, die sie verehren, oder gar Gott zu finden, dienen sie in Wirklichkeit damit den Dämonen; nicht aber will der Apostel sagen, daß die Gottheiten der Heiden Dämonen seien, auch nicht daß die Dämonen als Götter verehrt werden. Denn *τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα* 12, 2 sind die Götter, von denen die Betenden keine Antwort empfangen können. 1 Thess. 1, 9: *ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θν ἀπὸ τῶν εἰδώλων* würde in der Prof.-Gräc. heißen: von den Bildern Gottes zu Gott selbst, heißt aber im Zusammenhange des bibl. Sprachgebrauchs: „von denen die nicht Gott, die nichts sind, zu Gott", und hat deshalb den Zusatz, den der profane Gedanke nicht vertragen würde: *δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ.* — Außerdem 2 Cor. 6, 16. 1 Cor. 8, 7. Röm. 2, 22. Die auffallende Thatsache, daß heidenchristlichen Lesern der Ausdruck so rasch geläufig geworden, erklärt sich nur daraus, daß demselben an und für sich ein Sinn zukommt, durch welchen er sich zur schlagendsten und treffendsten Bezeichnung der heidnischen Gottheiten nach ihrem Werte bzw. Unwerte eignet.

Εἰδωλεῖον, *τό*, nur Dan. LXX 1, 2 = בֵּית אוֹצַר אֱלֹהִים in den altteſt. Apokr. (Bel 9. 1 Esr. 2, 10. 1 Mcc. 1, 47; 10, 83), im N. T. 1 Cor. 8, 10 und in der kirchl. Gräc. = Tempel eines Abgottes, heidnischer Tempel.

Κατείδωλος, *ον*, ein eigentümliches Wort, welches den *δεισιδαίμων* vom Gesichtspunkte des Christentums aus bezeichnet = ganz und gar dem Dienste wesenloser Abgötter ergeben (*κατά* zur Verstärkung, wie in *κατάδηλος, κατάμπελος*, z. B. *κατάμπ. χώρα* Strab. 4, 179), nur Act. 17, 16 vgl. V. 22, und von dort aus hie und da in der kirchl. Gräc. Das von Paulus angewendete Wort war für die Griechen wegen der Bedeutung von *εἴδωλον* = Schemen, Schatten in hohem Grade frappierend und zugleich verständlich.

Εἰδωλόθυτον, *τὸ*, eigentlich Adjektiv 4 Mcc. 5, 1: *κρέα εἰδωλόθυτα*, Fleisch der den Göttern geopferten Tiere, heidnisches Opferfleisch, im N. T. ohne das überflüssige *κρέα* subst. Act. 15, 29; 21, 25. 1 Cor. 8, 1. 4. 7. 10; 10, 19. Apok. 2, 14. 20. Es ist, wie *κατείδωλος* Ersatz des prof. *δεισιδαίμων*, so qualifizierender Ersatz des prof. *ἱερόθυτον*, welches gegenwärtig 1 Cor. 10, 28 allgemein gelesen wird: *ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν, μὴ ἐσθίετε.* — Außerdem nur in der kirchl. Gräcität.

Εἰδωλολάτρης, *ου*, *ὁ*, der den Kultus dea Idole ausübt, wie das Subst. *εἰδωλολατρεία* nur in der neutest. u. kirchl. Gräc., aber wie es scheint nicht schlechthin nur beurteilende Bezeichnung der Heiden, wie Eph. 5, 5: *πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης* (vgl. 1 Sam. 15, 23), sondern mit besonderer Beziehung **a)** auf den Abfall von dem, der Gott ist, zu denen, die nichts sind, geschehe derselbe offen oder insgeheim, bewußt oder unbewußt, 1 Cor. 10, 7: *μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθαι* mit Beziehung auf Ex. 32, 4: *οὗτοι οἱ θεοί σου Ἰσραήλ.* Ebenso 1 Cor. 5, 11: *ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἦ . . . εἰδωλολάτρης.* Apok. 21, 8; 22, 15. Steht es hier rücksichtlich einer Versündigung der Christen, so muß es **b)** 1 Cor. 6, 9 rücksichtlich einer besonderen heidnischen Versündigung stehen, welche sich mit heidnischen Kulten verband: *οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται . . . βασ. τοῦ θυ κληρονομήσουσιν*, vgl. V. 11: *καὶ ταῦτά τινες ἦτε.* Diese letzteren Worte machen es unmöglich, *εἰδωλολ.* allgemein = Götzendiener zu fassen. Auch die Stelle mitten zwischen Unzuchtssünden weist auf eine besondere Bedeutung hin. Ist nun *εἰδωλόθυτον* biblischer Ersatz eines prof. Begriffs, *κατείδωλος* biblischer Ersatz des prof. *δεισιδαίμων*, so bietet sich für *εἰδωλολάτρης* das prof. *ἱερόδουλος* dar, und kaum dürfte etwas besser in den Zusammenhang passen, als die Beziehung auf die Hierodulen, vgl. 1 Petr. 4, 3. Gal. 5, 20. Die LXX meiden *ἱεροδ.* völlig und nur die in 1 Esr. vorliegende Übersetzung hat es 1, 3; 8, 22. 48 = Tempeldiener, während die LXX dafür das hebr. נתינים beibehalten, 1, 3 מבינים = *δυνατοί.*

Εἰδωλολατρεία, *ἡ*, der heidnische Kultus im Gegensatz zum Christentum 1 Cor. 10, 14. Col. 3, 5. *Ἀθέμιτοι εἰδωλολατρεῖαι* 1 Petr. 4, 3 sind wohl solche Äußerungen desselben, welche aller Zucht und Sitte Hohn sprechen, wie der Dionysusdienst, die Hierodulie u. a. Dem entspricht dann auch die Verbindung *ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία* Gal. 5, 20, vgl. Apok. 21, 8.

ΣύνΕΙΔω, s. o. unter *ΕΙΔω*. **I.** *συνεῖδον*, 2. Aor. zu *συνοράω*, besehen — einsehen, erkennen Act. 12, 12; 14, 6. Nicht bei den LXX, öfter in den Büchern der Macc. Jos. c. Ap. 2, 15, 2; 16, 10; 35, 1.

II. *Σύνοιδα*, mitwissen, mit einem andern gemeinschaftlich wissen, nicht irgend etwas, sondern in naheliegender Besonderung etwas was diesen anderen angeht oder auch eine beiderseitige Angelegenheit, von Zeugen sowohl wie Mitschuldigen gebraucht Soph. Ant. 264 sqq.: *ἦμεν δ' ἑτοῖμοι καὶ μύδρους αἴρειν χεροῖν καὶ πῦρ διέρπειν καὶ θεοὺς ὁρκωμοτεῖν τὸ μήτε δρᾶσαι μήτε τῷ ξυνειδέναι τὸ πρᾶγμα βουλεύσαντι μήτ' εἰργασμένῳ.* Dieser Sprachgebrauch ist aber nicht auf eine vermeintliche Grundbedeutung des Kompos. zurückzuführen = etwas durch Gemeinschaft, durch Zusammensein mit einem anderen wissen, denn *σύν* bedeutet nur in Gemeinschaft und weist nicht

auf die Entstehung, sondern auf die Art des Wissens hin. Es ist vollkommen richtig, wenn Straube (in Jahn u. Klotz, Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 5. Suppl. 1837, S. 475 ff.) als Bedeutung von *συνειδέναι* angiebt: „scire una cum altero i. e. cum ipso rei de qua potissimum quaeritur auctore. Hoc autem ‚scire' non cadit in eum qui fando rem accepit: neque enim ille pariter atque ipse auctor cognitam rem habet, sed in eum solum qui ipse rei quum fieret interfuit"; der Grund aber ist nicht der angegebene, sondern der, daß der Sprachgebrauch wie gewöhnlich die Anwendung des Wortes auf bestimmte Objekte und Verhältnisse fixierte. *Συνειδέναι* wird von einem gemeinschaftlichen Wissen gebraucht, wie es Augen- und Ohrenzeugen bzw. Mitschuldigen eignet. Daran schließt sich *συνειδέναι ἑαυτῷ* = sein eigener Zeuge sein, sich bewußt sein.

a) Von Zeugen Xen. Hell. 3, 3, 6: *ἐρωτώντων δὲ τῶν ἐφόρων πόσους φαίη καὶ τοὺς ξυνειδότας τὴν πρᾶξιν εἶναι, λέγειν καὶ περὶ τούτου ἔφη αὐτὸν ὡς σφίσι μὲν τοῖς προστατεύουσιν οὐ πάνυ πολλοὶ ἀξιόπιστοι δὲ ξυνειδεῖεν.* Xen. Mem. 2, 7, 1: *ἐρῶ δὲ καὶ ἐν τούτοις ἃ ξύνοιδα αὐτῷ.* Daher *συνειδέναι τι, περί τινος,* Zeuge sein, bzw. etwas bezeugen können. Plat. Conv. 193, E: *εἰ μὴ ξυνῄδειν Σωκράτει τε καὶ Ἀγαθῶνι δεινοῖς οὖσι περὶ τὰ ἐρωτικά.* Plut. Js. et osir. 24 (360, D) *οὐ τοιαῦτά μοι ὁ λασανοφόρος σύνοιδεν.* In der bibl. Gräc. 3 Mcc. 2, 8: *οἱ καὶ συνειδότες ἔργα σῆς χειρὸς ᾔνεσάν σε,* welche Zeugen waren der Werke u. s. w. — Von Mitschuldigen Xen. Hell. 3, 3, 10, wo *οἱ ξυνειδότες* parall. *οἱ ξυμπράττοντες,* doch beschränkt sich die Mitschuld nicht auf das Mithandeln, sondern umfaßt zugleich das Mitwissen. So Act. 5, 2: *συνειδυίης καὶ τῆς γυναικός.* S. oben Soph. Ant. 264.

b) Am gebräuchlichsten und am entschiedensten ausgeprägt ist die Verbindung *συνειδέναι ἑαυτῷ* = sein eigener Zeuge sein (mit sich selbst mitwissen), sich bewußt sein. Xen. Hell. 2, 3, 12: *ὅσοι ξυνῄδεσαν ἑαυτοῖς μὴ ὄντες τοιοῦτοι* (sc. *ἀπὸ συκοφαντίας ζῶντες*). Cyrop. 3, 1, 11: *ξυνῄδεσαν ἑαυτῷ ἐλευθερίας μὲν ἐπιθυμήσας.* 3, 3, 38: *εἰκότως ἂν ἤδη ἑαυτῷ ξυνειδείη τελέως ἀγαθὸς ἀνὴρ ὤν.* Plat. Phaedr. 235, C: *ξυνειδὼς ἐμαυτῷ ἀμαθίαν.* Rep. 1, 331, A: *τῷ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος.* Das paulinische *οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα,* 1 Cor. 4, 4, wo *συνειδέναι ἑαυτῷ* s. v. a. gegen sich selbst zeugen müssen, bedarf in der besseren Gräc. stets noch eines besonderen Zusatzes wie *κακόν, πονηρὸν, ἄτοπον* u. a., vgl. Lexika. Die als Beleg dagegen angeführte Stelle Demosth. Epp. 2, 13 (1471, 4): *τὸ γὰρ μηδὲν ἐμαυτῷ συνειδέναι πεῖράν μοι δέδωκεν εἰς μὲν ὠφέλειαν ἀσθενὲς ὂν* ist nicht demosthenisch, sondern gehört der späteren Gräc. an, in welcher *τὸ συνειδὸς* u. *συνείδησις* in naheliegender Verengerung namentlich das Schuldbewußtsein bezeichnet, vgl. Plut. Mor. 85, C, s. u.

Das neutr. part. nämlich *τὸ συνειδὸς* — um dies rücksichtlich des folgenden *συνείδησις* beizufügen — schließt an *συνειδέναι ἑαυτῷ* an und bezeichnet in der späteren Gräc., welcher es eigentümlich ist, dasjenige, dem die Eigenschaft des Mitwissens zukommt, das eigene Bewußtsein, in welchem das Subj. sich selbst ein Zeugnis giebt, als sein eigener Zeuge auftritt, während *ὁ συνειδώς* den Zeugen oder den Mitschuldigen bezeichnet (Dem. pro cor. 110 [263, 18]: *ὁμοίως παρ' ὑμῶν ἑκάστῳ τὸ συνειδὸς ὑπάρχειν μοι* bezeichnet es das Bewußtsein der Hörer, auf dessen Zeugnis zu seinen Gunsten der Redner sich beruft). Es wird zunächst der Inhalt des Selbstzeugnisses im Genet., die Beschaffenheit durch ein Adj. beigefügt, z. B. Plut. de virt. prof. 14 (84, D): *ἅμα τῷ συνειδότι τοῦ ἐνδεοῦς δακνόμενος,* erbittert in dem Bewußtsein des eigenen Mangels, dadurch, daß er selbst sich seinen Mangel gestehen mußte. Pausan. 7, 10, 10: *ὑπὸ συνειδότος ἐπαρρησιάζετο ἀγαθοῦ.* Dann ohne Zusatz und zwar im guten

Sinne = das gute Zeugnis des eigenen Bewußtseins, Plut. Mor. 85, C: *ἔχει τινὰ τοῦ συνειδότος ἐκβεβαίωσιν*. Das Gegenteil de sera num. vind. 11 (556, A): *ἡ ψυχὴ ἀναπολεῖ ἐν αὐτῇ καὶ διαλογίζεται πῶς ἂν ἐκβᾶσα τῆς μνήμης τῶν ἀδικημάτων, καὶ τὸ συνειδὸς ἐξ ἑαυτῆς ἐκβαλοῦσα καὶ καθαρὰ γενομένη βίον ἄλλον ἐξ ἀρχῆς βιώσειεν* = das die *ἀδικήματα* bezeugende Bewußtsein, das ungünstige Zeugnis des eigenen Bewußtseins. Es enthält noch nicht die Vorstellung eines bleibenden Bewußtseins, dessen Art es ist, daß in ihm das Subj. sich selbst Zeugnis giebt, sondern es ist ein erst auf dem Grunde des jedesmaligen Verhaltens sich erhebendes und durch dasselbe qualifiziertes Bewußtsein, nicht beschränkt auf das, was vorzugsweise in dem Bereich des Gewissens liegt; vgl. oben Plut. Mor. 84, D. Namentlich häufig bei Philo von dem die Schuld bezeugenden Bewußtsein, z. B. De victim. 237, 42; *αὐτὸς ἑαυτοῦ γένηται κατήγορος, ἔνδον ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος*. De legg. spec. 2, 336, 27: *ἔοικε δέ πως καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ κατηγορεῖν, ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος*. Ibid. 342, 13: *ὁ δὲ κλέπτης ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος ἀρνεῖται καὶ ψεύδεται*, bei ihm jedoch gewöhnlich im Sinne eines bleibenden Bewußtseins, eines *ἑκάστῃ ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκὼς ἔλεγχος ... κατήγορος ὁμοῦ καὶ δικαστὴς ὤν*, s. Kähler, Das Gewissen I, 1, S. 34 ff. Vom „guten" Gewissen Jos. c. Ap. 2, 30, 2: *τοῖς μέντοι γε κατὰ τοὺς νόμους πάντα πράττουσι τὸ γέρας ἐστὶν οὐκ ἄργυρος οὐδὲ χρυσός ... ἀλλ' αὐτὸς ἕκαστος αὐτῷ τὸ συνειδὸς ἔχων μαρτυροῦν πεπίστευκε, τοῦ μὲν νομοθέτου προφητεύσαντος, τοῦ δὲ θεοῦ τὴν πίστιν ἰσχυρὰν παρεσχηκότος, ὅτι τοῖς τοὺς νόμους διαφυλάξασι, κἂν εἰ δέοι θνήσκειν ὑπὲρ αὐτῶν, προθύμως ἀποθανοῦσιν ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς*.

Συνείδησις, εως, ἡ, nach seiner Bedeutung im Sprachgebrauch nicht auf *συνειδέναι τινί*, sondern auf *συνειδέναι ἑαυτῷ*, sein eigener Zeuge sein, zurückzuführen, = das als Zeuge auftretende eigene Bewußtsein, zuerst bei Chrysipp in einer von Diog. Laert. 7, 85 aufbewahrten Stelle: *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν*, das Bewußtsein um die eigene Art, offenbar auch auf *συνειδέναι ἑαυτῷ* zurückgehend, nur ganz allgemein, wie unser „Selbstbewußtsein" in der Abschwächung, die der Zusammenhang mit sich bringt, wo es sich um den der Art entsprechenden Selbsterhaltungstrieb handelt. Angesichts des festen Sprachgebrauchs von *συνειδέναι ἑαυτῷ* kann das Wort hier nur s. z. s. katachrestisch stehen, indem es auf ein Gebiet übertragen ist, welches der Sprachgebrauch sonst nicht einschließt. Schwerlich ist aber aus dieser Stelle zu folgern, daß die Stoa erst das Wort geprägt habe. In diesem Falle würde gar nicht zu begreifen sein, daß *συνείδησις* bei den Schriftstellern der Folgezeit, Dion. Hal., Diod., Lucn., Stob. ganz unzweideutig an *συνειδέναι ἑαυτῷ* im Sinne des oben dargelegten Sprachgebrauchs anschließt. Es bezeichnet nämlich bei den genannten zunächst ebenfalls wie *τὸ συνειδὸς* = ein auf dem Grunde des Verhaltens sich erhebendes und durch dasselbe bestimmtes, bzw. dasselbe abwertendes Bewußtsein, z. B. Diod. 4, 65: *διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσους εἰς μανίαν περιέστη*, coll. Plut. Popl. 4: *ἐλαυνόμενος τῷ συνειδότι τοῦ πράγματος*. Lucn. Amor. 49: *οὐδεμίας ἀπρεποῦς συνειδήσεως παροικούσης*. Dann aber bald, wie *τὸ συνειδός* bei Philo und den späteren Schriftstellern der christlichen Zeit, ein bleibendes Bewußtsein, dessen Art es ist, dem Subj. ein Zeugnis in Betreff seines Verhaltens zu geben, und zwar im sittlichen Sinne, z. B. Dion. Hal. 6, 825, 15: *μηδὲν*

ἑκουσίως ψεύδεσθαι μηδὲ μαίνειν τὴν αὐτοῦ συνείδησιν, vgl. Tit. 1, 15. So auch bei Stob. Floril. ὀρθή, ἀγαθὴ συνείδησις = μηδὲν ἑαυτῷ ἄτοπον, ἀδίκημα συνειδέναι (in Aussprüchen des Sokrates u. a.). Es sind die Anfänge unseres Begriffes „Gewissen", dessen ursprüngliche und eigentliche Bedeutung die gleiche ist, vgl. das gotische giwizo = Zeuge. Neben Sap. 17, 10: πονηρία — συνεχομένη τῇ συνειδήσει, wo wir unbedenklich „Gewissen" übersetzen werden, wird Kohel. 10, 20 das hebr. מַדָּע, Gedanke, durch συνείδησις wiedergegeben: καί γε ἐν συνειδήσει σου βασιλέα μὴ καταράσῃ (ein Fluchen, welches nicht bis zur Äußerung gediehen, nur dem Subj. selbst von seinem eigenen Bewußtsein bezeugt werden kann. Vgl. Hiob 9, 21: εἴτε γὰρ ἠσέβησα, οὐκ οἶδα τῇ ψυχῇ. 2 Sam. 18, 13: καὶ πῶς ποιήσω ἐν τῇ ψυχῇ μου ἄδικον). Indes zeigt die Vergleichung eines anderen Ausdrucks, daß schon eine Ahnung einer im eigenen Bewußtsein sich bezeugenden Verpflichtung sich damit verband. Dies ist das syn. σύνεσις. Σύνεσις nämlich, sonst dem Handeln vorausgehend — cf. Ps.-Dem. 60, 17: τῇ συνέσει δοκιμάζεται τί πρακτέον ἐστί; Aristot. Eth. Nikom. 6, 11, nach welchem σύνεσις gebraucht wird περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλεύσαιτο, zu unterscheiden als κριτική von der φρόνησις, welche ἐπιτακτική ist —, ist auch das dem Handeln folgende, nicht bloß die Thatsache bezeugende, sondern auch den Wert desselben abschätzende Bewußtsein (Einsicht), vgl. συνεῖδον = einsehen. Eurip. Or. 390: τί χρῆμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος; ἡ ξύνεσις· ὅτι σύνοιδα δείν' εἰργασμένος. Polyb. 18, 26, 13: οὐδεὶς οὕτως οὔτε μάρτυς ἐστὶ φοβερὸς οὔτε κατήγορος δεινὸς ὡς ἡ σύνεσις ἡ ἐγκατοικοῦσα ταῖς ἑκάστων ψυχαῖς. Hrdt. 4, 7, 1: ὑπὸ τῆς τῶν ἔργων συνέσεως ἐλαυνόμενος, vgl. oben Plut. Popl. 4. Anderwärts wird der μνήμη, was hier der σύνεσις, beigelegt. So sagt Plat. Legg. 9, 865, D, der den Mörder verfolgende Geist des Gemordeten habe an der μνήμη des Mörders einen ξύμμαχος. In συνείδησις resp. dem gewählteren und konkreteren τὸ συνειδός findet diese Vorstellung das passende Wort, um das in Betracht kommende Bewußtsein des Menschen um sein Verhalten (μνήμη), sowie die Einsicht in das Verhältnis desselben zur Verpflichtung (σύνεσις, τί πρακτέον) nach seiner Erscheinungsform auszudrücken, wie es das Subj. selbst zum Zeugen (wider sich selbst, μάρτυς, κατήγορος, ξύμμαχος) macht. Cf. Epict. Fragm. 97 ed. Schweigh.: παῖδας μὲν ὄντας ἡμᾶς οἱ γονεῖς παιδαγωγῷ παρέδοσαν ἐπιβλέποντι πανταχοῦ πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι· ἄνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν· ταύτης οὖν τῆς φυλακῆς μηδαμῶς καταφρονητέον· ἐπεὶ καὶ τῷ θεῷ ἀπάρεστοι καὶ τῷ ἰδίῳ συνειδότι ἐχθροὶ ἐσόμεθα, vgl. Kähler, S. 38 f. Was es jedoch mit diesem Bewußtsein für eine weitere Bewandtnis habe, daß es mehr als eine Funktion des Erkenntnisvermögens oder des Gedächtnisses sei, das stellt sich erst da heraus, wo es nach seiner ganzen Bedeutung in Anspruch genommen wird und damit sich zum Bewußtsein bringt, — auf dem Boden des N. T.

Dort ist συνείδησις nicht bloß das im Bewußtsein vorhandene Zeugnis in Betreff des eigenen Verhaltens Röm. 9, 1: οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου — ὅτι κτλ. 2 Cor. 1, 12: τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν ὅτι — ἀνεστράφημεν κτλ., sondern zugleich das der sittlichen Verpflichtung Röm. 2, 15: ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως (συμμαρτ. nicht = bekunden, sondern = bestätigen, s. u. d. W.), nämlich der Verpflichtung zu einem vor dem Urteil Gottes bestehenden Verhalten, auch wo die göttliche Rechtsordnung des Gesetzes nicht aufgerichtet ist, vgl. Röm. 1, 19. 21. 32. Wo Kenntnis und Erkenntnis Gottes ist, da wird das Gewissen eben dadurch bestimmt, daher συνείδησις θεοῦ 1 Petr. 2, 19 (der Genet. nicht

anders zu erklären als in *συνείδησις πράγματος, μύσους, ἁμαρτιῶν* — das, was der Mensch sich selbst bezeugt in betreff u. s. w.). So auch *συνείδησις εἰδώλου* 1 Cor. 8, 7 (wenn die Lesart richtig) = was die Betreffenden, welchen die *γνῶσις* V. 4 nicht inne wohnt, sich bezeugen in betreff des *εἴδωλον*. Röm. 13, 5 vgl. mit V. 4. Sofern nun der Mensch sich selbst seine Verpflichtung gegen Gott bezeugen und damit sein thatsächliches Verhältnis zu derselben beurteilen muß, ist die *συνείδησις* Trägerin des religiösen Bedürfnisses Hebr. 9, 9: *θυσίαι μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα.* 10, 2: *θυσίαι — οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι, διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας*, und seine Erfahrung bestätigt dem entsprechend die Wahrheit der das Verhältnis zu Gott bereinigenden göttlichen Heilsoffenbarung. Hebr. 9, 9. 14: *τὸ αἷμα Χ̅υ̅ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν τῷ θεῷ ζῶντι.*

Hiernach ist also die *συνείδησις* das nach Form und Inhalt als Selbstzeugnis sich geltend machende Bewußtsein des Menschen um sich selbst oder genauer das Urteil (nicht sofort die Fähigkeit zum Urteil) des Menschen über sich selbst in seinem vorhandenen Verhältnis zu Gott, woraus sich alle weiteren Bestimmungen über dasselbe ableiten; auch der von Paulus 2 Cor. 4, 2; 5, 11 erhobene Anspruch, für sein Verhalten bei dem Gewissen von Heiden und Christen die Anerkennung zu finden, auf welche alle Lauterkeit des Wandels (vgl. 2 Cor. 4, 2) in dem Urteil des Gewissens rechnen kann, hängt damit zusammen. (Es handelt sich um Beurteilung der Person des Apostels, nicht seiner Verkündigung. Der Ausdruck klingt an Dem. pro cor. 110 an, s. u. *σύνοιδα*, unterscheidet sich jedoch davon dadurch, daß Dem. nur auf die Kenntnis, die Zeugenschaft, Paulus sich auf die sittliche Urteilsfähigkeit im Gewissen beruft; daß dagegen 1 Cor. 10, 29 nicht streitet, s. Kähler, S. 243). Die Bethätigung dieses Verhältnisses reflektiert sich in demselben nach ihrer Qualität, daher 2 Tim. 1, 3: *ᾧ λατρεύω ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*, vgl. Hebr. 9, 9. 14; 10, 2. Act. 23, 1; 24, 16. Daher die Verpflichtung 1 Tim. 3, 9: *ἔχειν τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.* 1, 19: *ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἥν τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν.* 1, 5: *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου.* Als *συνείδ. ἁμαρτιῶν* bedarf es der Reinigung Hebr. 9, 14, der Entfernung der *συνείδ. πονηρά* Hebr. 10, 22, vgl. die oben S. 396 a. St. Plut. Mor. de sera num. vind. 11. Sofern sich das Handeln im Gewissen reflektiert, kann letzteres als sicherster Zeuge desselben aufgerufen werden 2 Cor. 1, 12, und sofern das Gewissen *συνείδησις θεοῦ* ist, schließt es sich mit dem Zeugnis des heiligen Geistes Gottes zusammen Röm. 9, 1, es ist ein in ihm gebundenes Gewissen. Denn es ist seinerseits eine Funktion des Geistes, des göttlichen Lebensprinzips im Menschen, vgl. Röm. 1, 9: *τῷ θεῷ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου* mit 2 Tim. 1, 3: *ᾧ λατρεύω ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*, welche beiden Ausdrücke freilich nicht dasselbe sagen, indem *πν.* die triebkräftige Innerlichkeit, *συνείδ.* das Bewußtsein um die Qualität des Verhaltens. Vgl. hierzu in Verbindung mit Röm. 9, 1 das unter *πνεῦμα* bemerkte Verhältnis des heiligen Geistes zum menschlichen *πνεῦμα.* Seinem Wesen nach ist das Gewissen die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins durch den Geist als das göttliche Lebensprinzip, so daß es nicht anders kann, als mit der Wirksamkeit des heiligen Geistes sich zusammenschließen, wo dieselbe eintritt. (Im Gewissen tritt das dem Menschen noch verbliebene, aber nicht mehr mit prinzipieller Triebkraft waltende, vielmehr zurückgedrängte *πνεῦμα* dem Menschen als etwas Objektives, Eigenes und doch Fremdes gegenüber, vgl. das *συμμαρτυρεῖν* desselben Röm. 2, 15.) — Sofern es dem Subj. keine Schuld bezeugt, ist es *συνείδ. καθαρά* 2 Tim. 1, 3. 1 Tim.

3, 9; *ἀγαθή* Act. 23, 1. 1 Tim. 1, 5. 19. 1 Petr. 3, 16. 21 (s. u. *ἐπερώτημα*); *ἀπρόσκοπος* Act. 24, 16. Im Gegenteil *πονηρά, μεμιασμένη, κεκαυτηριασμένη*, Hebr. 10, 22. Tit. 1, 15. 1 Tim. 4, 2; vgl. 1 Cor. 8, 7 (vgl. 2 Cor. 7, 1), denn das Mitwissen um eine Schuld macht ebenfalls schuldig, s. u. *σύνοιδα*. Im Gewissen steht das Subj. sich selbst gegenüber. Ist es eine *συνείδησις ἀσθενοῦς ὄντος* 1 Cor. 8, 10, so ist es selbst *συνείδ. ἀσθενής* 1 Cor. 8, 7. 12, denn der Zustand des Subj. ist zugleich ein Zustand seines Gewissens, und dadurch ist es möglich, daß dieses Gewissen des Schwachen durch Verleitung des letzteren zu einem von seinem Gewissen zu verurteilenden Verhalten verletzt wird, V. 12, worüber er selbst zu Grunde geht V. 10. 11. — Wie eine Funktion des Geistes, so ist das Gewissen auch eine Funktion des Herzens, resp. als Funktion des Geistes im Herzen wirksam, vgl. Hebr. 10, 22. S. *καρδία*, *πνεῦμα*.

Das Wort findet sich noch 1 Cor. 10, 25. 27. 28. 29, gar nicht in den Evangelien und den johanneischen Schriften. Joh. 8, 9 ist nicht echt. Dem A. T. ist sowohl der Ausdruck wie die vollständig entsprechende Vorstellung fremd. Das Zeugnis über das Verhalten wird dort vom Herzen abgelegt. An Stelle des eigenen Bewußtseins der Verpflichtung gegen Gott tritt gegenüber der Gottvergessenheit und ihrer Folgeerscheinungen die Offenbarung des Gesetzes, d. h. die göttliche Ordnung des Volkslebens, welche die religiös-sittlichen Forderungen mit Rechtskraft ausstattete, so daß Israel von da ab, wie sofort seine Geschichte unter den Richtern zeigt, an seinem irdischen Geschick erlebte, was es mit dem Gehorsam gegen das Gesetz oder mit dem Ungehorsam auf sich hatte. Einer anderweitigen Bestätigung der „göttlichen Offenbarung" bedurfte das Volk nicht, welches seine Existenz wie seine Erhaltung nur der grundlegenden göttlichen Heilsthat und dem göttlichen Heilswillen verdankte. Daß dies der Fall war, bezeugte dem abgefallenen Volke stets das auf den Abfall folgende Gericht. Im Zusammenhange damit mußte sich schließlich jene im Gewissen sich zu empfinden gebende Zwiespältigkeit des Ich, von welcher Röm. 7 und der 4. Esra in entgegengesetzter Weise Zeugnis geben, um so schmerzlicher fühlbar machen. Die Propheten als Israels Gewissen, wie man sie genannt hat, bauen auf den grundlegenden Heilsthaten, welche Israel an sich erfahren hat. Christus aber, welcher, ohne es zu nennen, namentlich in der Bergpredigt an das Gewissen appelliert, redet von demselben Mtth. 6, 23: *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί*. Luc. 11, 34—36.

Vgl.: Delitzsch, Bibl. Psychologie 3, 4. Beck, Bibl. Seelenlehre 2, 18; 3, 22. Hahn, Neutest. Theologie, § 169. Auberlen, Die göttl. Offenbarung 2, 25 ff. Kähler, Die schriftgemäße Lehre vom Gewissen (Halle 1864), sowie namentlich dessen grundlegende Monographie: Das Gewissen, I, 1: Die Entwickelung seiner Namen und seines Begriffes (Halle 1878). Ferner: R. Hofmann, Die Lehre vom Gewissen (Leipzig 1866). Gaß, Die Lehre vom Gewissen 1869. H. A. Koch, Das Gewissen und die öffentliche Meinung im Altertum und in der Neuzeit (Berlin 1870). Nägelsbach, Nachhomer. Theol. VII, 11 ff. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud vett. Berol. 1862. Derselbe, Über den Begriff Gewissen in der griechischen Philosophie (Berlin 1872). P. Ewald, De vocis *συνείδ.* apud scriptores N. T. vi ac potestate. Lips. 1883. Leop. Schmidt, Ethik der alten Griechen 1, 210 ff. Wilh. Schmidt, Das Gewissen. Leipzig 1889.

Εἰκών, *όνος, ἡ*, von *ΕΙΚω, ἔοικα*, ähnlich sein, gleichen (Jac. 1, 6. 23): **1)** das was einem Gegenstande gleicht, ihn darstellt, Bild, Ebenbild. Mtth. 22, 20. Mar. 12, 16. Luc. 16, 24. Apok. 13, 14. 15; 14, 9. 11; 15, 2; 16, 2; 19, 20; 20, 4.

Röm. 1, 23. Bemerkenswert ist der Ausdruck *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, Bild, Repräsentation Gottes. Dies gilt vom Menschen überhaupt im Verhältnisse zur Welt, namentlich im Verhältnisse des Mannes zum Weibe 1 Cor. 11, 7. Vgl. Sap. 2, 23. Insbesondere aber gilt es von Christo, dessen *δόξα* eben damit zusammenhängt, daß er ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* 2 Cor. 4, 4, *τοῦ ἀοράτου* Col. 1, 15, vgl. 2 Cor. 4, 6: *πρὸς φωτισμὸν τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χυ.* In diesem Ausdruck liegt allerdings einerseits Christi Verwandtschaft mit dem Menschen, indem er ist, was wir sein sollen, vgl. Jac. 3, 9 mit Col. 3, 10. 2 Cor. 3, 18. Röm. 8, 29. 1 Cor 15, 49. Andrerseits aber will der Apostel vor allem das, was Christus im Unterschiede von uns ist, hervorheben: nämlich, was der Mensch für die Welt, der Mann für das Weib ist (Gen. 1, 26. 1 Cor. 11, 7), das ist Christus für den Menschen, vgl. Eph. 5, 23 ff. Joh. 14, 9. Daher eignet dem Ausdruck, von Christo gebraucht, eine besondere Emphase und ist mit Hebr. 1, 3: *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ* zu vergleichen; vgl. Sap. 7, 26 von der Weisheit: *ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, ἀπόρροια τῆς δόξης, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου, ἔσοπτρον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.* LXX mit wenigen Ausnahmen = צֶלֶם Gen. 1, 26. 27; 5, 3; 9, 6. Ps. 73, 20. Ez. 7, 20. Dan. 2, 31 u. ö.

2) *Εἰκών* bezeichnet nicht bloß das Abbild, sondern auch das Musterbild, das Original, welches seinerseits diejenige Ähnlichkeit oder Gleichheit darstellt, die im Bilde vorhanden sein soll, also = Muster, wie das hebr. דְּמוּת Gen. 5, 1. Ez. 1, 16. Sir. 17, 3, wofür gewöhnlich *ὁμοίωμα*. Diese Bedeutung, welche in der Prof.-Gräc. fast verschwunden und nur noch in dem adverbialen Accus. *εἰκόνα*, „nach Art", „wie", vorhanden ist — vgl. *δεσμωτηρίου εἰκόνα* Plat. Crat. 400, C —, findet sich unzweifelhaft in der bibl. Gräc., vgl. Sap. 13, 13: *ἀπείκασεν αὐτὸ εἰκόνι ἀνθρώπου* mit Luc. de sacrif. 11: *εἰκόνας αὐτοῖς ἀπεικάζουσιν.* Namentlich vgl. Hos. 13, 2: *ἐποίησαν ἑαυτοῖς χώνευμα ἐκ τοῦ ἀργυρίου ἑαυτῶν κατ' εἰκόνα εἰδώλων.* Ebenso vgl. Gen. 5, 3, wo *κατ' εἰκόνα αὐτοῦ* neben dem synon. *κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ* zur Verstärkung des Begriffs erscheint, letzteres aber = Art und Weise, Beschaffenheit, und seit Plato: Urbild, Idee. Die Anerkennung dieser Bedeutung erklärt nicht bloß auf die einfachste Weise die Ausdrücke Col. 3, 10: *ἀνακαινοῦσθαι κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος*, vgl. Eph. 4, 24: *ὁ καινὸς ἄνθρ. ὁ κατὰ θεὸν κτισθείς.* Röm. 8, 29: *συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* 2 Cor. 3, 18: *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα*, sondern insbesondere auch Hebr. 10, 1: *σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων; σκιά* vom Schattenriß, *εἰκών = πρωτότυπον.* Vgl. אִיקוֹנִין, im Plur. = Gesichtszüge, bei Levy, Chald. Wörterbuch. — Synon. *ὁμοίωμα*, w. s.

Εἰμί, *εἶναι*, sein.

Ἐξουσία, von *ἔξεστι*, es steht frei, es ist erlaubt, = Erlaubnis, Berechtigung, Freiheit, Macht etwas zu thun. Plat. Defin. 415, C: *ἐξουσία, ἐπιτροπὴ νόμου.* Vgl. Act. 26, 12: *μετ' ἐξουσίας καὶ ἐπιτροπῆς παρὰ τῶν ἀρχιερέων.* Indem *ἔξεστι* das Vorhandensein eines Hindernisses ausschließt, kann es sowohl von der Befähigung, als von der Berechtigung zu irgendwelchem Handeln stehen, und es vereinigen sich somit in *ἔξεστι, ἐξουσία* die beiden Begriffe Recht und Macht, vgl. unser deutsches „bevollmächtigen", sowie die Synonyma Berechtigung und Ermächtigung. Bei Thuc., Hrdn., Plut. erscheint *ἐξουσία* in Verbindung mit *δύναμις*; bezeichnet letzteres das Vermögen,

sich kraftvoll geltend zu machen, so besagt *ἐξουσία*, daß diesem Vermögen die freie Bewegung und Bethätigung gesichert ist. Vgl. das stoische *ἐλευθερία ἐστὶν ἐξουσία αὐτοπραγίας*. Cic.: „Libertas est postestas vivendi ut velis." — Selten bei den LXX, = מֶמְשָׁלָה (neben *ἀρχή, δεσποτεία*, auch je einmal *βασιλεία, δυναστεία*), und שָׁלְטָן im Buche Dan. neben *ἀρχή* u. *κυρεία*. Öfter in den Apokr. Der Sprachgebrauch dürfte sich folgendermaßen übersehen lassen.

1) Berechtigung, Befugnis, Befähigung; richtig Sturz: „facultas faciendi vel omittendi sine impedimento". Z. B. *ἐξουσίαν παρέχειν* gestatten, *ἐξ. ἔχειν* können, dürfen, Dan. LXX 4, 14; 5, 16, vgl. V. 4; 6, 3. 2 Mcc. 7, 16; 10, 13 u. s. w. So im N. T. Röm. 9, 21. 1 Cor. 7, 37; 8, 9; 9, 4. Hebr. 13, 10. Apok. 6, 8. Mtth. 9, 6; 21, 23 u. a. — **2)** Befähigung, Vermögen, Macht, Kraft (vgl. *δύναμις*). Mtth. 9, 8; 28, 8. Synon. *κράτος* Jud. 25. *δύναμις* Luc. 4, 36. Gewalt über etwas, *ἐξ. πνευμάτων* Mtth. 10, 1. Luc. 19, 17: *ἐπάνω δέκα πόλεων*. Hierher gehört auch Luc. 4, 6: *σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν* (sc. *τῶν βασιλειῶν τῆς οἰκουμένης*). Synon. *ἀρχή* Luc. 20, 20: *παραδοῦναι τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ του ἡγεμόνος*. Hier bezeichnet es die Exekutivgewalt, wie *ἀρχή* die Autorität. Recht und Macht, z. B. Joh. 5, 27: *ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ καὶ κρίσιν ποιεῖν*. 17, 2; 19, 10. 11. — **3, a)** Berechtigte, rechtlich übergeordnete Gewalt, Mtth. 8, 9: *ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν*. Apok. 12, 1. In der Stelle 1 Cor. 11, 10 erhellt aus dem Zusammenhange V. 6, 7, daß *ἐξουσία ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* s. v. a. *κάλυμμα ἐπὶ τῇ κεφαλῇ*. Die Macht über dem Haupte des Weibes (vgl. *βασιλεύειν ἐπὶ* c. gen. Mtth. 2, 22 u. a.) fordert den Schleier auf dem Haupte, und letzterer wird nach dem benannt, was er bedeutet und darstellt. Cf. Phot. in Caten. graecor. patr. Oxon. 1844: *ὀφείλει, φησίν, ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, τοῦτ' ἔστιν τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἐξουσίαν καὶ κυριότητα ἧπερ ὑπόκειται, ὀφείλει ἔχειν καὶ ἐνδείκνυσθαι ἐπ' αὐτῆς τῆς κεφαλῆς . . . διὸ καὶ αὐτό τὸ κατακάλυμμα εἰκότως ἂν ἐξουσία κληθείη ὡς τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἐξουσίας καὶ κυριότητος ἐνδεικτικὸν ὑπάρχον καὶ παραστατικόν*. „Daß *ἐξουσία* ein Zeichen fremder Gewalt bedeutet, rechtfertigt sich ebenso aus dem Zusammenhange, wie Diod. Sic. 1, 47 in den Worten: *ἔχουσαν τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* der Kontext zweifellos macht, daß *βασ.* Symbole eigener Herrschaft (Diademe), bezeichnet", Meyer. — Es bezeichnet insbesondere *ἐξουσία* in der späteren Gräc. obrigkeitliche Gewalt, als welche *κ. ἐ.* die Gewalt im Gemeinwesen und mit ihr das Recht ihrer Handhabung hat, oder die an erster Stelle die Vereinigung von Recht und Macht — ohne beides zu identifizieren, s. o. — repräsentiert; ebenfalls synon. *ἀρχή*, w. s. So Tit. 3, 1. Röm. 13, 1—3, und zwar bezeichnet *ἐξ.* nicht sowohl die Obrigkeit, sondern Obrigkeit im allgemeinen, wie sie durch irgendeine Stelle repräsentiert wird — obrigkeitliche Behörde; daher der Plural Tit. 3, 1. Röm. 13, 1.

Hieran schließt sich nun im N. T. die Bezeichnung überirdischer Gewalten durch dies Wort, syn. *ἀρχή, θρόνος, κυριότης*, 1 Cor. 15, 24. Eph. 1, 21; 3, 10; 6, 12. Col. 2, 10. 15. 1 Petr. 3, 22 und zwar in den paulinischen Stellen wenigstens wahrscheinlich böser Gewalten, welche sich Christo entgegenstellen 1 Cor. 15, 24. Col. 2, 15. Dafür spricht besonders Eph. 6, 12: *ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη — πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας*. Dann kann auch diese Bezeichnung ohne weiteren charakterisierenden Zusatz gewählt sein, weil eben dies das charakteristische ist, daß sie nicht wie die Engel dienen, sondern als Mächte auftreten, nicht in der Abhängigkeit der göttlichen Heilsökonomie, sondern in versuchter Unabhängigkeit bzw. Opposition. Bei solcher Sachlage erscheint der kolossische Irrtum Col. 2, 18, besonders schneidig. Vgl. *ἀρχή*. — Ähn-

lich ist Eph. 2, 2 unter *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* die gesamte nicht irdische, aber auch nicht himmlische Macht zu verstehen, die sich in nächste Beziehung zur Erde gesetzt hat, im Folgenden als *τὸ νῦν ἐνεργῶν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας* bezeichnet (nicht zu vergleichen mit Plat. Epin. 984, E: *δαίμονας, ἀέριον γένος*, welches sich auf die Substanz bezieht), dessen *ἄρχων* (vgl. Eph. 6, 11, 12), der über sie verfügt, der Teufel ist; vgl. die ausführliche Untersuchung und Abweisung abenteuerlicher Vorstellungen bei Harleß z. d. St. Für *ἄρχων τῆς ἐξ.* vgl. 2 Mcc. 3, 24: *πάσης ἐξουσίας δυνάστης*. — Luc. 22, 53: *ἐξουσία τοῦ σκότους*. — **b)** In der Bedeutung Herrschaftsgebiet (vgl. das deutsche „Herrschaft", Grimm, Wörterb. 4, 2, 1153) findet es sich nur in der bibl. Gräc., LXX = מֶמְשָׁלָה 2 Kön. 20, 13. Ps. 114, 2. Jes. 39, 2. So im N. T. Luc. 23, 7: *ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρώδου ἐστίν.* Col. 1, 13: *ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν κτλ.*

Παρουσία, ας, ἡ, von *παρεῖναι*, da sein, gegenwärtig sein, anwesend sein, gegenüber *ἀπουσία* Phil. 2, 12. 2 Cor. 10, 10. Nicht bei den LXX. Zu Phil. 1, 26: *διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς* vgl. *παρεῖναι εἰς* = sich wohin begeben haben, z. B. *εἰς Ἀσίαν*, an ein für längeres Bleiben gewähltes Ziel. Col. 1, 6. Danach bezeichnet *παρουσία* **1)** Gegenwart, Anwesenheit 2 Cor. 10, 10. Phil. 2, 12. **2)** Ankunft, von dem Eintritt der Anwesenheit; so selten in der Prof.-Gräc. und außer einigen poetischen Ausdrücken wie Soph. El. 1104. Eur. Alc. 209 nur bei Späteren wie bei Pol. 23, 10, 14. Dion. Hal. 1, 45, 4: *περὶ τῆς Αἰνείου παρουσίας εἰς Ἰταλίαν*. Thuc. 1, 128, 2 zeigt nur, wie nah die Begriffe Anwesenheit und Ankunft liegen. Plut. gebraucht das Wort nur in der Bedeutung Anwesenheit; ebenso Hrdn. In den Apokr. Jud. 10, 18. 2 Mcc. 8, 12; 15, 21 = Ankunft. 1 Cor. 16, 17: *χαίρω ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ . . . ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα αὐτοὶ ἀνεπλήρωσαν*. Ebenso 2 Cor. 7, 6. 7. 2 Theff. 2, 9. 2 Petr. 3, 12. 2 Mcc. 8, 12. Pol. 18, 31, 4: *ἵνα μὴ δοκῇ τοῖς καιροῖς ἐφεδρεύων ἀποκαραδοκεῖν τὴν Ἀντιόχου παρουσίαν*. An diese Bedeutung ist höchst wahrscheinlich der Gebrauch des Wortes von Christi Wiederkunft anzuschließen, vgl. Jac. 5, 8: *ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν*, und dagegen 1 Joh. 2, 28, wo *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* parall. *ὅταν φανερωθῇ*. 2 Petr. 3, 4: *ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ*. Ferner vgl. 1 Theff. 4, 15 mit V. 16. 17. Dem Ausdruck *ἡ παρ. τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ.* Mtth. 24, 27. 37. 39. *τοῦ Χ̅υ̅* 1 Cor. 15, 23. *τοῦ κυρίου ἡμῶν* 1 Theff. 3, 13; 5, 23 entspricht der andere *ἡ ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ι̅υ̅ ἀπ' οὐρανοῦ* 2 Theff. 1, 7; vgl. 1 Petr. 1, 7 mit 1 Theff. 5, 23; 2, 19; 3, 13. Ferner *ἡ ἡμέρα αὐτοῦ* 1 Cor. 1, 8. Phil. 2, 10 mit 1 Theff. 3, 13. 2 Cor. 1, 14. Phil. 2, 16 mit 1 Theff. 2, 19. Phil. 1, 6 mit 1 Theff. 5, 23; 5, 2. 2 Petr. 3, 10 mit Mtth. 24, 37. 39. Beide Ausdrücke wechseln ab 2 Theff. 2, 1. 2. Es ist nach den betreffenden Stellen unter der Parusie die Herüberkunft Christi vom Himmel her zu verstehen, welche eine Ankunft resp. Offenbarung seiner Herrlichkeit ist zum Heile seiner Gemeinde, zur Rache wider ihre Feinde, zur Zerstörung der gegen ihn selbst gerichteten Opposition — des Antichristentums —, wie zur endlichen Realisierung des Heilsratschlusses. Vgl. außer den a. St. 2 Theff. 2, 1. 8. Jac. 5, 7. 2 Petr. 1, 16; 3, 12. Nur rücksichtlich der früheren Gegenwart bei den Jüngern — vgl. Luc. 17, 26 —, und ohne dem Wort Genüge zu thun, kann man die Parusie als Wiederkunft Christi bezeichnen. Wie der Terminus in Aufnahme gekommen, läßt sich schwerlich nachweisen. Da er in den eschatologischen Reden Christi sich nicht bei Marc. und Luc., sondern nur bei Mtth. findet, so liegt die Vermutung einer Anknüpfung im Sprachgebrauch der Synagoge nahe, worauf

auch Ewalds Bemerkung (die drei ersten Evangelien S. 333) hinzielt: „Die *παρουσία Χριστοῦ* entspricht vollkommen der שְׁכִינָה des alttest. Gottes: das bleibende Einwohnen des Königs, wo die Seinen ihn immer nahe schauen und von ihm immer nahe geschützt werden; während er in der unvollkommenen Gegenwart noch immer nicht so da ist, wie es ersehnt und gehofft wird; . . . wo es zunächst die Ankunft bedeutet, schließt es doch stets den Begriff der von da an bleibenden Einwohnung in sich." Indes spricht gegen die Anknüpfung an dem term. techn. שכינה als „Trägerin der segnenden Gegenwart Gottes" (Weber, System der altsynag. Theol., S. 182. [2]188) trotz ihrer Verbindung mit der messianischen Hoffnung (ebendas. S. 351. [2]369) die nähere Bestimmung *τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρ.* Von der Schechinah des Messias selbst ist nirgend die Rede, weshalb auch Delitzsch in seiner Übersetzung des N. T. *παρουσία* nicht durch 'שׁ, sondern unterschiedlich durch בּוֹא u. קָרוֹב wiedergiebt, vgl. 1 Cor. 15, 23 mit Jac. 5, 8. — Zu 2 Thess. 2, 9: *οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει κτλ.* vgl. *ἔρχεσθαι ἐν* Mtth. 16, 27; 25, 31. Röm. 15, 29 u. a.

Ἐπιούσιος, *ον*, ein der gesamten Gräc. fremdes Wort, nur Mtth. 6, 11: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.* Luc. 11, 3: *τὸν ἄ. ἡμ. τ. ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν* (Sin. om. *τὸ*), wozu Origenes bemerkt: *πρῶτον δὲ τοῦτ' ἰστέον ὅτι ἡ λέξις ἡ ἐπιούσιος παρ' οὐδενὶ τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν σοφῶν ὠνόμασται, οὔτε ἐν τῇ τῶν ἰδιωτῶν συνηθείᾳ τέτριπται, ἀλλ' ἔοικε πεπλᾶσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν.* Ob aus dieser Bemerkung zu schließen sei, daß das Wort „künstliche Übersetzung eines aramäischen" sei (Blaß, Gramm. des neutest. Griech., S. 64), ist zwar kaum fraglich, dann aber dürfte sich ein anderes Resultat als das von ihm angenommene ergeben. Denn zwar scheint es am nächsten zu liegen, es wie z. B. Meyer, Weiß, Schmiedel, Winer, Blaß, auf *ἔπειμι, ἐπιέναι* zurückzuführen = worauf zugehen, hinzunahen, Partic. *ἐπιών*, davon *ἐπιούσιος*, wie *ἐθέλων* — *ἐθελούσιος, ἑκών* — *ἑκούσιος, γέρων* — *γερούσιος.* Nun wird das Partic. meist im zeitlichen Sinne gebraucht, *ἐπιέναι* = bevorstehen, z. B. *ἐν τῷ ἐπιόντι χρόνῳ* in der Folge, *τοὐπιόν* die Zukunft, *ἡ ἐπιοῦσα ἡμέρα* der folgende Tag (nicht „der morgende", vgl. Act. 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18; 23, 11; vgl. auch Pape, Wörterb. unter *ἐπιέναι*). Auch *ἡ ἐπιοῦσα ἐκκλησία, πράγματα ἐπιόντα.* Danach wäre *ἄρτος ἐπιούσιος* das der Zukunft angehörige, zukünftige, also für die Folge dienende, für die Zukunft nötige Brot; eine Auffassung, welche nach Hieronymus, ohne daß er ihr zustimmt, schon vom Evangelium an die Hebräer vertreten wird: „in Evangelio quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi Mahar (= מָחָר)". Diese Fassung wird noch von Meyer trotz der Unvereinbarkeit mit Mtth. 6, 34 festgehalten, und zwar, wie es scheint, auf Grund eines in seiner Anwendung auf die Exegese falschen, nur für die Kritik richtigen Kanons: „proclivi scriptioni praestat ardua". Die Bemerkung des Salmasius: „Nihil est ineptius, quam panem crastini diei nobis quotidie postulare" ist so allgemein gefaßt allerdings nicht richtig, denn worum nicht gesorgt werden soll, darum kann man doch beten, aber die Erklärung „morgend" wie „zukünftig" scheitert unrettbar an dem *σήμερον*; was ich mir im Voraus für die Zeit, da ich es nötig habe, erbitte, darf ich darum doch nicht als im Voraus schon zu geben bzw. zu empfangen mir erbitten. Es ist genug, wenn ich es zur Zeit, da es not ist, empfange. Außerdem dürfte auch wohl gegen diese Erklärung noch auf Ex. 16, 14 ff. als auf eine s. z. s. heilsgeschichtliche Basis dieser Bitte zu verweisen sein. Die neuerdings bei dieser Ableitung versuchte Erklärung: „unser Brot für den bevorstehenden, nämlich eben angebrochenen oder anbrechenden Tag" (Warth u. Löckle in

Stud. u. Krit. 1884, 4, S. 769 ff.) scheitert an dem *τὸ κατ' ἡμέραν* des Lucas unbedingt und vertrüge sich mit *σήμερον* nur in dem Falle, daß das Gebet als vor Tagesanbruch gesprochen oder zu sprechen gemeint sei, denn *ἡ ἐπ.* heißt der gerade anbrechende Tag doch immer nur dann, wenn er noch nicht wirklich angebrochen ist; auch Plat. Crit. 44, A. Aristoph. Eccl. 105. Xen. Anab. 1, 7, 1. 2 liegt die Sache so. Daß die von Kielmann (der *ἄρτος ἐπιούσιος* in der Brotbitte des Herrengebetes; Kreuznach 1883) vorgeschlagene Erklärung „standesgemäß gewöhnlich" oder „gewohnt" durch irgendwelchen Gebrauch von *ἐπιέναι* = *ἐπιτυγχάνειν* nicht gerechtfertigt werden kann, haben Warth u. Löckle a. a. O. erwiesen.

Verhältnismäßig wenige der griechischen Väter, namentlich nicht Origines, stehen für die Ableitung von *ἐπιέναι* ein, wogegen außer den im Kontext gegründeten Bedenken auch noch dies spricht, daß von *ἰέναι* und seinen Kompositis keine einzige Bildung auf *-ιούσιος* nachzuweisen ist. Vielmehr schließt die erste Empfindung das Wort von selbst der nicht unbedeutenden Reihe von Adjektiven an, welche von *εἶναι* resp. *οὐσία* gebildet sind: *ἐνούσιος, ὁμοούσιος, πολυούσιος, ὑπεξούσιος περιούσιος.* Allerdings wird in den Kompositis mit *ἐπί*, deren Simplex mit einem Vokal anfängt, der Hiatus durch Elision des *ι* vermieden, und so auch in *ἐπεῖναι*, doch ist die Beibehaltung desselben auch in Wörtern derselben Familie nicht ganz ungewöhnlich, vgl. *ἐπιετής*, diesjährig, Polyb. 3, 55, 1; dagegen sonst *ἐπέτειος.* Ebenso *ἐπιορκεῖν*, falsch schwören, in der kirchl. Gräc. *ἐπορκίζειν*, beschwören; *ἐπιεικής, ἐπίουρος* (bei Homer = *ἔφορος*). In all diesen Fällen kann man freilich auf ein früheres Digamma als Rechtfertigungsgrund verweisen, obwohl zur Zeit des Polyb. (*ἐπιετής*) daran schwerlich noch gedacht wurde. Jedoch beeinflußt z. B. bei *ἐπιόγδοος, ἐπίοπτος, ἐπιόσσομαι* keinenfalls ein früheres Digamma die Komposition. Häufiger findet sich der Hiatus noch in Zusammensetzungen mit *ἀμφί*; stets ist er beibehalten bei *περί.* (L. Meyer in der durch Camphausen [Das Gebet des HErrn, Elberfeld 1866] bekannt gewordenen Abhandlung über *ἐπιούσιος* in A. Kuhns Zeitschrift für vgl. Sprachforschung VII [1858], S. 401—430, mit welcher diese Ausführung in wesentlichen Punkten ungesucht übereinstimmt, führt noch folgende Formen an: *ἐπιέννυμι, ἐπιήρανος, ἐπιοίνιος* Theogn. 971; *ἐπιόγδοος* Plat. Tim.; *ἐπίοπτος* Oppian. Halieut. I, 10; Arat. 25; *ἐπιουδίς* Bekk. Anecd. 1310; *ἐπιιερεύς* Boekh, inscr. 1, 440; *ἐπιίζομαι* Luc. Anth. pal. 11, 403, 3 u. a.; — Beispiele, die sich noch vermehren ließen, wenn man alle Fälle berücksichtigen wollte, in denen *ἐπι* vor dem Spir. asp. sein *ι* bewahrt.) Dem neutest. Idiom. ist auch außerdem die Beibehaltung des Hiatus nicht fremd, vgl. Winer, Gramm., § 5, 1. Zur Gewißheit wird der Zusammenhang mit *εἶναι* statt mit *ἰέναι* aber erst, wenn sich ein Grund für die Form *ἐπιούσιος* anstatt *ἐπούσιος* ersehen läßt. Dieser aber liegt vor. Auf *ἐπών* oder *ἐπουσία* zurückgeführt würde es heißen „unser überschüssiges Brot" — selbstverständlich unmöglich. Auch *ἐπιούσιος* = *ἐπουσιώδης* = außerwesentlich geht nicht an. Darum muß *ἐπιούσιος* eine Zusammensetzung mit *οὐσία*, nicht eine Ableitung von *ἐπουσία* sein, ebenso wie *ἐξούσιος, ἐνούσιος, πολυ-, ὁμο-, ἑτερούσιος* auf *οὐσία*, *ὑπεξούσιος, αὐτεξούσιος* auf *ἐξουσία* zurückgehen. In diesem Falle steht die Form *ἐπιούσιος* auf gleicher Linie mit dem *ἐπιέτης* des Polyb. Der Einwand, daß von Substantiven auf *-ία* die Adjektiva auf *-αῖος, -ώδης* gebildet werden (vgl. *οὐσιώδης, ἐπουσιώδης*), erledigt sich sowohl dadurch, daß gerade von *οὐσία* so manche entsprechende Adjektiva auf *-ιος* sich finden, als auch insbesondere dadurch, daß überhaupt bei Kompositis häufig den Substantiven auf *-ία* Adjektiva auf *-ιος* entsprechen, z. B. *ἐπιθυμία* — *ἐπιθύμιος, ἐπικαρπία* — *ἐπικάρπιος, περιουσία* — *περιούσιος.* In jener Reihe von Adjektiven, welche von *οὐσία* gebildet sind, hat nun die Bildung eines neuen weniger

Auffallendes. So haben auch diejenigen griechischen Interpreten, welche diese Ableitung vertreten, das Wort nicht auf *ἐπεῖναι*, sondern auf *οὐσία* zurückgeführt. Lag dagegen die Bildung zusammengesetzter Adjektiva von *οὐσία* so nahe, wie die spätere unbedenkliche Bildung von *ἑτερούσιος*, *ὁμοούσιος*, *ὑπερούσιος* und die früher gebildeten *ἐνούσιος*, *ἐξούσιος* zeigen, so ist *ἐπιούσιος* = „der *οὐσία* angemessen" zu erklären, vgl. *ἐπίκαιρος* u. a. (*ἐπι* die Anlehnung an etwas). Es fragt sich nun, was unter *οὐσία* zu verstehen sei. In der Bedeutung Vermögen, Besitz, Eigentum (cf. Eurip. fragm. 356: *τὰς οὐσίας μᾶλλον ἢ τὰς ἁρπαγὰς διμᾶν δίκαιον*), wie in *ἐνούσιος*, *πολυούσιος*, würde *ἐπιούσιος* Epitheton dessen sein, was zum Besitze, zum Eigentum gehört, = eigen, und der dadurch sich ergebende Sinn dieser Bitte wäre an und für sich nicht unpassend, vgl. 2 Thess. 3, 12: *ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν*; ebenso vgl. Ps. 37, 26: *οὐκ εἶδον δίκαιον ἐγκαταλελειμμένον οὐδὲ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ζητοῦν ἄρτους*. Indes würde die Hervorhebung des Eigentums an dieser Stelle sich nur schwer begreifen lassen, sowie die Gesuchtheit des Ausdrucks nicht zu rechtfertigen sein. Diese Erklärung ist zuerst von Hieronymus vertreten (s. Tdf.[8] zu Tit. 2, 14), welcher *ἐπιούσιος* = *περιούσιος* = סְגֻלָּה, praecipuus, egregius, peculiaris, — praepositio enim tantummodo est mutata, non verbum. So neuerdings wieder H. Rönsch in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1884, Heft 4, S. 385 ff., mit der Modifikation, daß es heißen soll: „das Brot, welches zu dem Stand und Wesen gläubiger Christen unzertrennlich gehört". Wenn nun auch anerkannt werden muß, daß es möglich ist, *ἐπιούσιος* ebenso wie *περιούσιος* als Übersetzung des hebr. סְגֻלָּה zu fassen, und die Wahl von *ἐπιούσιος* statt *περιούσιος* aus dem möglichen Mißverständnis des letzteren = „reichlich" zu erklären, so spricht doch gegen diese Erklärung eben dies, daß *ἐπιούσιος* in der einfachen Bedeutung „eigen" nicht genügt, sondern eine Deutung und weitere Beziehung verlangt; weshalb man dann aber bei der Deutung stehen bleiben soll: „das Brot, welches zum Stand und Wesen gläubiger Christen ganz unzertrennlich gehört, dieweil sie es von ihrem Vater im Himmel ganz gewiß empfangen" (vgl. übrigens Mtth. 5, 45. Act. 14, 17) und nicht noch weiter gehen soll bis zur Beziehung auf das Brot des Lebens Joh. 6, ist nicht abzusehen.

Man wird daher besser thun, an eine andere und wie es scheint näher liegende Bedeutung von *οὐσία* anzuknüpfen. Nicht freilich an *οὐσία* in dem philosophischen Sinne = Wesen, Realität (*τὸ πρώτως ὂν καὶ ὄντι ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη*, Aristot. Metaph. 6), denn dies liegt der Vulgärsprache zu fern, als daß es der Gemeinde bzw. den ersten Lesern der Bergpredigt hätte verständlich sein können, womit sich die Versuche eines unzutreffenden Tiefsinns erledigen, mit welchem z. B. Hieronymus supersubstantialis = super omnes *οὐσίας* erklärt. Vgl. auch dagegen den verständlichen Ausdruck Joh. 6, 32: *ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀληθινός*. Auch nicht an *οὐσία* in der Bedeutung Wesen, Natur, entsprechend den der kirchl. Gräc. angehörigen Zusammensetzungen *ὁμοούσιος* u. s. w., cf. Plat. Rep. 9, 585, B: *πότερα οὖν ἡγεῖ τὰ γένη μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν* u. ö. also *ἐπιούσιος* = dem Wesen, der Natur angemessen, *ὁ ἄρτος ἡμῶν ἐπιούσιος*, das unserer Natur, unserem Wesen entsprechende Brot, wo man *οὐσία*, Wesen, Natur, entweder in jenem dem Volksmunde wohl am nächsten liegenden, unbestimmteren Sinn fassen könnte, nach welchem dann unter *ἄρτος ἡμῶν ἐπ.* alles das zu verstehen wäre, was Luther in der Erklärung der vierten Bitte darunter befaßt, oder im strengeren Sinne, welcher das zu berücksichtigen erheischen würde, was der HErr selbst anwendet Mtth. 4, 4. Luc. 4, 4: *οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ*. Allein auch so bliebe es ein für die Sprache des Gebetes und insbesondere für den Zusammenhang dieses Gebetes, welches die Bedürfnisse des betenden Herzens auf

ihren einfachsten, gemeinverständlichsten Ausdruck bringt, ein zu abstrakter, gekünstelter Ausdruck. Dagegen ist anzuknüpfen an *οὐσία* in der Bedeutung Dasein, Existenz (Tholuck), welches sich freilich mit der vielleicht unechten Stelle Soph. Trach. 907: *ἄπαις οὐσία* nicht belegen läßt, wo richtiger „Hauswesen, Anwesen ohne Kinder" zu erklären, (Schol. zu dieser Stelle *οὐσία* = *συνουσία, κοίτη*, eine hier zwar falsche, aber an und für sich nicht so ungerechtfertigte Bedeutung, wie L. Meyer will, cf. du Fresne, Glossar. med. et inf. graec. s. v. *οὐσία*), und bisher überhaupt nicht belegt worden ist. Bei Aristot. jedoch findet es sich entschieden in dieser überhaupt naheliegenden und wohl nur durch den philosophischen Sprachgebrauch zurückgedrängten Bedeutung, s. Index Aristot. ed. H. Bonitz, Berol. 1870. Aristot. gebraucht *οὐσία* = *τὸ εἶναι*, z. B. De part. anim. 1, 1: *ἡ γὰρ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα γενέσεως*. De anim. generat. 5, 1: *διὰ τὸ εἶναι τοιαδὶ γίγνεται τοιαῦτα· τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν*. De part. an. 2, 2: *τὰ μὲν πρὸς τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν ἑκάστῳ τῶν ζῴων, τὰ δὲ πρὸς τὸ βέλτιον ἢ χεῖρον*. Ibid.: *ἐκ τούτων γὰρ συνέστηκεν ἕκαστον τῶν ὀργανικῶν μερῶν, ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων καὶ σαρκῶν καὶ ἄλλων τοιούτων συμβαλλομένων τὰ μὲν εἰς τὴν οὐσίαν τὰ δ' εἰς τὴν ἐργασίαν*. Es findet sich geradezu syn. *ζωή* De respir. 17: *πᾶσι μὲν οὖν ἡ φθορὰ γίνεται διὰ θερμοῦ τινὸς ἔκλειψιν, τοῖς δὲ τελείοις, ἐν ᾧ τῆς οὐσίας ἡ ἀρχή … ἡ δ' ἀρχὴ τῆς ζωῆς ἐκλείπει τοῖς ἔχουσιν, ὅταν μὴ καταψύχηται τὸ θερμὸν τὸ κοινωνοῦν αὐτῆς*. Magn. Mor. 1, 20: *κίνδυνοι ἀναιρετικοὶ τῆς οὐσίας*. Vgl. auch (Pseudo-) Plat. Deff. 415, a: *ἀθανασία· οὐσία ἔμψυχος καὶ ἀΐδιος μονή*, wo *οὐσία* neben *μονή* schwerlich natura, sondern Dasein bezeichnet. (Überhaupt hier öfters *οὐσία* in diesem Sinne.) So auch Plut. adv. Colot. 21 (1119, A): *ἢ τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν οὐσία ψυχῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα κεκραμένον τὴν τοῦ φρονεῖν καὶ ζῆν ἔσχηκε δύναμιν;* Id. conv. 5, 7, 1 (680, C): *μυρίων ἐμφανῆ τὴν οὐσίαν ἐχόντων, ὁ τῆς αἰτίας λόγος ἡμᾶς διαπέφευγεν*. Diese Stellen — gegen die Schmiedel, Neutest. Gramm. § 16, 3 mit Unrecht einwendet, daß hier *οὐσία* nur Dasein „im hochphilosophischen Sinne" bedeute — dürften genügen, um L. Meyers Ausspruch: „die Behauptung, daß *οὐσία* auch einfach Leben, Dasein bedeute, hat gar keinen Boden" als unrichtig zu erweisen und demgemäß *ἐπιούσιος* zu erklären „was zum Dasein gehört", als kurze und einfache Übertragung von לֶחֶם חֻקִּי, wofür LXX Prov. 30, 8: *τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐταρκῆ*. Um dies beides, *τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐταρκῆ*, auszudrücken, scheint das Wort gebildet zu sein. Der Einwand, daß durch diese Erklärung eine Tautologie mit *σήμερον* entstehe, kann im Ernste nur erhoben werden, wenn man statt an das griechische Wort an Luthers Übersetzung „täglich Brot" denkt, und trifft auch dann noch nicht einmal zu; der lucan. Ersatz des *σήμερον* durch *τὸ καθ' ἡμέραν* streitet ebenso wenig dagegen, zumal er nicht *τὸν ἄρτιον ἡμῶν ἐπ.*, sondern das *διδόναι* näher bestimmt. Zu übersetzen ist: „unser zum Leben nötiges Brot gieb uns heute" oder „gieb uns für jeden Tag".

Auf keinen Fall ist es also nötig, der Bedeutung von *οὐσία* halber auf die Anknüpfung an das Substantiv zu verzichten und mit L. Meyer a. a. O. das Wort als ein Kompositum mit dem Partic.-Stamm *-οντ* zu betrachten und auf dem Umwege der Korrespondenz mit *περιούσιος* (w. s.) die Bedeutung zu bestimmen. *Ἐπιούσιος* sollte nach ihm nach Form und Bedeutung Korrelat zu *περιούσιος* sein, wie schon Damm, Lex. Hom., vermutet: „*περιούσιος*, superans (übertreffend, surpassing), et *ἐπιούσιος* sufficienter, praesens, qui praesto est, quantum, satis est." Indes gegen die Zusammensetzung der Präposition mit dem Participialstamm spricht einmal der Umstand, daß die analogen Bildungen *ἐξούσιος*, *ἐνούσιος* an *οὐσία* sich anschließen, nicht an die entsprechenden Komposita *ἐξεῖναι* u. *ἐνεῖναι*, und bei *ἐπιούσιος* wenigstens insofern der

gleiche Fall vorliegt, als es auch nach L. Meyer nicht an ἐπεῖναι sich anschließt. Dann aber ist meines Erachtens als der nächste Weg zum Verständnis des neugebildeten Wortes derjenige gewiesen, daß man es ebenfalls als ein Kompositum aus ἐπί u. *οὐσία* ansieht, wobei die Bedeutung von *οὐσία* = Dasein, Leben nach den angeführten Belegen für ein richtiges Sprachgefühl nicht sehr befremdend sein dürfte. Ferner spricht dagegen, daß neben der Reihe der von *οὐσία* abgeleiteten Adj. dies als einziges von dem Partic. abgeleitetes stände — eine Thatsache, die um so schwerer ins Gewicht fällt, wenn man die Zeit der Bildung des Wortes ins Auge faßt, welche eine Komposition mit dem Substantiv näher legt, als die originale Bildung aus einem verunstalteten Particip, — eine Bildung, die auch bei *περιούσιος* nicht statt hat; s. das. Sodann spricht gegen jene Erklärung der Bildung des Wortes die demselben gegebene Bedeutung, die genau genommen zum wenigsten schwer verständlich ist, möge man nun erklären: „Was dazu ist, gehört, nämlich zum Leben (verständlich würde eher noch sein: ‚was gemäß ist‘), oder (s. u.) ‚was oben auf, über uns ist‘. Denn daß ‚solche elliptische Ausdrucksweise bei allen präpositionellen Verbindungen außerordentlich gewöhnlich sei, wie im deutschen ‚anwesend, abwesend‘, im griech. *περιμήκης* überlang, sehr lang, *περίφρων* sehr verständig, *περιέχειν* übertreffen, *περιεῖναι* überlegen sein u. s. w., latein. superstes, praesens, absens‘“, beweist um so weniger etwas, als dann überhaupt auf die mit Präposition zusammengesetzten intrans. Verba hätte hingewiesen werden können, womit dann freilich zu viel bewiesen wäre. Überhaupt aber könnte man sich noch diese Komposition mit dem Partic.-Stamm nur dann gefallen lassen, wenn kein Verbum *ἐπεῖναι* im Gebrauch wäre. Da sich dasselbe aber findet, und sich nicht gerade selten findet, die Präposition jedoch darin eine ganz andere und bei weitem angemessenere Bedeutung für die Verbindung mit dem allgemeinen Begriff *εἶναι* hat — nämlich rein lokal a) relativ: dabei, daran, darauf sein, b) absolut: dazu kommen — so würde *ἐπιούσιος* in der von L. Meyer versuchten Bedeutung damit peinlich kollidieren. In den Göttinger Nachrichten 1886, S. 245 ff., hat nun L. Meyer seine bisherige Ableitung und Erklärung des Wortes aufgegeben, indem er anerkennt, daß „die Bildungen auf *-ούσιος*, soweit sie aus Participialformen auf *-οντ* hervorgingen, im Griechischen außerordentlich selten und in späterer Zeit entschieden nicht mehr lebendig sind, so daß sie nicht mehr beliebig weiter gebildet werden konnten“. Statt dessen entscheidet er sich nunmehr für die „Anlehnung“ an das nach ihm nicht von *περιουσία* abgeleitete, sondern ebenfalls nur daran angelehnte *περιούσιος*. Während *περιουσία* = Überfluß, soll *περιούσιος* = zugehörig, eigen bedeuten, „das was um etwas anderes ist, was etwas anderes umgiebt, *περὶ* wie Marc. 4, 10 die um ihn waren“. In Anlehnung daran *ἐπιούσιος* = „was *ἐπί* ist, was sich oben auf oder besser über uns befindet, oder mit anderen Worten unser himmlisches Brot“, „das wohl nur deshalb nicht geradezu *ἄρτος ὁ ἐπουράνιος* genannt wurde, weil der aramäische Ausdruck, mit dem Christus das von Gott zu erbittende Brot kennzeichnete, etwas anders lautete, als Mtth. 18, 35. Joh. 3, 12“. Die Anlehnung an das *περιούσιος* der LXX ist zwar möglich, wie schon Hieronymus (s. o. S. 378) empfunden. Um so näher läge dann aber auch die Bildung aus *οὐσία*. Denn während *περιούσιος* — gegen L. Meyer — in der That auf *περιουσία* zurückgeht und nicht = eigen, sondern = was ein kostbares Eigentum ist (s. unter *περιούσιος*), könnte nun ein in Anlehnung daran gebildetes *ἐπιούσιος* nur an *οὐσία* anschließen, um den Gegensatz zu *περι* in *περιουσία* zum Ausdruck zu bringen. L. Meyers Gegnerschaft gegen diese Ableitung des *ἐπιούσιος* von *οὐσία* ruht auf der als hinfällig erwiesenen Behauptung, daß *οὐσία* in der Bedeutung Leben, Dasein sich nirgend fände, und seine eigene Begriffsbestimmung auf der ebenso unrichtigen Behauptung, daß *ἄρτος* im N. T. immer nur Brot, nicht

die zum Lebensunterhalt erforderliche Nahrung nach ihrer einfachsten Gestalt bezeichne. Daß aber die Annahme eines anderen aramäischen Wortes, als Mtth. 18, 35. Joh. 3, 12 nicht genügt, um die Bildung dieses auffallenden Wortes zu erklären, wenn damit nichts anderes, als *ἐπουράνιος* ausgedrückt werden sollte, vgl. Joh. 6, 27. 31. 32, liegt um so mehr auf der Hand, als gerade dies Wort der Sprache des christlichen Gemeindelebens sehr geläufig war.

So wird man von allen Seiten auf die wenn irgend mögliche Ableitung von *οὐσία* gewiesen, und daß dieselbe nicht bloß möglich, sondern auch gerechtfertigt und genügend ist, erhellt aus dem Obigen; *ἐπιούσιος* schließt ebenso direkt an *οὐσία* an wie *ἐνούσιος*, *ἐξούσιος*, und ebenso wenig an *ἐπεῖναι*, *ἐπουσία*, wie *ἐξούσιος* an *ἐξεῖναι*, oder *ἐνούσιος* an *ἐνεῖναι*, nur daß *ἐνούσιος* u. *ἐξούσιος* zu *οὐσία* = Vermögen, *ἐπιούσιος* zu *οὐσία* = Dasein, Leben gehört. Erleichtert mag die Bildung des neuen Wortes durch das im hellenistischen Sprachgebrauch vorhandene *περιούσιος* sein, nur daß dann, wie schon gesagt, um so mehr der unmittelbare Anschluß an *οὐσία* festgehalten werden muß, als es sich davon unterscheiden soll. Was aber die Wahl dieses neuen und immerhin auffallenden Ausdrucks betrifft, der wie kein anderer die reichhaltige Kürze des hebr. לֶחֶם חֻקִּי wiedergiebt, so ist nicht zu vergessen, daß derselbe, wie so manches neu sich bildende Wort, dem Sprachkenner und Gebildeten auffallender erscheint, als der stets, wenn auch nicht immer geschickt, schöpferischen Sprache des gemeinen Lebens. — Ob auch einige der griechischen Interpreten *οὐσία* in der Bedeutung Dasein nehmen, nicht stets in der Bedeutung Wesen, Natur, scheint mir in den von Tholuck dafür angezogenen Stellen zweifelhaft. Am wenigsten spricht dafür Suid.: *ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων*. — Die Geschichte der Erklärung s. bei Tholuck zu Mtth. 6, 11.

Περιούσιος, *ον*, ein in der Prof.-Gräc. wahrscheinlich fast ebenso ungebräuchliches Wort, wie *ἐπιούσιος*, von den LXX zur Übertragung von סְגֻלָּה Besitz, Schatz, verwendet Ex. 19, 5. Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 17; Aqu. Mal. 3, 17: *περιούσιον*, LXX: *εἰς περιποίησιν*. Vgl. LXX Kohel. 2, 8 u. Ps. 135, 4 = *περιουσιασμός*. An letzterer Stelle heißt es: *τὸν Ἰακὼβ ἐξελέξατο ἑαυτῷ ὁ κύριος, Ἰσραὴλ εἰς περιουσιασμὸν ἑαυτῷ*. סְגֻלָּה, das was man umschließt, ist mehr als Eigentum, etwa = Schatz, und dem entspricht *περιουσιασμός*, Überfluß, Reichtum: Israel ist Gottes Reichtum, Gottes Schatz, das Kleinod, die Perle in seinem Besitz, vgl. besonders Ex. 19, 5: *ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος* (Theodot. *ἐξαιρετός*) *ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν· ἐμὴ γάρ ἐστι πᾶσα ἡ γῆ*. Ebenso Deut. 26, 17: *τὸν θεὸν εἵλου σήμερον εἶναί σου θεόν* … V. 18: *καὶ κύριος εἵλετο σήμερον γενέσθαι σε αὐτῷ λαὸν περιούσιον*. Danach ist *περιούσιος* dasjenige, was einen kostbaren Besitz bildet (ein auserlesenes Gut), was ein kostbarer Besitz ist (nicht was zu einem solchen gehört, da „*-ιος* nicht etwa neues Adjektivsuffix, sondern nur die adjektivische Gestaltung jenes *ια* [*οὐσ-ία*], ganz ähnlich wie in *πολυλήϊο-ς*, saatreich, von *τὸ λήϊον*, Saat"; L. Meyer in der unter *ἐπιούσιος* erwähnten Abhandlung), und dies wäre der Bildung des Wortes von *περιουσία* ganz angemessen, wonach es = was im Überfluß ist, reich und reichlich, kostbar. Damit hängt wohl auch die, allerdings unrichtig ausgeführte, Erklärung des Chrysost. = *ἐξελεγμένος*, zusammen, zu Tit. 2, 14: *καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον*. Ist obige Erklärung statt der gewöhnlich angenommenen Bedeutung eigen richtig, so ist dieselbe Vorstellung, welche in Tit. 2, 14 liegt, Eph. 5, 26. 27 nur anders ausgedrückt: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας* …, *ἵνα παραστήσῃ αὐτὴν ἑαυτῷ ἔνδοξον*. Fraglich ist aber diese Bedeutung nicht, die schon der Zusammenhang bei den LXX ergiebt; nur die Zurückführung auf *περιουσία* ist zweifelhaft. *Περιεῖναι* ist das einzige Kompositum von *εἶναι*, zu welchem

sich schon in der älterer Gräc. ein einfach vom Partic. gebildetes Adj. findet: *περιώσιος*, als Adv. *περιώσιον* bei Hom. Il. 4, 359: *οὔτε σε νεικείω περιώσιον οὔτε κελεύω*. Od. 16, 203: *οὔτε τι θαυμάζειν περιώσιον οὔτ' ἀγάασθαι*. Schol.: *περίσσως, παρὰ τὸ προσῆκον*. Hymn. Hom. Cer. 363: *περιώσιον ἄλλων*. So öfter noch in den Hymn. Hom. auch *περιώσια*; bei Pind. einmal Isthm. 4, 3: *περιώσιον ἄλλων μεγασθενῆ*. Orph. Argon. 61: *περιώσια κυδαίνεσκον*. Auch noch Soph. fr. 604. Sonst nur vereinzelt bei späteren Dichtern, z. B. *περιώσιον ἄλγος, εὖχος* Greg. Naz. Carm. 7, 24; 4, 197. Mehr als wahrscheinlich ist es, daß dieses Wort von *περιεῖναι* abzuleiten ist: *περιοντ-ιος*, so daß es eigentlich *περιούσιος* lauten müßte, wofür L. Meyer das lange *ω* des dor. Dialekts, z. B. *νόμως* statt *νόμους*, kret. *νόμονς* anführt. Es hat komparative Bedeutung, entspricht dem homer. *περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων*. Dies gäbe für den Kontext bei den LXX, namentlich Deut. 7, 6: *εἶναι αὐτῷ λαὸν περιούσιον παρὰ πάντα τὰ ἔθνη*, einen sehr ansprechenden Sinn, allein das hebr. סְגֻלָּה käme dabei zu kurz, und doch, wie Ps. 135, 4 zeigt, scheinen LXX gerade den in dem hebr. Wort liegenden Sinn geflissentlich hiermit wiedergeben zu wollen, indem *περιουσιασμός* ein offenbar von ihnen gebildetes Wort ist. Erwägt man nun, daß *περιώσιος* zwar aus dem Sprachgebrauch nicht verschwunden, aber doch entschieden sehr veraltet war, so daß es in Prosa sich nirgend findet; ferner daß offenbar *περιώσιος* nichts anderes ist als *περισσός*, ebenso abstrakt, wie dieses, welches sich bei Homer gar nicht findet, selten bei Pind., Hes., so scheint zunächst im Sprachgebrauch *περισσός* an die Stelle von *περιώσιος* getreten zu sein. Freilich erscheint *περισσός* meist mit übler Nebenbedeutung, indes nicht durchgängig, und namentlich nicht in der späteren Gräc. So scheint kein rechter Grund vorzuliegen, weshalb die LXX dieses altertümliche und nur in seiner alten Form vorhandene Wort sollten aufgenommen und doch umgestaltet haben, namentlich wenn ihnen der Sprachgebrauch ein sonst von ihnen nicht verschmähtes Wort darbot. Möglich ist dies freilich; aber wahrscheinlicher ist es doch, daß sie *περιούσιος* neu gebildet haben, und fraglich scheint dann nur, ob es ein Kompositum mit *οὐσία* ist, wie die übrigen entsprechenden Adj. mit Ausnahme der bicomposita, welche ihrerseits sich an die Komposita (*ἐξουσία*) anschließen (s. *ἐπιούσιος*), oder ob es Adj. zu dem in der Prof.-Gräc. vorhandenen und gebräuchlichen *περιουσία* ist. Für letzteres spricht, daß es in seiner Bedeutung nicht davon abweicht, während *ἐξούσιος* u. *ἐξουσία*, *ἐνούσιος* u. *ἐνεῖναι* auseinanderliegen. *Περιουσία*, Überfluß Plut. Sol. 31, 3 — Wohlstand, Reichtum, *περιούσιος* = was ein Reichtum ist; und wie sehr es dem hebr. סְגֻלָּה entspricht, zeigt z. B. Plat. Rep. VIII, 554, a: *ἀπὸ παντὸς περιουσίαν ποιούμενος* (sich bereichernd). Wenn aber *περιουσία* u. *περιούσιος* in der Bedeutung nicht auseinander gehen, so dürfte die Annahme eines unabhängig von *περιουσία* aus dem Partic. gebildeten Adj. vollkommen unhaltbar sein. Entscheidend dafür, daß die LXX an *περιουσία* und nicht an *περιώσιος*, auch nicht an eine Neubildung aus dem Partic. von *περιεῖναι* gedacht, dürfte das *περιουσιασμός* = סְגֻלָּה Ps. 135, 4. Kohel. 2, 8 sein von dem in der späteren Gräc. gebrauchten *περιουσιάζω*, im Überfluß besitzen. Sollte *περιούσιος* auf das Partic. von *περιεῖναι* zurückgeführt werden müssen, so würde es sich offenbar an die Bedeutung übertreffen — über sein — anschließen müssen, und dies würde weder zu dem hebr. Worte noch zu *περιουσιασμός* passen. So ist denn freilich in der Reihe der Adj. *-ούσιος* dies Wort das einzige, welches sich unmittelbar an sein Substant. anschließt, während die übrigen sämtlichen Komposita mit *οὐσία* oder Bikomposita mit einem Kompositum von *εἶναι* sind, s. *ἐπιούσιος*. Dies aber hat für die Erklärung des neugebildeten Wortes um so weniger Gewicht, als wir durch *περιουσιασμός*, welches demselben hebr. Worte entspricht, auf *περιουσία* hingewiesen werden. Eben damit fällt aber auch der unter *ἐπι-*

ούσιος angeführte Versuch L. Meyers, in seinem Sinne eine Korrespondenz zwischen *περιούσιος* u. *ἐπιούσιος* anzunehmen, da, was nötig ist, wohl gegenüberstehen kann dem, was übrig, überflüssig ist, nicht aber dem, was als ein kostbares Gut gekennzeichnet werden soll, und eben nach dieser Seite hin, nicht im Sinne des Überflusses und Überschusses, wendet sich die Bedeutung von *περιούσιος*. Ebenso hinfällig aber ist der Versuch L. Meyers, *περιούσιος* = eigen, zugehörig zu erklären, *περι* wie Marc. 4, 10, „die um ihn waren", und auf das Partic. *οντ* zurückzugehen trotz der von ihm zugegebenen Anlehnung (nicht Ableitung) an *περιουσία*. S. unter *ἐπιούσιος*.

Εἰρήνη, ἡ, Friede, Ruhe, LXX = שָׁלוֹם, auch neben *ἐλπίς* u. *πείθομαι* = בֶּטַח z. B. Jes. 14, 30. Ez. 34, 27; 38, 8. 11. 14; 39, 6. 26. שָׁקַט 1 Chron. 4, 40. **1)** Im Gegensatz zum Streit, um dessen Abwesenheit oder Beendigung zu bezeichnen. Hrdt. 1, 87, 2: *οὐδεὶς γὰρ οὕτω ἀνόητός ἐστι ὅστις πόλεμον πρὸ εἰρήνης αἱρέεται· ἐν μὲν γὰρ τῇ οἱ παῖδες τοὺς πατέρας θάπτουσι, ἐν δὲ τῷ οἱ πατέρες τοὺς παῖδας*. Opp. *μάχαιρα* Mtth. 10, 34, vgl. Jer. 4, 10. *διαμερισμός* Luc. 12, 51, vgl. Jer. 9, 7: *τῷ πλησίον αὐτοῦ λαλεῖ εἰρηνικὰ καὶ ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὴν ἔχθραν*. 1 Petr. 3, 11 gegenüber *λαλεῖν δόλον* V. 10. *ἀκαταστασία* 1 Cor. 14, 33. — Röm. 14, 19. Gal. 5, 22. Eph. 4, 3. 2 Tim. 2, 22. Hebr. 11, 31; 12, 14. Apok. 6, 4. Luc. 14, 32. Act. 7, 26; 12, 20 (1 Cor. 7, 15?). Im neutest. Sprachgebrauch macht sich **2)** der Einfluß des hebr. שָׁלוֹם geltend, welchem es bei den LXX fast ständig entspricht (nur zuweilen = *σωτηρία, ὑγιαίνειν, χαίρειν*, und ganz vereinzelt anders) und welches den Zustand des Wohlbefindens bezeichnet, erst in abgeleiteter Weise den Frieden im Gegensatz zum Streit. Daher gegenüber *κακά*, z. B. Jes. 45, 7: *ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά*. Jer. 29, 11: *λογιοῦμαι — λογισμὸν εἰρήνης καὶ οὐ κακά, τοῦ δοῦναι ὑμῖν τὰ μετὰ ταῦτα καὶ ἐλπίδα*. Daher auch gegenüber *θλῖψις, σύντριμμα* u. a.; z. B. Sach. 8, 10: *καὶ τῷ ἐκπορευομένῳ καὶ τῷ εἰσπορευομένῳ οὐκ ἔσται εἰρήνη ἀπὸ τῆς θλίψεως*, vgl. Joh. 16, 33: *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε. ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε*. Jer. 6, 14: *ἰῶντο τὸ σύντριμμα τοῦ λαοῦ μου ἐξουθενοῦντες καὶ λέγοντες· εἰρήνη, εἰρήνη· καὶ ποῦ ἐστιν εἰρήνη;* 8, 11. Ez. 13, 10. 16, vgl. 1 Theff. 5, 3. Demgemäß ist *εἰρήνη* **a)** der Zustand unangefochtenen, ungestörten Wohlbefindens, synon. *ἀσφάλεια* 1 Theff. 5, 3. Act. 9, 31: *ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία — εἶχεν εἰρήνην, οἰκοδομουμένη κτλ.* 24, 2, vgl. Luc. 11, 21: *ἐν εἰρήνῃ ἐστὶ τὰ ὑπάρχοντα* — sein Besitz bleibt unangefochten. Cf. Xen. Cyrop. 7, 4, 6; 6, 1, 18. In diesem Sinne ist die Grußformel שָׁלוֹם לְ zu verstehen (vgl. Luc. 24, 36. Joh. 20, 19. 21. 26), sowie die Entlassung *εἰς εἰρήνην* Marc. 5, 34: *ὕπαγε εἰς εἰρήνην, καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου*. Luc. 8, 48. Jac. 2, 16. Act. 15, 33; 16, 36. 1 Cor. 16, 11. Vgl. שָׁלוֹם = *ὑγιαίνειν* Gen. 29, 6; 37, 13; 43, 27; = *σωτηρία* Gen. 26, 31; 28, 21; 44, 17; = *σωτήριον* Gen. 41, 16. Beides, Friede im Gegensatz zum Streit, und Friede als unangefochtenes Wohlbefinden s. Jac. 3, 18: *καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην*.

b) Solcher Zustand ist das Obj. göttlicher Heilsverheißung, geschaffen durch göttliche Barmherzigkeit, Errettung und Freiheit von allen Bedrängnissen darbietend, wie sie im Gefolge der Sünde oder als deren Wirkung sich zu fühlen geben (vgl. Hiob 7, 1; 14, 1. 6. 14). Daher *εἰρήνη* in Verbindung mit *ἔλεος* Pf. 85, 9: *κύριος ὁ θεὸς — λαλήσει εἰρήνην ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοὺς ὁσίους αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοὺς ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν καρδίαν*, vgl. mit V. 8: *δεῖξον ἡμῖν κύριε τὸ ἔλεός σου*

καὶ τὸ σωτήριόν σου δῴης ἡμῖν. Damit ist die Verbindung *χάρις καὶ εἰρήνη* oder *χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χυ κτλ.* in den Grußformeln der apostolischen Briefe zu vergleichen; es ist die *εἰρήνη*, welche als Gegenstand der Heilsverheißung und Heilserwartung durch und in Christus verwirklicht ist, Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Gal. 1, 3; 6, 16. Eph. 1, 2; 6, 23. Phil. 1, 2. Col. 1, 2. 1 Theff. 1, 1. 2 Theff. 1, 2; 3, 16. 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. Philem. 3. 1 Petr. 1, 2; 5, 14. 2 Petr. 1, 2. 2 Joh. 3. 3 Joh. 15. Jud. 2. Apok. 1, 4. In diesem Sinne hat der Gruß des Auferstandenen Luc. 24, 36. Joh. 20, 19. 21. 26 seine besondere Bedeutung. Ebenso vgl. Mtth. 10, 12. 13. Luc. 10, 5. 6; 2, 29; 7, 50; 19, 38. 42. Röm. 3, 17. Luc. 1, 79. Wegen des Zusammenhangs der Erlösungshoffnung mit der Bedrängnis und Vergewaltigung der Gerechten erscheint *εἰρήνη* in Verbindung mit *δικαιοσύνη* als messianisches Heilsgut Pf. 72, 7; 85, 11 vgl. Jes. 57, 18. 19. Hagg. 2, 9. Jer. 33, 7. *διαθήκη εἰρήνης* Ez. 34, 25; 37, 26. Luc. 2, 14. Röm. 5, 1. Friede als messianisches Heilsgut ist der durch die Gnade und freundliche Gesinnung Gottes geschaffene Zustand, in welchem die durch die Sünde verursachte Störung und Bedrängnis des Lebens aufgehoben ist. Daher die Heilsbotschaft *τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης* Eph. 6, 15, vgl. Jes. 52, 7: *εὐαγγελίζεσθαι ἀκοὴν εἰρήνης.* Nah. 2, 1. Eph. 2, 17. Röm. 10, 15. Act. 10, 36. Dieser Friede selbst ist *εἰρήνη θεοῦ* Phil. 4, 7. *Χυ* Col. 3, 15, und Gott ist *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης* Phil. 4, 9. 1 Theff. 5, 23, welch letztere Stelle geeignet ist, die Bedeutung dieses namentlich von Paulus aufgenommenen Begriffes nach seinem ganzen Umfange ins Licht zu setzen: *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως . . . τηρηθείη.* Hebr. 13, 20. Röm. 15, 33; 16, 20. 2 Cor. 13, 11; vgl. Hebr. 7, 2. *ὁ κύριος τῆς εἰρήνης* 2 Theff. 3, 16. In demselben Sinne ist auch Eph. 2, 14: *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν* zu verstehen, vgl. V. 17: *ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς,* vgl. V. 13. 15. Jes. 57, 19. Vgl. unter *ἀποκαταλλάσσειν* S. 143. Da dieser Friede Ergebnis der geschehenen Versöhnung ist Eph. 2, 16. 17, so kann auch *εἰρήνη* wie Röm. 5, 1: *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν* nur dies eine Moment hervorheben, das durch die Versöhnung neugestaltete Verhältnis des Menschen zu Gott (vgl. V. 9. 10), ohne daß jedoch überall eine Hindeutung auf diese Voraussetzung zu suchen oder zu finden wäre; vgl. Röm. 8, 6: *ζωὴ καὶ εἰρήνη* gegenüber *θάνατος.* Röm. 14, 17: *ἡ βασ. τ. θεοῦ ἐστὶ . . . δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πν. ἁγ.*, vgl. שָׁלוֹם = *χαίρειν* Jes. 48, 22; 57, 21. Röm. 15, 13: *ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν.* Es ist anzuerkennen, daß Röm. 5, 1 die eigenartigste Verwendung dieses Begriffs enthält, jedoch im Grunde nicht eigenartiger ist als Jes. 57, 19 vgl. mit V. 16. Denn *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν* heißt nach *δικαιωθέντες οὖν κτλ.* nichts anderes als: als wir haben Gott nicht mehr wider uns, und was das besagen will, wird V. 8 ff. ausgeführt. Wäre freilich die von Tdf. Tr. W. aufgenommene Lesart *ἔχωμεν* richtig, so läge die entgegengesetzte Auffassung fast unabweisbar nahe: „lasset uns Frieden halten mit Gott“, d. h. ihm nicht widerstreben. Allein trotz des Gewichtes der sie bezeugenden besten Handschriften muß sie als eine Korrektur betrachtet werden, deren Entstehung sich bei weitem leichter begreifen läßt, als umgekehrt die Verwandlung des Konjunktivs in den Indikativ. Denn zwar scheint *εἰρήνη πρός τινα* angesichts der aktivischen Bedeutung von *ἐχθροί* V. 10 (s. unter *ἐχθρός*) den Gedanken an den bis dahin bekriegten Feind unabweisbar nahe zu legen, vgl. *εἰρήνην ἄγειν πρός τινα* Dem. Phil. 3, 17. Xen. Vect. 5, 13. Plat. Rep. 5, 465, B. *εἰρήνην ποιεῖσθαι πρός τινα* Xen. Hell. 4, 7, 1 u. ö. bei Polyb., Plut., Arr., Lucn. Ebenso

findet sich das sonst seltene *εἰρήνην ἔχειν* = Frieden halten Xen. Hell. 3, 4, 6: *ἀντὶ γὰρ τοῦ εἰρήνην ἔχειν στράτευμα πολὺ παρὰ βασιλέως πρὸς ᾧ εἶχε πρόσθεν μετεπέμπετο.* Wie wenig aber die auf diese Beispiele gestützte Berufung auf den Sprachgebrauch ausschlaggebend ist, zeigt z. B. Xen. Hell. 4, 8, 12: *εἰρήνην ποιεῖσθαι πρὸς βασιλέα,* wo vgl. mit § 14 der *βασιλεύς* der den Frieden gewährende ist, und Xen. An. 2, 6, 6: *ὅστις ἐξὸν μὲν εἰρήνην ἔχειν ἄνευ αἰσχύνης καὶ βλάβης* = Frieden haben, Frieden genießen, vgl. Hrdn. 8, 7, 4: *ὅσον μὲν ὑμᾶς ὤνησε μεταγνόντα τε καὶ τὰ Ῥωμαίων φρονήσαντας, πείρᾳ μεμαθήκατε ἀντὶ πολέμου μὲν εἰρήνην ἔχοντες* (das hier gleich folgende *πρὸς θεοὺς οὓς ὀμωμόκατε* ist nicht mit *εἰρήνη* zu verbinden, da es sich nicht um Frieden oder Krieg mit den Göttern handelt; entweder heißt es „in Rücksicht auf die Götter, bei denen ihr geschworen habt", oder es ist ein fehlerhafter Ausdruck des Schriftstellers statt *πρὸς θεῶν οὓς κτλ.*). Ferner vgl. das häufige *εἰρήνην ἔχειν* in der biblischen, insonderheit der neutest. Gräc. Lediglich der Zusammenhang entscheidet bei der Verbindung *εἰρήνην ἔχειν πρός τινα* sowohl über die Bedeutung des Verbums, als über den für die Auffassung von *πρός τινα* maßgebenden Stand der Dinge. An unserer Stelle aber ist der Zusammenhang um so entschiedener gegen den Gedanken = „lasset uns Frieden halten mit Gott", als der Apostel V. 9 klar genug sagt, wessen er seine Leser angesichts der Trübsal u. s. w. vergewissern will: *πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ... σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.* Die Veränderung des Indikativs in den Konjunktiv und damit die Umkehrung des Gedankens hängt damit zusammen, daß die paulinische Rechtfertigungspredigt nicht mehr verstanden wurde. Die Röm. 5, 1 enthaltene Anschauung gehört zu den eigentümlichen Unterschieden der paulinischen Heilsverkündigung von der messianischen Hoffnung, wie sie in Israel gehegt wurde, und welche bei der Verheißung der *εἰρήνη* nicht an die Möglichkeit einer Gegnerschaft Gottes dachte. — In den synopt. Evangelien, Act. und paulin. Schriften findet sich das Wort am häufigsten; gar nicht in 1 Joh.; in den übrigen johann. Schriften außer in den Grußformeln nur Joh. 14, 27; 16, 33.

Εἰρηνικός, **1, a)** dem Frieden eigen, z. B. *εἰρηνικαὶ ἐπιστῆμαι, τέχναι,* gegenüber *πολεμικαί.* **b)** friedvoll, z. B. Isocr. 82, C: *ὃν δὲ ὑπελάμβανον τῶν λόγων εἰρηνικώτατον εἶναι.* So Jac. 3, 17: *ἡ ἄνωθεν σοφία — εἰρηνική,* opp. *ζῆλος, ἐριθεία* V. 15. So häufig bei den LXX in den Verbindungen *λόγος εἰρηνικός* Deut. 2, 26. 1 Mcc. 1, 30; 5, 48; 7, 10 u. ö. *ἄνθρωπος εἰρ.* Ps. 37, 39; auch substantivisch *εἰρηνικός* der Friedfertige Gen. 42, 11. 19 u. a., Neutr. *λαλεῖν, λέγειν εἰρηνικόν, εἰρηνικά* vgl. Deut. 2, 26. Gen. 37, 3. Deut. 23, 6 u. a. Gewöhnlich = שָׁלוֹם, auch שָׁלֵם Gen. 34, 21, 1 Chron. 12, 38. Gen. 42, 11—34 = כֵּנִים rechtschaffene Leute. **2)** übertragen im soteriologischen Sinne Hebr. 12, 11: *καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης* opp. *οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι ἀλλ' λύπης* ist auf die *εἰρήνη* als Heilsgut, wie sie Hand in Hand geht mit der *δικαιοσύνη,* zurückzugehen. — LXX auch = שֶׁלֶם vom Opfer, 1 Sam. 10, 8; 11, 15; 13, 9. 2 Sam. 6, 17. 18; 20, 19; 24, 25. 1 Kön. 3, 1. 15; 8, 63. 64; 9, 25. 2 Kön. 16, 13. Prov. 7, 14, wofür jedoch gewöhnlich *σωτήριον.*

Εἰρηνεύω, eigentlich Frieden ausüben, **a)** intrans. in Frieden leben, Frieden halten, *πρός τινα* Diod. Sic., *τὰ πρός τινα* 1 Esr. 8, 82. *μετά τινος* 1 Kön. 22, 45. Röm. 12, 18. *ἐν τινὶ* Marc. 9, 50. 1 Thess. 5, 3 gegenüber *μάχεσθαι* Plat. Theaet. 180, B. *πολεμεῖν* Dio Cass. 74, 5. Synonym *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* 2 Cor. 13, 11. — So bei den LXX = שלם, שקט, und Apokr., jedoch im ganzen nicht häufig. Ab-

solut Hiob 3, 26. 2 Chron. 14, 5; 20, 31. *τινὶ* Hiob 5, 23. Sir. 6, 6. — **b)** trans. Frieden machen, bringen, stiften, 1 Mcc. 6, 60. So nur bei Späteren wie Dio Cass. Auch *εἰρηνεύειν τι* etwas in Frieden bringen, z. B. *χώραν*. So im Pass. Pol. 5, 8, 7.

Εἰρηνοποιέω, fast nur in der bibl. u. kirchl. Gräc., wie auch *εἰρηνοποίησις*, *εἰρηνοποιΐα*, Frieden machen, Aqu. Symm. Theod. Jes. 27, 5. LXX nur Prov. 10, 20: *ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ* gegenüber *συνάγει ἀνδράσι λύπας*, wo dem Gegensatz entsprechend *εἰρηνοποιεῖν* mehr ist als „dem Streit ein Ende machen", vgl. Jes. 45, 7. (Die Angabe in Hatch, Concord., es entspreche an dieser Stelle = לבב Niph. ist vollkommen falsch. LXX haben entweder anders gelesen, als heute der hebr. Text lautet, oder eine Besserung des Textes versucht.) Dagegen Col. 1, 20 ist es neben *ἀποκαταλλάξαι* = dem gestörten Verhältnis zwischen Gott und Menschen ein Ende machen (die Beziehungen wieder herstellen), vgl. zu Röm. 5, 1 unter *εἰρήνη*.

Εἰρηνοποιός, *ὁ*, Unterhändler des Friedens zwischen zwei Parteien, Xen. Hell. 6, 3, 4: *ὅταν δὲ ἡσυχίας ἐπιθυμήσῃ, εἰρηνοποιοὺς ἡμᾶς ἐκπέμπει.* Greg. Nyss. 1, 824: *εἰρηνοποιός ἐστι ὁ εἰρήνην δοὺς ἄλλῳ.* Dio Cass. 72, 18, 15: *εἰρην. τῆς οἰκουμένης*, Ehrentitel des Kaisers Commodus; 44, 49 ehrenvolle Benennung Julius Cäsars. Im Sinne von friedfertig scheint es nicht vorzukommen, auch nicht Poll. Onom. 152: *συμμάχων εἰρηνοποιῶν καὶ πολεμοποιῶν*, da *πολεμοποιός* nicht kriegslustig, streitsüchtig bezeichnet, sondern = verfeindend, Feindseligkeiten erregend. Daher kann man zu Mtth. 5, 9: *μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί* nicht Prov. 12, 20 vergleichen: *δόλος ἐν καρδίᾳ τεκταινομένου κακά, οἱ δὲ βουλόμενοι εἰρήνην εὐφρανθήσονται.* Der *εἰρηνοποιός* ist nicht der, der Frieden hält oder der Friedfertige, sondern der Frieden schafft, daher *εἰρηνοποιοί* nicht mit Delitzsch durch רֹדְפֵי שָׁלוֹם, sondern mit Salkinson durch עֹשֵׂי שָׁלוֹם zu übersetzen. Dem Zusammenhang nach sind damit diejenigen gemeint, die sich des Rechtes der Unterdrückten annehmen, ihr Recht vertreten, ihnen Recht und dadurch Frieden schaffen, unterschieden von den *ἐλεήμονες*, die ihr Unrechtleiden jammert und ihnen deshalb in ihrer Not hilfreich sich erweisen. Die *εἰρηνοποιοί* dagegen sind die *δίκαιοι κριταί* oder diejenigen, die durch ihr Eintreten für die Unrecht Leidenden die *κριταὶ τῆς ἀδικίας* (Luc. 18, 21) beeinflussen zu einem gerechten Gericht nach Sach. 8, 16, welches dem Verletzten und Unterdrückten zum Rechte verhilft und so ihm Frieden verschafft. Diese haben gegenüber der Menge der *κριταὶ τῆς ἀδικίας* einen so schweren Stand im *αἰὼν οὗτος*, daß Jesus Grund hat sich auch ihrer in den Makarismen anzunehmen. Ihnen gilt das Prädikat בְּנֵי עֶלְיוֹן אֱלֹהִים Ps. 82, 6. 7. Gott wird sich zu ihnen bekennen in der Zeit des Heiles. Vgl. H. Cremer, Die paulin. Rechtfertigungslehre, S. 193. Die Erinnerung an Jes. 52, 7. Röm. 10, 15. Eph. 6, 15 (Steinmeyer, Die Rede des HErrn vom Berge, S. 40) lockert zu sehr die Verbindung mit den voraufgegangenen Makarismen, indem sie auf einen Beruf der Jünger hinweist, an den mindestens V. 11 ff. noch nicht gedacht wird.

Ἑκών, *οὖσα, όν*, willig, ungezwungen, gern. Es steht gewöhnlich der Vergewaltigung oder dem Zwange gegenüber, z. B. Soph. Oed. Col. 939. Plat. Soph. 240, C: *ἠνάγκακεν ἡμᾶς οὐχ ἑκόντας ὁμολογεῖν.* Xen. Hell. 3, 1, 4: *Πέργαμον ἑκοῦσαν προσέλαβε*, opp. 5: *κατὰ κράτος ἔλαβε.* 4, 1, 1: *τὰς μὲν βίᾳ, τὰς δὲ ἑκούσας προσελάμβανε.* So 1 Cor. 9, 17: *εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ*

ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι, vgl. V. 16: ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται. Röm. 8, 20: ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλ' — ἐπ' ἐλπίδι. In diesem allgemeinen Sinne der Willigkeit, des Nichtwiderstrebens ist die Grundbedeutung nur abgeschwächt enthalten, nämlich die positive Bedeutung freiwillig, mit Willen und Absicht, wie sie z. B. in der Verbindung mit γινώσκων hervortritt; Boeckh, Inscr. 2, 21, 43 (409, 21): οὐδὲ ἄλλῳ ἐπιτράψω ἑκὼν καὶ γινώσκων. Ex. 21, 13: οἱ δὲ οὐχ ἑκὼν (sc. πατάξας τινὰ) = וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה. So namentlich in allen Fällen, wo es sich um ein ἀδικεῖν, βλάπτειν, ἁμαρτάνειν handelt. Hier bezeichnet es stets die Absicht. Dem. in Mid. 528, 1 (21, 43): ἂν μὲν ἑκὼν βλάψῃ, διπλοῦν· ἂν δ' ἄκων, ἁπλοῦν τὸ βλάβος κελεύουσιν ἐκτίνειν. Plat. Prot. 345, E, wo ἑκών auch von demjenigen gebraucht wird, der sich selbst zu etwas Gutem nötigt. Die Freiwilligkeit wird, wo sie der Nötigung zuvorkommt, zur Willigkeit; wo sie einem Zwange oder Gesetze entgegentritt, zur Absicht, event. zur Verachtung, zum Mutwillen, z. B. Xen. Hipp. 4, 14: μήποτε κινδυνεύειν ἑκόντα. Es ist dies von Wichtigkeit für das ἑκουσίως ἁμαρτάνειν Hebr. 10, 26. S. ἑκουσίως. Aristot. Eth. Nik. 5, 15: ἑκὼν δὲ (sc. ἀδικεῖ) ὁ εἰδὼς καὶ ὃν καὶ ᾧ. 7, 11: ἑκών — εἰδὼς καὶ ὁ ποιεῖ καὶ οὗ ἕνεκα. Vgl. 1 Mcc. 2, 42: πᾶς ὁ ἑκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ.

ʽΕκούσιος, α, ον, freiwillig, in demselben Umfange wie ἑκών. **a)** freiwillig, absichtlich; Plato verbindet öfter βίαιον u. ἑκούσιον, indem der Gewaltthätigkeit eine Absicht zu Grunde liegt, resp. die Absicht sich mit Gewalt geltend macht; βίαιοι ἢ ἑκούσιαι πράξεις Rep. 10, 603, C. Legg. 9, 860, E: διοριεῖς οὖν αὐτοῖς ἀκούσιά τε καὶ ἑκούσια ἀδικήματα· καὶ τῶν μὲν ἑκουσίων ἁμαρτημάτων τε καὶ ἀδικημάτων μείζους τὰς ζημίας θήσομεν, τῶν δ' ἐλάττους. Soph. Trach. 1123: ἥμαρτεν οὐχ ἑκουσία. **b)** willig, ungezwungen, gern. Thuc. 8, 27, 3: καθ' ἑκουσίαν ἢ πάνυ γε ἀνάγκη. So Philem. 14: χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ ἀλλὰ καθ' ἑκούσιον. Bei den LXX = נְדָבָה Lev. 7, 16; 23, 38. Num. 29, 33; 15, 3. Ps. 68, 3; 119, 108 u. a., wie ἑκουσιάζομαι = נדב Hithp. ἑκουσιασμός 2 Esr. 7, 15.

ʽΕκουσίως, **a)** freiwillig, absichtlich. Hebr. 10, 26: ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Vgl. unter ἑκών. Die Absichtlichkeit bestimmt sich an dieser Stelle noch schärfer, wenn wir die Stelle des Aristot. Rhet. 1, 10 vergleichen: ἔστω δὴ τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἑκόντα παρὰ τὸν νόμον. νόμος δ' ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος ὁ δὲ κοινός. λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται, κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ· ἑκόντες δὲ ποιοῦσιν ὅσα εἰδότες καὶ μὴ ἀναγκαζόμενοι. ὅσα μὲν οὖν ἑκόντες, οὐ πάντα προαιρούμενοι, ὅσα δὲ προαιροῦνται, εἰδότες ἅπαντα· οὐδεὶς γὰρ ὃ προαιρεῖται ἀγνοεῖ. δι' ἃ δὲ προαιροῦνται βλάπτειν καὶ φαῦλα ποιεῖν παρὰ τὸν νόμον, κακία ἐστὶ καὶ ἀκρασία. Aristot. unterscheidet also noch unter den Sünden, welche ἑκουσίως geschehen, solche, welche mit Vorsatz und Überlegung geschehen wider besseres Wissen ... von dem Gesichtspunkte aus, von welchem wir öfter den Satz finden: οὐδεὶς ἑκὼν κακὰ ποιεῖ. Es erhellt, daß demgemäß das ἑκουσίως Hebr. 10, 26 durch den Zusatz μετὰ ... ἀληθείας näher bestimmt wird in dem Sinne, in welchem Aristot. ἑκὼν καὶ προαιρούμενος verbindet, wodurch die psychologische Schwierigkeit des Satzes gehoben wird, so daß das בְּיָד רָמָה Num. 15, 30: ἐν χειρὶ ὑπερηφανίας, vgl. V. 27: ἀκουσίως, בִּשְׁגָגָה, vollkommen entspricht. Vgl. auch ἄκων gegenüber ἐξ ἐπιβουλῆς Plut. Hipp. min. 570, E. — **b)** willig, ungezwungen; 1 Petr. 5, 2: μὴ ἀναγκαστῶς

ἀλλ' ἑκουσίως. Vgl. Ps. 53, 8 = בִּנְדָבָה. Ex. 36, 2: *οἱ ἑκουσίως βουλόμενοι* = כֹּל אֲשֶׁר נְשָׂאוֹ לִבּוֹ.

Ἄκων, ουσα, ον, unfreiwillig, widerwillig, gezwungen. Hiob 14, 17: *εἶτε ἄκων παρέβην*, Zusatz der LXX, wie *ἀκουσίως* Hiob 31, 33. Im N. T. nur 1 Cor. 9, 17 s. unter *ἑκών*. Davon das Adv. *ἀκουσίως*, unfreiwillig, unabsichtlich, öfter bei den LXX = בִּשְׁגָגָה Lev. 4, 2. 22. 27; 5, 15. Jos. 20, 3. 9. Vgl. Num. 15, 27 ff.; 35, 11. 15. בִּבְלִי דַעַת Deut. 19, 4. Vgl. Lev. 4, 13, wo es Zusatz der LXX ist. Ferner *ἀκούσιον* = שְׁגָגָה Num. 15, 25. 26. Kohel. 10, 5. — *ἀκουσιάζομαι* Num. 15, 28 = שׁגג. Richt. 5, 2 u. 2 Esr. 7, 16 = נדב Hithp.

Ἐλέγχω, **a)** im allgemeinen = erforschen, prüfen, ausforschen in nicht freundlicher Absicht, z. B. Xen. An. 3, 5, 14: *τοὺς αἰχμαλώτους ἤλεγχον τὴν κύκλῳ πᾶσαν χώραν τίς ἑκάστη εἴη*. Plat. Soph. 241, B: *τὰς ἀρχὰς πάσας πάσαις βασάνοις χρώμενοι ἐλεγχόντων*. Dann **b)** = überführen, überweisen; etwas beweisen, dessen Anerkennung versagt oder in Zweifel gezogen wird, also im oppositionellen Sinne; Ar. Plut. 574: *τινὰ περί τινος*. So Joh. 8, 46: *τίς ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας*. Daher **c)** zurechtweisen, tadeln, schelten, *τινὰ* Mtth. 18, 15. Luc. 3, 19. 1 Cor. 14, 24. 1 Tim. 5, 20. 2 Tim. 4, 2. Tit. 1, 9. 13; 2, 15. Hebr. 12, 5. Jac. 2, 9. Jud. 15, 22. Apok. 3, 19. *τὶ* Joh. 3, 20. Eph. 5, 11. 13. Hiernach ist die Stelle vom sogen. Strafamt des heiligen Geistes zu verstehen Joh. 16, 8: *ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως*, vgl. 2 Tim. 2, 25. Joh. 15, 24—26. — LXX = הוֹכִיחַ Gen. 21, 25; 31, 37. Lev. 19, 17. 2 Sam. 7, 14. Hiob 5, 17; 9, 33; 13, 10; 33, 19. Ps. 105, 14. אַשְׁמָה Lev. 6, 4. רשׁע Hiph. Hiob 15, 6. *ἔλεγξις*, Zurechtweisung, 2 Petr. 2, 16.

Ἔλεγχος, ὁ, LXX = תּוֹכַחַת, הוֹכִיחַ, נֹכַח. **1)** Beweis, z. B. *ἀρετῆς, εὐψυχίας*. Überzeugungsmittel, Beweismittel, Plat. Gorg. 471, D: *οὗτος ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστι πρὸς τὴν ἀλήθειαν*. Hiob 23, 7: *ἀλήθεια καὶ ἔλεγχος παρ' αὐτοῦ*. V. 4: *τὸ στόμα μου ἐμπλήσαι ἐλέγχων*. In diesem Sinne steht das Wort Hebr. 11, 1 in parathetischer Apposition (vgl. Krüger § 57, 9): *ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Es handelt sich um das, was der Glaube ist für den, der ihn hat; — es liegt weder eine Definition noch eine Beschreibung des Glaubens vor, sondern einfach eine Aussage von demselben, ein Prädikat. Der Glaube ist für den Glaubenden *ἐλπιζομένων ὑπόστασις*, indem er die Anerkennung der unsichtbaren Dinge wirkt, das Beweismittel für dieselben ist. (Bengel: „quae sperantur, sunt species; genus, quae cernuntur"). Vgl. V. 2. **2)** Widerlegung, Tadel. Ps. 73, 14: *ὁ ἔλεγχός μου*, parallel *ἐγενόμην μεμαστιγωμένος*. Hiob 6, 26; 13, 6; 16, 21. Weish. 1, 9. 2 Tim. 3, 16: *ὠφέλιμος πρὸς — ἔλεγχον*.

Ἔλεος, in der Prof.-Gräc. *ὁ ἔλεος*, ausgenommen Diod. Sic. 3, 18, wo Einige *τὸ ἔλεος* lesen, wie bei den LXX meistenteils, im N. T. stets; = Gefühl des Mitleids; Gefühl, Mitgefühl des Elends (*ἔλεος* = Elend Eurip. Or. 833. Jer. 42, 2). Aristot. Rhet. 2, 8: *ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ*. — Barmherzigkeit, — sowohl als Empfindung und Trieb, wie als Handlung, Luc.

10, 37. Jac. 2, 13; 3, 17. Mtth. 9, 13; 12, 7; 23, 23. Bei den LXX ist es gewöhnliche Übertragung von חֶסֶד, sowie Jes. 60, 10 = רָצוֹן, welches sonst = *εὐδοκία, χάρις* u. a. Gen. 19, 19 = חֵן, wie Num. 11, 15. Richt. 6, 17, vgl. Jes. 11, 20. Richt. 21, 22 sonst hauptsächlich durch *χάρις* wiedergegeben. Ferner = רַחַם Jes. 47, 6; 54, 7; 63, 7. Jer. 31, 20; צְדָקָה Jes. 56, 1. Ez. 18, 19. 21 (vgl. unter *ἐλεημοσύνη* S. 418), wogegen חֶסֶד anderwärts noch = *δικαιοσύνη* Gen. 19, 19; 20, 13; 21, 23; 24, 27; 32, 10. Ex. 15, 13; 34, 7. Prov. 20, 28. Jes. 63, 7. *ἐλεημοσύνη* Gen. 47, 29. Prov. 3, 3; 20, 28. *οἰκτείρημα* Jer. 31, 3. *χάρις* Esth. 2, 9. *δόξα* Jes. 40, 7. *ἐλπίς* 2 Chron. 35, 26. חֶסֶד aber, dessen Grundbegriff stringere, חסד = sich stark affiziert fühlen, vgl. Delitzsch zu Ps. 4, 4, ist „spezifischer Begriff und Terminus, zunächst von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes insbesondere gegen das israelitische Volk ... Dann übertragen auf die Menschen: von der Liebe und Barmherzigkeit gegen andere Menschen kraft des heiligen Bandes (Bundes) untereinander, als religiöse Pflicht betrachtet, wie zwischen Blutsverwandten, Obrigkeit und Unterthanen, gegen Unglückliche und Hilfsbedürftige", Hupfeld zu Ps. 4, 4; vgl. unter *ὅσιος*. (*Ἔλεος* der Gott des Mitleids Apollod. 2, 8, 1, der *δικαιοσύνη* den Heilsbedürftigen und Armen gegenüber.) Es ist somit *ἔλεος* bei den LXX das Wort für das heilbringende Verhalten Gottes gegen die Menschen bzw. gegen sein bedrängtes Volk, sofern es sich der Lage der Sache und den Bedürfnissen gemäß als Barmherzigkeit, Mitleiden, Gefühl des Elendes (vgl. Jer. 31, 20) kundgiebt, und zwar im Gegensatze zu *κρίσις* Jac. 2, 13. Sap. 12, 22. Vgl. *ἔλεος* = יֶשַׁע Jes. 45, 8: *ἀνατειλάτω ἡ γῆ καὶ βλαστησάτω ἔλεος*. Den in חֶסֶד liegenden Affekt der Liebe bringt *ἔλεος* zum Ausdruck, während חֶסֶד mehr die sich gebunden wissende und sich bindende Liebe betont. Hauptsächlich aber ist die Wahl dieses Ausdrucks bestimmt durch die Lage des Objektes, also = die Huld, wie sie sich als Mitgefühl mit dem Elend zur Barmherzigkeit gestaltet. Verbunden mit *διαθήκη* Ps. 89, 29. Deut. 7, 9; vgl. Ps. 89, 50; 130, 7; 17, 7; 25, 6. 7. Jes. 63, 7. 1 Sam. 15, 6; 20, 8. — Jes. 56, 1: *ἤγγικε τὸ σωτήριόν μου παραγίνεσθαι καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι* = צְדָקָה. — In diesem Sinne, nämlich als das passende Wort für das den Bedürfnissen des menschlichen Elends entsprechende heilsökonomische Verhalten Gottes, steht es Luc. 1, 54: *ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους, καθὼς ἐλάλησε κτλ.*, vgl. Ps. 25, 6. — Luc. 1, 50. 58. 72. 78. Röm. 9, 23: *ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*. 11, 31: *τὸ ὑμέτερον ἔλεος*, wo dieses Verhalten Gottes als Heilsgut der Menschen gedacht ist, vgl. Jes. 55, 3. — Röm. 15, 9, vgl. V. 8. 1 Petr. 1, 3. Jud. 21. 2 Tim. 1, 16. 18. Verbunden mit *ἀγάπη* Eph. 2, 4 (vgl. Jes. 60, 10: *διὰ ἔλεον ἠγάπησά σε*); mit *μακροθυμία* 1 Tim. 1, 16. *χάρις* Hebr. 4, 16; im Grußeingange von Briefen: *χάρις ἔλεος εἰρήνη* 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. 2 Joh. 3; *ἔλεος* u. *εἰρήνη* Gal. 6, 16. Jud. 2. — Der eigentliche an die Stelle des alttestamentlichen חֶסֶד getretene neutestamentliche Audruck ist jedoch *χάρις*, welches insofern für die neutestamentliche Anschauung geeigneter ist, als darin einerseits die Freiheit und Unbedingtheit der göttlichen Liebe mehr hervortritt, ein Moment, welches bei *ἔλεος* nur Tit. 3, 5 hervorgehoben ist: *οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς*, — anderseits an die Stelle der allgemeinen Beziehung auf das Elend die besondere auf die Sündenschuld der Objekte tritt.

Ἐλεέω, zuweilen *ἐλεάω*, Röm. 9, 16. 18. Jud. 23, vgl. Prov. 21, 26 Vatic. 4 Mcc. 9, 3. Clem. Rom. ad Cor. 1, 13, 2. Mitleiden haben, barmherzig sein, *τινά*

gegen jemanden, sich seiner erbarmen, Mtth. 9, 27; 15, 22; 17, 15; 18, 33; 20, 30. 31. Marc. 5, 19; 10, 47. 48. Luc. 16, 24; 17, 13; 18, 38. 39. Phil. 2, 27. Röm. 12, 8. 1 Cor. 7, 25. — Wie *ἔλεος* die Barmherzigkeit Gottes als Prinzip und Form seiner Heilsoffenbarung bezeichnet, so auch *ἐλεεῖν* von Gott = sich jemandes erbarmen, ihm die Heilsgnade zu teil werden lassen, Röm. 9, 15. 16. V. 18 gegenüber *σκληρύνειν*. Das Pass., Aor. *ἠλεήθην*, Part. Perf. *ἠλεημένος*, dem Erbarmung widerfahren ist, in Bezug auf besondere Gnadenerweisungen 1 Cor. 7, 25 vgl. Gen. 33, 5. Dann = der begnadigt, in den Stand der Heilsgnade aufgenommen ist, von der Heilsgemeinde 1 Petr. 2, 10. Röm. 11, 30—32; von einzelnen 2 Cor. 4, 1. 1 Tim. 1, 13. 16. Mtth. 5, 7. — Jud. 23 liegt ebenfalls die Rücksicht auf Zueignung des messianischen Heiles vor. Bei den LXX entspricht dieser Bedeutung die Verwendung des Wortes namentlich in der Bitte *ἐλέησόν με, ἡμᾶς* Jes. 33, 2 und oft in den Psalmen z. B. Ps. 6, 3; 9, 14; 25, 16; 26, 11; 27, 7 u. a., sowie *ἐλεεῖν* von der messianischen Erlösung Jes. 14, 1; 54, 8; 55, 7. Jer. 12, 15; 30, 18; 31, 20; 42, 12. Sach. 1, 17. Jes. 44, 23 (parall. *λυτροῦν, δοξασθῆναι*). Das Pass. Prov. 21, 10. Jes. 55, 17. Hos. 1, 6. — Es entspricht in den historischen Büchern wie in den Psalmen fast ständig dem hebr. חָנַן (nur zuweilen *οἰκτείρω*, vereinzelt anders); in den prophetischen Büchern mit Ausnahme des Ez. = רחם Pi. neben *οἰκτείρω*, bei Ez. חמל, wofür gewöhnlich *φείδομαι*; zuweilen = נִחַם (gewöhnlich *παρακαλεῖν*), יטב Hiph., גאל (Jes. 44, 23 Alex. Vatic. *ἐλυτρώσατο*).

***Ἐλεεινός**, ή, όν*, attisch = elendsvoll, erbarmungswürdig, nicht bei den LXX, im N. T. nur 1 Cor. 15, 19. Apok. 3, 17 verbunden mit *ταλαίπωρος*.

***Ἀνέλεος**, ον*, unbarmherzig; eine der Prof.-Gräc. völlig fremde Form, von Lchm. Tdf. Treg. Jac. 2, 13 aufgenommen: *ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως*. Rec. *ἀνίλεως*. Klass. Form.: *ἀνηλεής*, LXX u. Apokr. *ἀνελεήμων*.

***Ἐλεήμων**, ον*, barmherzig, einmal bei Hom., zuweilen bei Aristoph., Aristot., sonst aber in der attischen sowohl wie in der späteren Gräc. selten, z. B. nicht bei Xen., Thuc., Plat., Demosth., Polyb.; es ist bemerkenswert, daß auch die synonymen Adj. wie *οἰκτίρμων, φιλοικτίρμων*, sich nur selten finden, in der späteren Gräc. noch am häufigsten *συμπαθής*. Bei den LXX = חַנּוּן, meist verbunden mit *οἰκτίρμων* = רַחוּם, von welchem es sich unterscheidet wie die Gesinnung und Handlung von der Empfindung; beide hebräische Ausdrücke nur von Gott in der Erweisung seiner vergebenden und rettenden Gnade, Ex. 34, 6. 2 Chron. 30, 9. Ps. 86, 15; 103, 8; 111, 4; 112, 4; 116, 5; 145, 8. Joel 2, 13. Sir. 2, 11; vgl. die Verbindungen mit *δίκαιος* Ps. 112, 4; 116, 5. 2 Mcc. 1, 24, vgl. Neh. 9, 17. 31 f. Ex. 22, 27; 34, 6. Joel 2, 13. Jon. 4, 2. *ἐλεήμων* von Menschen Prov. 11, 17; 20, 6 = חָסִד, vgl. *ἀνελεήμων* auch von Menschen, nur in den Prov. 5, 9; 11, 17; 12, 10; 17, 11; 27, 4. *ἀνελεημόνως* Hiob 30, 21. In den Apokr. nur von Gott Sir. 2, 11: *οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος καὶ ἀφίησιν ἁμαρτίας καὶ σώζει ἐν καιρῷ θλίψεως*. 48, 20 neben *ἅγιος*. 50, 19. Tob. 6, 18; 7, 11. 2 Mcc. 8, 29; 11, 9; 13, 12. 3 Mcc. 5, 7: *τὸν παντοκράτορα κύριον καὶ πάσης δυνάμεως δυναστεύοντα, ἐλεήμονα θεὸν αὐτῶν καὶ πατέρα … ἐπεκαλέσατο*. Im N. T. nur Mtth. 5, 7: *μακάριοι οἱ ἐλ. κτλ.* und von Christo Hebr. 7, 17: *ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς … εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι κτλ.*

Ἐλεημοσύνη, ἡ, Barmherzigkeit, nur in der späteren Gräc. und auch dort selten, von *ἔλεος* unterschieden wie das Verhalten von der Gesinnung; bei den LXX zuweilen für חֶסֶד Gen. 47, 29. Prov. 3, 3; 14, 22; 15, 27; 19, 22; 20, 28; 21, 21; 31, 26; ebenso zuweilen für צְדָקָה Deut. 6, 25; 24, 13. Ps. 24, 5; 33, 5 verbunden mit *κρίσις*, wie Jes. 28, 17, vgl. Ps. 103, 6 neben *κρίμα*, wie Jes. 1, 27. — Jes. 59, 16. (Symm. 1 Sam. 12, 7. Ps. 31, 2; 51, 16.) Dan. 4, 24 (Jer. 16, 5 schwanken die Handschriften zwischen *οἰκτιρμούς* u. *ἐλεημοσύνας*) = רַחֲמִים; Jes. 38, 18 = אֱמֶת. Das Wort nimmt bei den LXX keine besonders ausgeprägte Stellung ein; es erscheint nur als zuweilen gebrauchtes Synonymon von *ἔλεος*, indem der Übersetzer der Prov. nur einmal חֶסֶד durch *ἔλεος* wiedergiebt (14, 22); nur das ist zu bemerken, daß צְדָקָה, dessen Begriff sich mit *ἔλεος* sehr nahe berührt (s. unter *δικαιοσύνη*), in diesem Falle öfter durch *ἐλεημοσύνη* als durch *ἔλεος* wiedergegeben wird (*ἔλεος* Jes. 56, 1. Ez. 18, 19. 21). Dieser Ersatz von צְדָקָה durch *ἐλεημοσύνη* bahnt den häufigen Gebrauch des Wortes in den Apokr. an, in denen es von Gott Sir. 17, 29 parallel *ἐξιλασμός* steht. Bar. 4, 22: *ἦλθέ μοι χαρὰ παρὰ τοῦ ἁγίου ἐπὶ τῇ ἐλεημοσύνῃ, ἣ ἥξει ὑμῖν ἐν τάχει παρὰ τοῦ αἰωνίου σωτῆρος ὑμῶν*, wo nach alttest. Sprachgebrauch eher *δικαιοσύνη* zu erwarten wäre. Vgl. Symm. Ps. 31, 2; 51, 16. 1 Sam. 12, 7. Bar. 5, 9: *ἡγήσεται ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ... τῷ φωτὶ τῆς δόξης αὐτοῦ σὺν ἐλεημοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ* = חֶסֶד. Tob. 3, 2: *δίκαιος εἶ καὶ πάντα τὰ ἔργα σου καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοί σου ἐλεημοσύναι καὶ ἀλήθεια*, vgl. 13, 6. Dieser Zusammenhang des Begriffs mit dem der Gerechtigkeit bestimmt auch den Gebrauch von menschlicher Barmherzigkeit und Barmherzigkeitsübung namentlich rücksichtlich der religiösen Wertung derselben, vgl. *ἀντὶ ἁμαρτιῶν* Sir. 3, 14. 30; 17, 22; 29, 12; 32, 4; 40, 17. 24. Tob. 4, 10. 11; 12, 9; 2, 14; 12, 8 u. 14, 11: *ἐλ. καὶ δικ.* verbunden, vgl. Tob. 1, 2. 3. Sonst noch Sir. 7, 10; 12, 3; 16, 14. Tob. 1, 16. — Vgl. für diese religiöse Wertung, ihren Ausgangspunkt und ihre Bedeutung die Übersetzung von צְדָקָה durch *ἐλεημοσύνη* Deut. 6, 25; 24, 13. Dan. 4, 24. S. unter *δίκαιος, δικαιοσύνη*.

Daran schließt sich *ἐλ.* im N. T. nur von menschlicher Barmherzigkeitsübung religiösen Wertes Mtth. 6, 2. 3. 4 (vgl. V. 1: *προσέχετε τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν κτλ.*, Rec. *ἐλεημοσ.*). Bei Luc. im Ev. u. Act. = Wohlthat, Almosen, *διδόναι ἐλεημοσύνην* Luc. 11, 41; 12, 23. *αἰτεῖν* Act. 3, 2. *λαβεῖν* 3, 3, vgl. V. 10. *ποιεῖν ἐλεημοσύνας* Act. 9, 36; 10, 2; 24, 17. Der Plur. noch Act. 10, 4. 31, bei den LXX in dieser Bedeutung nur Dan. 4, 24, während der Plur. sonst noch Prov. 3, 3. Ps. 103, 1. Öfter in den Apokr. Tob. 1, 3. 16; 3, 2. Sir. 34, 11.

Ἀνελεήμων, unbarmherzig, selten und nur bei Späteren, LXX nur in den Prov. = אַכְזָרִי Prov. 5, 9; 11, 17; 12, 10; 17, 11. אַכְזְרִיּוּת 27, 4. = שׁכח Hiob 19, 14. In den Apokr. Sap. 12, 5; 19, 1. Sir. 13, 12; 32, 22; 37, 11 gegenüber *χρηστοήθεια*. Im N. T. Röm. 1, 31: *ἀστόργους, ἀνελεήμονας*.

Ἐλεύθερος, *α, ον*, zusammenhängend mit *ΕΛΕΥΘω*, wozu *ἐλεύσομαι* gehört, Futur. zu *ἔρχομαι*, also etwa bewegungsfähig; Curtius, S. 497: „In Bezug auf *ἐλεύθερος* scheint die alte Ableitung *παρὰ τὸ ἐλεύθειν ὅπου ἐρᾷ* (Etym. M. 329, 44) durchaus berechtigt, zumal ... es auch das Merkmal des freien Deutschen war, zu gehen, wohin er will, und da auf den zahlreichen griechischen Freilassungsurkunden das *ἀποτρέχειν οἷς κα θέλῃ*, wie es im delphischen Dialekt heißt, immer ein wesentliches Zeichen

der Freiheit ist." Vgl. Deut. 21, 14: שִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ = *ἐξαποστελεῖς αὐτὴν ἐλευθέραν*. — **1)** absolut: frei, ungehemmt, uneingeschränkt, unabhängig, wer nicht in der Abhängigkeit von einem anderen sich befindet, **a)** meist im sozialen und politischen Sinne, gegenüber *δοῦλος*, über dessen Willen und Vermögen ein anderer verfügt, oder *οἰκέτης*, vgl. Sir. 10, 25. 1 Mcc. 2, 11. Ex. 21, 2. Deut. 15, 12 u. a., im N. T. Joh. 8, 32. 33. So 1 Cor. 7, 21. 22; 12, 13. Gal. 3, 28. Eph. 6, 8. Col. 3, 11. Apok. 6, 15; 13, 16; 19, 18. 1 Cor. 9, 1; vgl. V. 19: *ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα.* V. 20—22. LXX = חָפְשִׁי im Gegensatz zum Sklaven bzw. zum Gefangenen. Daher auch von steuer- und abgabenfreien, z. B. 1 Sam. 17, 25: *τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ποιήσει ἐλεύθερον ἐν τῷ Ἰσρ. καὶ τὰ ἅγια εἶναι ἐλεύθερα.* Daher ist auch Mtth. 17, 26: *ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί* eine Ergänzung, etwa *κῆνσον* oder ähnliches, nicht erforderlich. Vgl. Dem. 35, 21: *χρήματα ἐλεύθερα*, lastenfreier Besitz. (Griechische Anschauung wird auf israelitischen Boden übertragen, wenn die LXX חֹר, Bezeichnung des Edelgebornen 1 Kön. 21, 8. 11. Neh. 13, 17. Kohel. 10, 17, sowie שַׂר Jer. 29, 2 durch *ἐλεύθερος* wiedergeben.) — **b)** Im übertragenen Sinne wird es im A. T. nicht gebraucht; wie fern solche Übertragung lag, erhellt Joh. 8, 32 ff. Im N. T. dagegen mehrfach so; s. u. 2. Festgehalten muß werden, daß das Wort stets einen Zustand, Stand und Lage bezeichnet, nicht eine Eigenschaft oder Vermögen, Fähigkeit, wie in den unten anzuführenden Definitionen. Nur so wird der übertragene Gebrauch verständlich. — Das soziale Verhältnis dient Gal. 4, 22—31 (*ἐλευθέρα* gegenüber *παιδίσκη*) zur Beleuchtung des Unterschiedes der alt- und neutestamentlichen Ökonomie. Es handelt sich für die Teilnehmer an der neutest. Heilsökonomie um die Unabhängigkeit von der gesetzlichen Einschränkung und Regelung des Lebens sowie vor allem um die Unabhängigkeit von den Folgen der Sünde bzw. der Rechtskraft jener Ordnungen in Bezug auf das Anrecht auf den Empfang oder das Erleben des Heiles (s. *νόμος*), vgl. V. 26: *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν* gegenüber V. 25: *δουλεύει κτλ.*, vgl. V. 21: *ὑπὸ νόμον εἶναι.* Doch ergiebt der Zusammenhang, daß zuvor noch ein anderes Moment in Betracht kommt, nämlich daß für den Gegensatz der neutest. Freiheit zur alttest. Abhängigkeit auch das Verhältnis des *κατὰ σάρκα γεννηθῆναι* — nach den Bedingungen der menschlichen Natur — zu *διὰ τῆς ἐπαγγελίας γενν.* V. 23 maßgebend ist. Dem *κατὰ σάρκα γενν.* V. 23 entspricht V. 24: *εἰς δουλείαν γενν.* Da nun diese V. 23 berücksichtigten Momente V. 25. 26 nicht wiederholt werden, so ist hiernach zu schließen, daß, wie sich dem Apostel die Bedingungen der menschlichen Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande (*σάρξ*) mit dem Zustande der Unterordnung unter die gesetzliche Ordnung (*δουλεία*) zusammenschließen, so in dem Begriff der Freiheit, wie er hier angewendet wird, die Unabhängigkeit von dem Gesetz d. i. die Unabhängigkeit des Heilsstandes von der Wirksamkeit der göttlichen Rechtsordnung nicht zu trennen ist von der der Verheißung eigenen Unabhängigkeit von der *σάρξ*. — Derselbe Gegensatz zwischen *ἐλεύθερος* u. *δοῦλος* dient dem HErrn Joh. 8, 32—36 zur Erklärung über das beabsichtigte Resultat seiner Wirksamkeit. Der Gegensatz zu V. 33: *ἐλεύθεροι γενήσεσθε*, V. 36: *ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε*, ist nicht bloß *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας* V. 34, so daß allein jene Seite der Freiheit hervorgehoben würde, welche Xen. Mem. 4, 5, 2 sqq. als die Freiheit zum Guten betont wird: *ὅστις οὖν ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; ἥκιστα ἔφη. Ἴσως γὰρ ἐλεύθερον φαίνεταί σοι τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα;* Vielmehr ist der Gegensatz das Loos und Geschick, die Lage des *δοῦλος* im Gegensatze zu dem eines *υἱός*, das Loos dessen, der nicht wie der, der Sohn ist, im Hause bleibt, also der über sein Ge-

schick willenlos verfügen lassen und sich hinausstoßen lassen muß, V. 35: *ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα.* Die Wahrheit, deren Erkenntnis die Freiheit bewirken soll, ist die Thatsache der eingetretenen Heilsgegenwart, vgl. 1, 17. 18, weshalb auch an Stelle von *ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς* V. 36 *ὁ υἱός* tritt. Daher entspricht *ἐλευθεροῦν, ἐλεύθερος* dem, was anderwärts mit *ἀπολυτροῦν* bezeichnet wird; über den Umfang des Begriffs vgl. unter *ἐλευθερία.* — Die Unabhängigkeit von irgendwelcher äußeren Nötigung, das Recht, sich nach eigenem Ermessen zu bewegen und zu bestimmen (cf. Diog. Laert. 7, 121: *ἐλευθερία — ἐξουσία αὐτοπραγίας.* Plat. Deff. 415, A: *ἐλεύθερον τὸ ἄρχον αὑτοῦ.* 412, D: *ἐλευθερία ἡγεμονία βίου· αὐτοκράτεια ἐπὶ παντί· ἐξουσία τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἐν βίῳ· ἀφειδία ἐν χρήσει καὶ ἐν κτήσει οὐσίας*), als Eigentümlichkeit des Christenstandes, in welchem der Mensch von jeder fremden Gewalt erlöst ist und nur Gott untersteht, s. 1 Petr. 2, 16: *(ὑποτάγητε κτλ.) ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ', ὡς θεοῦ δοῦλοι,* vgl. 2 Petr. 2, 19. Gal. 5, 13. 1 Cor. 10, 29. Die Verwendung des Begriffs an dieser Stelle unterscheidet sich von Joh. 8, 32 ff. und Gal. 4, 22 ff. so, daß sie sich noch am nächsten mit der *ἐλευθερία = ἐξουσία, πάντα μοι ἔξεστι* 1 Cor. 10, 29; 6, 12; 9, 1 berührt, obgleich sie sich auch damit nicht deckt und demgemäß sich auch unterscheidet von 2 Petr. 2, 19. Denn *ἐλεύθεροι* sind die Glieder der Gemeinde Gottes, als die keinem fremden Zwange unterliegen, sondern „in ihrem eigenen Rechte leben". Von hier aus liegt der Übergang zu der Verwendung des Begriffs im Sinne von 1 Cor. und 2 Petr. 2, 19 nahe.

2) Relativ: frei, los, unabhängig von etwas, mit dem Genetiv, z. B. *ζημίας, φόβου* u. a. Statt des Genet. Röm. 7, 3: *ἐλ. ἀπὸ τοῦ νόμου* wie z. B. Plat. Legg. 8, 832, D: *ἐλεύθεροί τε ἀπ' ἀλλήλων εἰσί.* Xen. Cyrop. 3, 2, 23: *ἐλευθέρους μὲν ἀμφοτέρους ἀπ' ἀλλήλων εἶναι συνετίθεντο.* Die Verbindung mit *ἐκ* 1 Cor. 9, 19: *ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα* ist sonst nicht nachgewiesen, aber ebenso zu erklären: „unabhängig von allen", vgl. Xen. Hell. 5, 2, 12: *τὰς πόλεις ἐλευθεροῦν ἀπὸ 'Αμύντου.* Eur. Herc. fur. 1010: *ἐλευθεροῦντες ἐκ δρασμῶν πόδα.* Die Verbindung mit dem Dat. Röm. 6, 20: *ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ* ist der Prof.-Gräc. durchaus fremd, dürfte jedoch am richtigsten in derselben Weise zu verstehen sein, wie der Dativ bei *ὑπήκοος, δοῦλος,* bei welchen der Genetiv mehr das objektive Verhältnis der Abhängigkeit, der Dativ das sittliche Verhältnis subjektiver Hingebung hervorhebt, vgl. V. 19: *παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ, τῇ δικαιοσύνῃ,* wodurch erst ein richtiges Verhältnis des Nachsatzes zum Vordersatze bei Vermeidung aller Abundanz sich ergiebt. Vgl. Krüger § 47, 26, 2.

'Ελευθερία, ἡ, Freiheit, Unabhängigkeit, **a)** im sozialen und politischen Sinn gegenüber *δουλεία,* Zustand der Abhängigkeit; bei den LXX nur Lev. 19, 20, zuweilen in den Apokr. Sir. 7, 21; 30, 34; 3 Mcc. 3, 28; in politischem Sinne 1 Mcc. 14, 26. 1 Esr. 4, 49. 53. **b)** übertragen: die Abwesenheit aller Beschränkungen der selbständigen Bewegung, die Lage, in der man seiner selbst Herr und mächtig ist, *ἐξουσία αὐτοπραγίας.* 1 Cor. 10, 29: *ἡ ἐλευθερία μου = ἔξεστι* V. 23. Freiheit ist ein eigentümliches Gut der neutest. Heilsökonomie, der Stand oder die Lage der Erlösten; je nach dem, was als beschränkende Macht in Betracht steht, erscheint sie z. B. im Gegensatze zur alttest. Ökonomie als Unabhängigkeit von der gesetzlichen Gestaltung des Lebens, der gesetzlichen Heilsordnung, Gal. 2, 4; 5, 1. 13; gegenüber der gegenwärtigen Einschränkung und Unterworfenheit der Kreatur unter das Verderben als zukünftiger Zustand

der Kinder Gottes Röm. 8, 21: *ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς* (vgl. V. 20) *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*, vgl. V. 23: *ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*. Vgl. die Verbindung mit *λυτροῦν* bezüglich des Sklavenstandes Lev. 19, 20, sowie 1 Mcc. 1, 27. Ferner wird sie gegenwärtig erlebt in der *παρρησία* und damit der *ἐλπὶς τῆς δόξης* 2 Cor. 3, 17, vgl. mit V. 12. 18 (cf. Lucn. Piscat. 17: *ὦ 'Ελευθερία καὶ Παρρησία*), indem der HErr als Geist den V. 14 beschriebenen Zustand *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* aufhebt — *οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία*. Es wird am richtigsten sein, unter der Freiheit, die in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens in besonderer Form zur Erscheinung kommt, überall die im Grunde eine Frucht der Erlösung, das Korrelat des Lebens — s. *ζωή* — zu verstehen in einem Umfange, wie er durch den Begriff der *ἀπολύτρωσις* bedingt wird, sofern nämlich dieselbe nicht bloß Befreiung des Menschen von den Folgen der Sünde ist, sondern sofern sie s. z. s. den Menschen sich selbst wiedergiebt, ihn unabhängig darstellt von jeder seinem Wesen fremden, ihn unter sich zwingenden Macht, sei's des Gesetzes in jeder Form (Gal. 5, 1. 13. 1 Cor. 10, 29), oder der Sünde in all ihren Konsequenzen, oder der Natur u. s. w., und für ihn den ungehinderten Besitz und dadurch die ungehemmte Bethätigung seines Lebens in der ihm entsprechenden Weise begründet. *'Ελευθερία* ist die freie, wirkliche Selbständigkeit, welche in der Form entfesselter Willkür nur scheinbar Freiheit ist 2 Petr. 2, 19: *ἐλευθερίαν ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς*. Daher die Paränesen Gal. 5, 13. 1 Petr. 2, 16.

Schwierig erscheint der Ausdruck *νόμος ἐλευθερίας* bei Jac. 1, 25: *ὁ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας*, und 2, 12: *οὕτως ποιεῖτε ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι*, welcher jedenfalls mit der paulinischen Freiheit vom Gesetze nichts zu thun hat. Denn nichts berechtigt zu der Annahme, daß Jac., welcher 2, 8. 9. 10. 11; 4, 11 unter *νόμος* das Gesetz Israels versteht, mit *νόμος ἐλευθερίας* etwas anderes meinen solle. Im Gegenteil, er unterscheidet nicht zweierlei Verkündigung, die an Israel ergangen, sondern zweierlei Hörer ein und desselben *νόμος*, *ἀκροαταί*, welche *ποιηταί* sind und solche, welche es nicht sind, und bezeichnet jene als solche, welche *παρέκυψαν εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας*. Demgemäß ist der *νόμος τέλ. ὁ τῆς ἐλ.* kein anderer als der *νόμος* Israels, und zwar wie er von denen erkannt ist, welche nicht *ἀκροαταὶ ἐπιλησμονῆς γενόμενοι ἀλλὰ ποιηταὶ ἔργου* 1, 25 sind, mit anderen Worten der *νόμος* ist für die, die ihn erfüllen, *νόμος ἐλευθερίας*. Während in der paulinischen Betrachtungsweise die Begriffe *νόμος* u. *ἐλευθερία* einander ausschließen (sofern nicht Röm. 3, 31; 8, 3 in Betracht kommt), gehören sie hier für Jac. zusammen. Was Jac. sagt und will, geht nicht über das hinaus, was Christus sagt, deckt sich vielmehr vollständig damit, vgl. 1, 25 mit Mtth. 5, 19; 7, 21. 24 und ganz besonders Jac. 2, 12 mit Mtth. 9, 13; 12, 7; 23, 23. Auf diese Identität des *νόμος ἐλευθερίας* mit dem *νόμος* Israels führt auch Kap. 2 die Erinnerung an die Sabbathversammlung der Synagoge mit ihrer Schriftvorlesung. Es ist dem Apostel darum zu thun, daß seine Leser, *αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ* nicht *ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται* seien, und darum sollen sie *ἀκροαταὶ καὶ ποιηταί* oder als *παρακύψαντες εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας οὐκ ἀκροαταὶ ἐπιλησμονῆς ἀλλὰ ποιηταὶ ἔργου* sein. Also ist es das nicht bloß gehörte, sondern genau erfaßte, verstandene und gehaltene Gesetz, welches er als *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας* bezeichnet. Von hier aus muß sich der Sinn der näheren Bestimmung durch *ἐλευθ.* ergeben. Die *ἐλευθερία* ist nicht etwas, was dem Gesetz eignet, sondern das, womit es das Gesetz zu thun hat (s. u.), nämlich die Freiheit dessen, dem es gegeben

ist, und der sofern er es hält, nicht *ἐλεγχόμενος ὑπὸ τοῦ νόμου* ist 2, 9, wider den das Gesetz nicht ist (Gal. 5, 23). Aber eben deshalb ist auch der *νόμος ἐλευϑ.* nicht Gesetz, welches nur im Stande der Freiheit erfüllt werden kann im Sinne von Jer. 31, 33 u. s. w., sondern Gesetz, welches die Freiheit dessen sichert, der es hält, mit welchem die Freiheit derer, denen es gilt, steht und fällt, vgl. Ex. 20, 2 die Eingangsworte des Gesetzes: „ich Jhvh bin dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten und dem Hause der Knechtschaft ausgeführt habe". Auch vgl. Luc. 1, 74. 75: *τοῦ δοῦναι ἡμῖν ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχϑρῶν ῥυσϑέντας λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιον αὐτοῦ.* In diesem Sinne ist allerdings auch die Freiheit Voraussetzung der Gesetzeserfüllung, ihre Erhaltung und Bewahrung Frucht derselben, und man könnte demnach sagen, Jac. bezeichne das Gesetz als *νόμος ἐλευϑερίας* in dem Sinne, wie es gerade von den Erlösten seine Erfüllung fordert. Dies ist aber etwas ganz anderes, als Gesetz, welches frei erfüllt wird, sei es, daß man bei dieser Erklärung an Jer. 31, 33 denkt oder an Lys. epitaph. p. 191, 42: *ἐλευϑερίας μὲν σημεῖον μηδὲν ποιεῖν ἄκοντας.* Der Genetiv bei *νόμος* bezeichnet das, worauf sich das Gesetz bezieht und wonach es deshalb benannt wird, Gesetz in betreff der Freiheit, Dem. adv. Mid. 21, 34: *ἣν ὁ τῆς βλαβῆς ὑμῖν νόμος πάλαι, ἣν ὁ τῆς αἰκίας, ἣν ὁ τῆς ὕβρεως.* Antiph. 5, 9: *ἔνοχος τῷ τῶν κακούργων νόμῳ.* Vgl. Röm. 7, 2: *νόμος τοῦ ἀνδρός.* Lev. 11, 46: *τῆς ζηλοτυπίας.* Num. 5, 29: *τῆς λέπρας.* So berührt sich Jac. mit dem Worte Jesu bei Joh. 8, 32. 36 vgl. mit V. 33. Über *τέλειος* s. d. W. „Qui legem facit, liber est", Bengel. Es muß nur beachtet werden, daß Freiheit einen Zustand, eine Lage bezeichnet. In derselben befinden sich die Leser des Briefes als Messiasgläubige, während Paulus bei der *δουλεία* (s. S. 368) an die Lage denkt, in die das Gesetz als alttest. Heilsordnung versetzt. Von hier aus begreifen sich die anscheinend gegenüberstehenden Anschauungen, die doch nicht anders und weiter von einander unterschieden sind, als wie das paulin. *δικαιοῦσϑαι* und das johann. *μὴ κρίνεσϑαι.*

᾿Ελευϑερόω, freimachen, befreien, *τοὺς δούλους* Thuc. 8, 15. 2 Mcc. 1, 27; 2, 22. Nicht bei den LXX, außer Prov. 25, 10 (nicht im hebr. Text). Im N. T. übertragen von der Erlösung, in verschiedenen Beziehungen Joh. 8, 32. 36. Röm. 8, 21. Gal. 5, 1 = aus der Abhängigkeit erretten, der positive Ausdruck für *λυτροῦν, ἀπολυτροῦν.* S. *ἐλεύϑερος, ἐλευϑερία.* — Röm. 6, 18. 22: *ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.* 8, 2: *ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ ϑανάτου.*

᾿Απελεύϑερος, ον, freigelassen — 1 Cor. 7, 22: *ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληϑεὶς δοῦλος ἀπελεύϑερος κυρίου ἐστίν* —, sofern eine wirkliche Abhängigkeit, wie sie die irdischen Verhältnisse mit sich bringen, nicht mehr vorhanden ist auf dem Gebiete, in welches die Berufung versetzt, Philem. 16. 1 Tim. 6, 2, oder sofern für den Sklaven der Stand der Knechtschaft aufhört, ein Zustand drückender Abhängigkeit zu sein durch die Gabe einer höheren Unabhängigkeit, s. *ἐλευϑερία.* Vgl. *ἀπελευϑεροῦν* = חֻפַּשׁ Pu. Lev. 19, 20.

᾿Ελπίς, *ίδος, ἡ*, Hoffnung, d. i. Erwartung zukünftiger Dinge, und zwar *προσδοκία ἀγαϑοῦ* Plat. Deff. 416; von *ἔλπω, ἔλπομαι*, welches vox media ist, im Med. = von der Zukunft etwas erwarten, vermuten; auch von banger Erwartung, z. B. Hrdt. 6, 109, 3; 9, 113: *ἐλπόμενος δέ τι οἱ κακὸν εἶναι.* Thuc. gebraucht *ἐλπίζω*

häufig in dem unbestimmten Sinne = erwarten, sei es Gutes oder Böses, aber nicht von unbestimmter, sondern stets von gegründeter Erwartung. Thuc. 7, 61: *ἡ τῶν μελλόντων κακῶν ἐλπίς*. Plat. Rep. 1, 330, E: *ζῇ μετὰ κακῆς ἐλπίδος*. Legg. 1, 644, C: *πρὸς δὲ τούτοιν ἀμφοῖν αὖ δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπὶς ἴδιον δὲ φόβος μὲν ἡ πρὸ λύπης ἐλπίς, θάρρος δὲ ἡ πρὸ τοῦ ἐναντίου*. Im ganzen freilich verbindet sich damit vornämlich die Vorstellung eines in der Zukunft liegenden und erwünschten Gutes als Obj. des Sehnens und der Erwartung, wozu noch das Moment der Wahrscheinlichkeit kommt, mit welcher ein begehrtes Gut erwartet wird oder werden kann. Aber es ist doch bezeichnend, daß der eigentliche Begriff der Hoffnung somit dem Worte fehlt, ja, daß gerade in der späteren Gräc., als auf dem Boden des Christentums die Hoffnung so eigentümlich mächtig und bestimmt hervortrat, *ἐλπίς* mehrfach in der nicht mehr unbestimmten Bedeutung der Erwartung, sondern in der bestimmten Bedeutung Besorgnis, Furcht sich findet, wovon weder bei den LXX noch im N. T. eine Spur vorliegt; Jes. 28, 19: *ἐλπὶς πονηρά* ist ebenfalls nur katachrestisch, vgl. V. 18: *ἡ ἐλπὶς ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν ᾅδην*, sowie Sap. 13, 10. So schon Eurip. Or. 859: *προσῆλθεν ἐλπίς, ἣν φοβουμένη κτλ.* Thuc. 7, 61. Lucn. Tyrann. 3. So *ἐλπίζω* = fürchten, s. u.; Act. 27, 20: *περιῃρεῖτο ἐλπὶς πᾶσα τοῦ σώζεσθαι ἡμᾶς*. Act. 16, 19: *ἐξῆλθεν ἡ ἐλπὶς τῆς ἐργασίας αὐτῶν*. Röm. 8, 24. 25: *ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*. Danach ist Hoffnung eine als gegründete Erwartung gern festgehaltene Aussicht auf ein zukünftiges Gut. 2 Cor. 10, 15. Phil. 1, 20. 1 Cor. 9, 10. Vgl. die von Stob. Floril. 110 gesammelten Aussprüche, in welchen die Hoffnung als die dem Menschen eigentümliche Richtung seiner Begierde auf die Zukunft und das in ihr vermeintlich oder wirklich verborgene Gut gefaßt wird. So z. B. *ἐλπὶς βροτοῖς κάκιστον, ἡ πολλὰς πόλεις συνῆψ', ἄγουσα θυμὸν εἰς ὑπερβολάς* (Eurip. Suppl. 479). *Ἄνθρωπος ἀτυχῶν σώζεθ' ὑπὸ τῆς ἐλπίδος* (Menand.). *Ἐν ἐλπίσι χρῆ τοὺς σοφοὺς ἔχειν βίον* (Eurip.). *Ἐλπὶς γὰρ ἡ βόσκουσα τοὺς πολλοὺς βροτῶν* u. a. Vgl. Kohel. 9, 4! LXX in erster Linie = תִּקְוָה, welches zuweilen auch = *ὑπομονή*, zweimal = *ὑπόστασις*; קִוָּה dagegen gewöhnlich = *ὑπομένειν*, dagegen בטח = *ἐλπίζειν*, בֶּטַח u. מִבְטָח = *ἐλπίς*, auch *πείθεσθαι*, *εἰρήνη*; ferner חסה = *ἐλπίζειν* und zuweilen *πείθεσθαι*, מַחֲסֶה, חָסוּת = *ἐλπίς*. Außerdem vereinzelt = כֶּסֶל (Ps. 78, 7), נְדִיבָה (Hiob 30, 15), תּוֹחֶלֶת (Thren. 3, 18), צְבִי (Jes. 24, 16; 28, 4. 5). Näheres s. unten. Im N. T. fehlt das Wort bei Jacobus und in der Apokalypse, welche statt dessen *ὑπομονή* bzw. *ὑπομονὴ τῶν ἁγίων* haben. Es ist zu unterscheiden zwischen Hoffnung im subjektiven und objektiven Sinne.

a) Subjektiv: eine gern gehegte und auf Wahrscheinlichkeit gegründete oder als wahrscheinlich angenommene Erwartung irgendeines begehrten Gutes, Aussicht auf dasselbe, Act. 27, 20; 16, 19. 2 Cor. 10, 15. Phil. 1, 20; überhaupt die Erwartungen, mit denen der Mensch sich die Zukunft zu seinen Gunsten gestaltet. 1 Cor. 9, 10: *ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν*. Röm. 4, 18: *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν*, wo *ἐλπίς* beide Male im subjektiven Sinne zu nehmen ist, nicht an erster Stelle im objektiven Sinne, cf. Plat. Alc. 1, 105, A: *ἐπὶ τίνι ἐλπίδι ζῇς;* Soph. Ant. 392: *ἡ ἐκτὸς καὶ παρ' ἐλπίδος χαρά*. Im N. T. erscheint die Hoffnung als eigentümliches Gut derer, die innerhalb der göttlichen Heilsökonomie stehen, Eph. 2, 12: *ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ — — ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*. 1 Thess. 4, 13: *οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα*, sofern sie als gegründete Erwartung eines der Zukunft vorbehaltenen Gutes, nämlich als Aussicht auf die der Zukunft vorbehaltene Offenbarung schließlichen Heiles nur aus den

Verheißungen des Heiles erwachsen kann, welche den Wünschen der Menschen erst Grund, Gehalt und Gestalt geben und das sich selbst überlassene, sich zersplitternde Verlangen der Menschen auf einen festen und gewissen Punkt konzentrieren. Für diesen Zusammenhang mit den Heilsverheißungen vgl. Act. 26, 2: *ἐπ' ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ τοῦ θεοῦ*. Röm. 15, 4: *ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν*. (Dagegen nennt Sophokles die Weissagung umgekehrt ein Kind der Hoffnung Oed. R. 157: *εἰπέ μοι, ὦ χρυσέας τέκνον Ἐλπίδος, ἄμβροτε Φάμα*.) Aus diesem Zusammenhang dürfte es sich auch erklären, daß im A. T. namentlich für קִוָּה sich häufiger *ὑπομένειν* als *ἐλπίζειν* findet, sofern dem Sprachgefühl der LXX nicht verborgen sein konnte, daß der Hoffnung auf diesem Boden ein zwiefaches eignet, dessen die außertestamentische Hoffnung ermangelt, nämlich ebenso eine psychologische Bestimmtheit, die Zuversicht und Klarheit des Zieles, wie eine Bestimmtheit des Objektes, von der die außertestamentische Hoffnung nichts weiß und wissen kann. קִוָּה, תִּקְוָה, מִקְוֶה aber sind die ausgeprägtesten alttest. Bezeichnungen der Hoffnung, während בטח mehr das ruhige Vertrauen, חסה das sich bergende Vertrauen bezeichnen; קוה, תקוה = *ὑπομένειν*, *ὑπομονή* Pſ. 27, 14; 37, 34; 25, 5. Jer. 14, 19. Pſ. 71, 5. Jhvh, d. i. der Gott der Verheißung, ist die *ὑπομονὴ Ἰσραήλ* Jer. 14, 8; 17, 13. Vgl. Pſ. 14, 6: *κύριος ἐλπίς αὐτοῦ* = מַחְסֵה. 142, 5; 71, 5. תקוה bezeichnet nach Hupfeld (Commentatio in quosdam Jobeidos locos. Hal. 1853, p. 7 sqq.) in Hiob, Pſ. u. Prov. non spem et exspectationem quamcunque, sed hanc ipsam quae in Job. libro et Psalmis totque aliis antiquorum disputationibus controvertitur, spem futurae vitae ac felicitatis cladi superstitis, ergo durantis, stabilis, aeternae, idem fere quod אחרית, cum qua saepius juncta apparet. Dagegen ist תִּקְוָה passend durch *ἐλπίς* wiedergegeben Hiob 5, 16; 6, 8: *εἰ γὰρ τὴν ἐλπίδα μου δώῃ ὁ κύριος*. 14, 7: *ἔστι γὰρ δένδρῳ ἐλπίς*. 7, 6: *ὁ βίος μου ἀπόλωλε ἐν κενῇ ἐλπίδι* = בְּאֶפֶס תִּקְוָה. Für die Bedeutung der Hoffnung im israelitischen Leben vgl. Jer. 29, 11: לָתֵת לָכֶם אַחֲרִית וְתִקְוָה, LXX: *τοῦ δοῦναι ὑμῖν ταῦτα*. Sach. 9, 12: אֲסִירֵי הַתִּקְוָה. Sonst *ἐλπίς*, *ἐλπίζειν* = בטח, מִבְטָח, neben *πεποιθέναι*. Pſ. 40, 5; 65, 6; 71, 7. Jer. 17, 7: *εὐλογημένος ὁ ἄνθρωπος ὃς πέποιθεν ἐπὶ τῷ κυρίῳ καὶ ἔσται κύριος ἐλπὶς αὐτοῦ*. Die Hoffnung im biblischen Sinne ist stets religiös bestimmt als Hoffnung auf Gott und ist als solche ein soteriologischer Begriff. Vgl. *ἡ ἐλπίς* in den Apokr. Sap. 3, 4. 11. 18; 5, 14; 13, 10; 14, 6; 16, 29. Sir. 14, 2; 31, 15. 2 Mcc. 7, 20. 34. Demgemäß klärt nun die neutestamentlich weltumfassende Erfüllung erst recht darüber auf, daß auf außertestamentischem Gebiete von Hoffnung nicht die Rede sein kann, sofern die Heilsverheißungen und Heilsthatsachen fehlen (Eph. 2, 12: *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*. Mtth. 12, 21: *τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν*) und sofern die Hoffnung die Aufhebung aller Lebenshemmungen mit Grund erwartet und so eine auch den Tod in ihre Berechnung einschließende Erwartung schließlichen Heiles ist, welche nicht täuscht, Röm. 5, 5: *ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει*. Hiermit vgl. 1 Petr. 3, 15: *ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*. Daher Gott *ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος* Röm. 15, 13. An die Heilsverheißungen A. T.s schließen die Heilsthatsachen N. T.s an, speziell die Auferstehung Christi als Anfang der Erfüllung (1 Cor. 15, 20. Col. 1, 18. Act. 26, 23) und damit neue Begründung der Hoffnung, vgl. Act. 23, 6. 1 Petr. 1, 3: *ὁ — ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰυ Χυ ἐκ νεκρῶν*. V. 21. (Vgl. Sap. 3, 4.) Die bessere Hoffnung Hebr. 7, 19, welche durch das neutestamentliche königliche Hohepriestertum Christi vermittelt wird, ist eine bessere nicht sowohl rücksichtlich ihres Inhaltes, sondern rücksichtlich ihrer psychologischen Bestimmtheit, und das *κρείττων* ist mit

Beziehung auf das vorangehende *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος* zu verstehen. Objekt der Hoffnung ist die *σωτηρία* 1 Thess. 5, 8, vgl. Röm. 8, 24; *ζωὴ αἰώνιος* Tit. 1, 2; 3, 7; *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* Röm. 5, 2, vgl. Col. 1, 27. *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*, Act. 24, 15; 23, 6, also die Heilsvollendung nach all ihren einzelnen Momenten, vgl. 1 Joh. 3, 2. 3. 2 Cor. 3, 12. 18. Daher die Hervorhebung der Hoffnung gegenüber der Trübsal Röm. 5, 3. 4: *ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα.* Röm. 12, 12: *τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες.* 1 Thess. 1, 3: *ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος.* Sie umfaßt das ganze Gebiet, welches von den Folgen der Sünde in Anspruch genommen worden ist, Röm. 8, 20: *τῇ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ἐπ' ἐλπίδι*, vgl. V. 19. 21. Nach alledem ist nun die neutest. Hoffnung die Aussicht auf einen alle Bedürfnisse befriedigenden, allen Mangel ersetzenden, von allen Lebenshemmungen resp. Folgen der Sünde befreiten Zustand, indem der unbefriedigenden Gegenwart auf Grund der geglaubten Heilsverheißungen und Heilsthatsachen eine befriedigende Zukunft gegenübersteht, vgl. Jer. 29, 11. Röm. 8, 24: *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν.* Act. 2, 26: *ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι*, vgl. V. 27. Sie ist, wie das Heil selbst, religiös-sittlichen Charakters, vgl. Prov. 28, 7: *ἐλπὶς δὲ ἀσεβῶν ἀπολεῖται*, weshalb sie in engster Verbindung mit *δικαιωθῆναι, δικαιοσύνη* erscheint Röm. 5, 1 ff., vgl. die soteriologische Bedeutung speziell der richtenden Gerechtigkeit Gottes unter *δίκαιος, δικαιοσύνη*. Dieser soteriologischen Bedeutung entsprechend ist im Zusammenhang des biblischen Gedankenkreises Gal. 5, 5: *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα* der Genet. *δικ.* als Subjektsgenet. zu fassen, da der Objektsgenet. dem Zusammenhang der paulin. Lehre weniger entspricht, in welchem die Gerechtigkeit Gut und Zustand der Glaubenden schon in der Gegenwart ist, vgl. 2 Tim. 4, 8. Gal. 2, 17. Röm. 5, 1 ff. (So gefaßt ergiebt sich V. 5 auch der schärfste Gegensatz zu V. 4: wir warten im Glauben — in welchem wir gerecht sind — der Hoffnung, welche die Gerechtigkeit hat. Vgl. Phil. 3, 9. Bengel: „Justitia jam est praesens eaque nobis spem in reliquum praebet. Rom. 4, 4. 5.“ Die Fassung als Objektsgenet. würde im Zusammenhange des altest. u. paulin. Gedankenganges nötigen, an die zukünftige Offenbarung der rettenden, erlösenden Gerechtigkeit Gottes zu denken.) Dieser sittliche Charakter der Hoffnung bewirkt ein bestimmtes sittliches Verhalten des Subj. 1 Joh. 3, 3: *πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτόν.* Vgl. 2 Cor. 3, 12 mit V. 9. Sie selbst ist ein notwendiges Moment des christlichen Verhaltens 1 Cor. 13, 13. 1 Thess. 1, 3; 5, 8, und ist vermittelt durch Glauben, welcher den Verheißungen entspricht, den Heilsthatsachen traut und sich dieselben zu Nutze macht, vgl. Röm. 15, 13: *ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.* Daher ist der Glaube *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* Hebr. 11, 1. Von demselben unterscheidet sie sich wie der gegenwärtige Heilsbesitz von der zukünftigen Heilsvollendung. Sie ist die notwendige Bewährung des Glaubens unter den Widersprüchen des diesseitigen Lebens, „der große Mut, der in aller Anfechtung fest bleibt“ (Luther); daher Hebr. 3, 6: *ἐὰν τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατασχῶμεν*, vgl. 7, 19. 2 Cor. 3, 12; 6, 11: *ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους.* 10, 23: *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ.* (Damit streitet nicht, daß die Hoffnung im objektiven Sinne Veranlassung des Glaubens sein kann, Col. 1, 5.) Das Verhalten des hoffenden Subj. wird durch *ἐλπίζειν, ἐκδέχεσθαι, ἀπεκδέχεσθαι, ἐπιζητεῖν, ὀρέγεσθαι, ἀποβλέπειν, ὑπομένειν* ausgedrückt. Nach alledem ist *ἐλπίς* im bibl. Sinne etwas dem außertestamentischen Gebiete ebenso fremdes, wie *πίστις* u. *ἀγάπη* 1 Cor. 13, 13.

b) Objektiv: das zu erwartende Gut, das, was man hofft. So Act. 28, 20: *ἡ ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ*. Eph. 1, 8: *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ*. 4, 4: *ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν*. Col. 1, 5: *ἡ ἐλπὶς ἡ ἀποκειμένη ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, in welchem Sinne die Hoffnung Veranlassung des christlichen Verhaltens in Glaube und Liebe ist. Hebr. 6, 18: *ἡ προκειμένη ἐλπίς*. Col. 1, 23: *ἡ ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου*. Tit. 2, 13. Röm. 8, 24. Gal. 5, 5. Hiermit hängt es auch zusammen, daß das, worauf man seine Hoffnung setzt, wovon man etwas hofft, als *ἐλπίς* bezeichnet wird. Z. B. Kinder sind *ἡ γονέων ἐλπίς*. Thuc. 3, 57: *ὑμεῖς, ὦ Λακεδαιμόνιοι, ἡ μόνη ἐλπίς*. Plut. de superstit. 8 (169, C): *ἀρετῆς γὰρ ἐλπὶς ὁ θεός ἐστιν, οὐ δειλίας πρόφασις*. So ist Christus *ἡ ἐλπίς τῆς δόξης* Col. 1, 27; vgl. 1 Tim. 1, 1. 1 Theff. 2, 19: *τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπίς;* Jes. 28, 5: *τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται κύριος Σαβαὼθ ὁ στέφανος τῆς ἐλπίδος ὁ πλακεὶς τῆς δόξης τῷ καταλειφθέντι τοῦ λαοῦ*, vgl. V. 4: *τὸ ἄνθος τὸ ἐκπεσὸν τῆς ἐλπίδος τῆς δόξης*. Jer. 17, 7: *ἔσται κύριος ἐλπὶς αὐτοῦ*. Cf. Zöckler, De vi ac notione vocabuli *ἐλπίς* in N. T. (Gießen 1856). H. Cremer, Weissagung und Wunder im Zusammenhange der Heilsgeschichte, Gütersloh 1900.

Ἐλπίζω, Fut. in der bibl. Gräc. stets *ἐλπιῶ*, Mtth. 12, 21 aus Jes. 42, 4. Röm. 15, 2 aus Jes. 11, 10. Perf. *ἤλπικα* = erwarten, hoffen; im biblischen Sinne = *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι* Röm. 8, 25. In der Prof.-Gräc. auch = fürchten, z. B. Soph. Aj. 799. Plat. Rep. 8, 572, E. Hrdt. 8, 12. Hrdn. 8, 8, 3. Eur. Jon. 348. — LXX hauptsächlich = בטח, חסה, יחל Pi., welches jedoch daneben auch *ὑπομένειν*. Nur zweimal Jes. 25, 9; 26, 8 = קִוָּה und vereinzelt anders, דרשׁ, חשק u. a. שׁקק = *εἰς κενὸν ἐλπίζειν* Jes. 29, 8, vgl. *κενὴ ἐλπίς* Hiob 7, 6. Näheres s. unter *ἐλπίς*. **1)** Mit Angabe des Objektes, nämlich des für das Subj. noch nicht vorhandenen, aber ersehnten und mit mutmaßlicher oder wirklicher Wahrscheinlichkeit zu erwartenden Gutes, = auf etwas hoffen. Röm. 8, 24. 25: *ὃ γὰρ βλέπει τίς, τί καὶ ἐλπίζει; εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*. Vgl. 1 Theff. 1, 3: *ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος*. 1 Cor. 13, 7: *ἡ ἀγάπη πάντα ἐλπίζει* — die Liebe erwartet von dem anderen und für ihn alles, was Gegenstand der Hoffnung sein kann; vgl. Phil. 1, 6. 2 Cor. 2, 7 u. a. 2 Cor. 8, 5. Mit folgendem Inf. Luc. 6, 34; 23, 8. Act. 26, 7. Röm. 15, 24. 1 Cor. 16, 7. 2 Cor. 5, 11. Phil. 2, 19. 23. 1 Tim. 3, 14. 2 Joh. 12. 3 Joh. 14. Mit folgendem *ὅτι* Luc. 24, 21. Act. 24, 26. 2 Cor. 1, 10. 13; 13, 6. Philem. 22. Das Part. Pass. *τὰ ἐλπιζόμενα* Hebr. 11, 1 bezeichnet die der zukünftigen Offenbarung vorbehaltenen Heilsgüter, sofern das Subj. sich zu ihnen in Beziehung setzt.

b) Ohne Objekt = seine Hoffnung auf etwas setzen, nämlich die Hoffnung zukünftigen Glückes, 1 Tim. 6, 17: *ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι*. So höchst selten in der Prof.-Gräc.; meist nur in der bibl. u. kirchl. Gräc., und zwar von der Hoffnung des Heils, s. u. *ἐλπίς* (vgl. Luc. 24, 21. Act. 26, 7. Röm. 8, 24. 25). So Joh. 5, 45: *ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωυσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε*. Mit *εἰς* noch 1 Petr. 3, 5. 2 Cor. 1, 10 (vgl. Pf. 145. Jes. 51, 5), sofern die Hoffnung nach etwas oder jemanden ausschaut; mit *ἐν* 1 Cor. 15, 19: *ἐν Χῳ ἐλπικότες* (vgl. Phil. 2, 19. 2 Kön. 18, 5. Pf. 27, 3), sofern das Moment des Ruhens, des sich geborgen Wissens im Vordergrunde steht. Mit dem bloßen Dat. Mtth. 12, 21: *τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν* aus Jes. 42, 4. Cf. Thuc. 3, 97: *ἐλπίσας τῇ τυχῇ*. Häufiger *ἐπί* sowohl mit dem Dat. zur Bezeichnung der Basis als mit dem Accus. zur Bezeichnung der Richtung. Letzteres 1 Petr. 1, 13: *τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ*

τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰυ Χυ (3, 5). 1 Tim. 5, 5: ἤλπ. ἐπὶ τὸν θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσι κτλ. Mit dem Dat. Röm. 15, 12: ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν (aus Jes. 11, 10 = אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ). 1 Tim. 4, 10: ἠλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι, ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν. Danach ist also das Objekt die σωτηρία in dem ganzen Umfange ihres Begriffs. Bemerkenswert ist der häufige Gebrauch des Perf. in dieser Bedeutung. — Bei den LXX findet sich noch das Kompos. ἐπελπίζειν intrans. worauf hoffen Ps. 52, 9; 119, 43. 81. 114. 147; trans. = hoffen machen, hoffen lassen, 2 Kön. 18, 30. Ps. 119, 49. Im Cod. A häufig ἐφελπίζω.

Ἀπελπίζω, im N. T. nur Luc. 6, 35, Lchm. Tdf.: ἀφελπίζω, vgl. ἐφελπίζω im Cod. A Ps. 119, 43. 49. 81 u. a.; über diese Aspiration vor einer Lenis s. Buttmann, S. 7. Kühner § 223, 4, 3. — Das Wort gehört der späteren Gräc. an und findet sich namentlich bei Polyb. u. Diod. Sic., hie und da auch bei Plut., dann auch bei den Medic. = zu hoffen aufhören, auf etwas verzichten, etwas oder jemand aufgeben, mit dem Genet. = die Hoffnung auf etwas aufgeben, mit dem Accus. = etwas aufgeben, dessen Erhaltung man nicht erwartet. So auch Sir. 22, 21; 27, 21. 2 Macc. 9, 18. LXX Jes. 29, 19: οἱ ἀπηλπισμένοι τῶν ἀνθρ. = אֶבְיוֹנֵי אָדָם. Jud. 9, 11: ἀπηλπισμένων σωτήρ. Esth. 4, 16: εἰσάκουσαν φωνὴν ἀπηλπισμένων. In dieser Bedeutung kann es Luc. 6, 35 nach dem Zusammenhange nicht stehen: ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες, καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς. Denn wenn auch Kohel. 11, 1 einen solchen Gedanken rechtfertigen könnte, so gestattet ihn doch hier der Zusammenhang nicht, vgl. V. 34. Die Lesart des Sin. μηδένα ἀπ., wenn sie nicht auf einem Schreibfehler beruht, bezeugt nur die früh empfundene Schwierigkeit des Ausdrucks, für den ἀντελπίζοντες zu konjizieren die Einstimmigkeit der Handschriften verbietet. Es bleibt daher nichts übrig, als ἀπελπίζοντες in der sonst nicht vorkommenden Bedeutung von etwas weg oder her für sich hoffen zu nehmen, wie z. B. ἀπολέγειν auswählen und abschlagen, ausschlagen bedeutet.

Προελπίζω, im Voraus hoffen, in der Prof.-Gräc. nur sehr spät und selten nachzuweisen (Posidipp. in Athen. 9, 377, C; Dexipp.); auch in der kirchl. Gräc. selten; in der bibl. Gräc. nur Eph. 1, 12: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χῳ. Zwar legt V. 3—9 den Gedanken an eine Unterscheidung zwischen Juden- und Heidenchristen noch nicht nahe, und auch ἐκληρώθημεν προορισθέντες κτλ. V. 11 vgl. mit V. 5 führt noch nicht darauf; da aber der Verlauf des Schreibens 2, 1. 3. 11 ff. denselben unabweisbar macht, so wird man nicht umhin können, ihn als mit V. 12: τοὺς προηλπ. eintretend und von dem bisherigen, Autor und Leser zusammenfassenden ἡμεῖς sich abhebend anzuerkennen. Dann bezeichnet προελπ. = im Voraus seine Hoffnung auf Christum setzen (ἐν Χῳ, nicht = auf Christum hoffen, ihn erwarten), vgl. 1 Cor. 15, 19. Phil. 2, 19. Hos. 10, 14. Ps. 56, 2, und so allein rechtfertigt sich der eigenartige Ausdruck, welcher ebenso wenig eine bloße Verstärkung von ἐλπίζειν ist, wie προεπαγγέλλεσθαι Röm. 1, 2 eine Verstärkung von ἐπαγγ.

Ἔργον, τό, Werk, Leistung, Resultat bzw. Obj. des Handelns, Schaffens, Wirkens. („Das Wort hatte ursprünglich das Digamma, woraus die Identität mit dem

leisten, deutschen Werk erhellt", Passow, Wörterb.; althochd. uuerah, von uueran, machen, vgl. Curtius, S. 181; Prellwitz, S. 99.) Gegenüber *βουλή* Act. 5, 38, cf. Hom. Il. 9, 374; *λόγος* u. ähnl. 2 Cor. 10, 11: *οἷοί ἐσμεν τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες, τοιοῦτοι καὶ παρόντες τῷ ἔργῳ* — eine der Prof.-Gräc. geläufige, dem A. T. und demgemäß den LXX fremde (vgl. Jes. 29, 12), auch in den Apokr. noch seltene (4 Mcc. 5, 37. Sir. 3, 8), im N. T. aber häufigere Gegenüberstellung bzw. Verbindung, welche verschiedene Nuancen zuläßt; Mtth. 23, 3. 1 Joh. 3, 18. Hrdt. 3, 135: *ταῦτα εἶπε καὶ ἅμα ἔπος τε καὶ ἔργον ἐποίεε.* Tit. 1, 16: *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται,* d. i. die kundgegebene Absicht und die Ausführung, Reden und Handeln stimmen nicht überein. Eurip. Alc. 340: *λόγῳ ἦσαν οὐκ ἔργῳ φίλοι.* Danach verstehe man 2 Theſſ. 2, 17: *ὁ θεὸς — παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ* — es sind christliches Bekenntnis und christlicher Wandel in ihrer Zusammengehörigkeit gemeint. Dagegen Col. 3, 17: *πᾶν ὅτι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰυ,* scheint es dem Kontexte angemessener zu sein, auf Mtth. 12, 36. 37 zu verweisen. — Dieselbe Verbindung resp. Entgegensetzung Luc. 24, 19. Act. 7, 22. Vgl. *λόγος εἴδωλον ἔργων, λόγος σκιὰ ἔργου,* M. Neander, Gnomol. 1 bei Düsterdieck zu 1 Joh. 3, 18. — Je nach dem Zusammenhang ist *ἔργον* das, was jemand zu thun hat, wie z. B. Marc. 13, 34: *δοὺς ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ,* oder das, was jemand thut resp. gethan hat. Bei den LXX hauptsächlich = מְלָאכָה u. פֹּעַל, auch מַעֲשֶׂה, wofür mehrfach auch *ποίημα,* sowie = עֲבֹדָה neben *δουλεία.* Der Sprachgebrauch, insbesondere des N. T.'s, dürfte in folgender Weise sich ordnen lassen:

I, a) Werk, als einzelne Leistung, bzw. als That Mtth. 26, 10: *ἔργον καλὸν εἰργάσατο εἰς ἐμέ.* Marc. 14, 6. Joh. 7, 21; 10, 32. 33. 1 Cor. 5, 2. So auch 2 Tim. 4, 18: *ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ.* Cf. Soph. Tr. 1174: *ἄκουε τοὔργον.* Oed. T. 847: *τοῦτ' ἐστι ἤδη τοὔργον εἰς ἐμὲ ῥέπον.* Xen. Cyr. 1, 4, 24. Jer. 50, 25. Gen. 20, 9. Namentlich im Plur. *τὰ ἔργα,* z. B. *τὰ ἔργα τοῦ Χυ* Mtth. 11, 2, vorzugsweise im Ev. Joh. von den Wunderthaten Christi Joh. 5, 20. 36; 7, 3; 10, 25. 32. 38; 14, 10. 11. 12. 24. *ἔργα τοῦ θεοῦ,* was Gott zustande gebracht, geschaffen, gethan hat Hebr. 3, 9; 4, 4. 10; 1, 10; vgl. Apok. 9, 20. Act. 7, 41. Häufig im A. T. auch von den Heilsthaten Gottes an und für Israel Jos. 24, 31. Ps. 66, 5; 92, 6; 107, 24 u. ö. Joh. 6, 28: *τί ποιῶμεν ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ* könnte *τ. θεοῦ* gen. qualitatis sein = Werke, wie sie Gott thut, wie *ἔργα ἀνδρῶν, γυναικῶν* = Männer-, Weiberarbeit. Dagegen V. 29: *τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ* = das, was Gott zu thun verlangt. Vgl. Jer. 48, 10. Es wäre dann V. 28 ein Mißverständnis der Worte Christi, welches Christus V. 29 zurecht brächte. Aber dann würde V. 28 eher der Singul. *τὸ ἔργον* stehen; auch läßt das allgemein verständliche *ἐργάζεσθαι βρῶσιν* (s. u. *ἐργάζομαι*) ein solches Mißverständnis kaum zu, wie denn auch die Antwort Christi zur Voraussetzung eines solchen nicht berechtigt. *Τὸ ἔργον τ. θ.* ist das besondere Werk, welches Jesus von Gottes wegen, oder welches Gott von ihnen jetzt verlangt. Zu *τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου,* wie Christus Joh. 10, 37 seine Werke charakterisiert, vgl. mit 9, 3. 4, bemerkt Lehser: „Non solum similia et aequalia, sed eadem cum patre"; vgl. 14, 10: *ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτός.* 5, 36: *τὰ ἔ. ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά.* Es wird in diesem Ausdruck **b)** *τὰ ἔργα* von der Gesamtheit der Leistungen, Verrichtungen gebraucht, bei den LXX häufig von der täglichen Arbeit, dem Tagewerk, Ex. 5, 4. 13; 20, 9. 10; 23, 12; dann namentlich von solchen Verrichtungen, in welchen sich ein und dieselbe sittliche Eigentümlich-

keit ausprägt. Ps. 106, 35; 28, 4; 62, 13. Jon. 3, 10. Hiob 11, 11 u. a., vgl. 1 Petr. 2, 12: *τὰ καλὰ ἔργα* neben *ἀναστροφὴ καλή*. Mtth. 23, 2, 5: *πάντα δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν ποιοῦσι πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις*. Joh. 3, 20. 21: *ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα*. 8, 39: *τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ*. V. 41. Luc. 11, 48. Jac. 3, 13. In der Prof.-Gräc. wird stets ein Zusatz erfordert, wie *σχέτλια* (Hesiod.), *κακά*, *καλά*, *ἀγαθά*, namentlich Xen., auch Plat., Soph. u. a. So im N. T. *καλά* Mtth. 5, 16. 1 Tim. 5, 10, 25; 6, 18. Tit. 2, 7. 14; 3, 8. 14. Hebr. 10, 24. 1 Petr. 2, 12. *ἀγαθά* Act. 9, 36. Röm. 13, 3. Eph. 2, 10. Col. 1, 10. 1 Tim. 2, 10; 5, 10. 2 Tim. 2, 21; 3, 17. Tit. 1, 16; 3, 1. Hebr. 13, 21. 2 Cor. 9, 8. *ἔργα τὰ ἐν δικ. ἃ ἐποιήσαμεν* Tit. 3, 5. *πονηρά* Joh. 3, 19. Col. 1, 21. 1 Joh. 3, 12. 2 Joh. 11. *ἄνομα* 2 Petr. 2, 8. *νεκρά* Hebr. 9, 14; 6, 1. Mit genetivischem Zusatz: *τὰ ἔ. τῆς σαρκὸς* Gal. 5, 18 gegenüber *ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος* V. 22. *ἀσεβείας* Jud. 15. *τοῦ σκότους* Röm. 13, 12; 5, 11. *μετανοίας ἔργα* Act. 26, 20. *τὰ ἔργα τοῦ νόμου* = die dem Gesetze entsprechenden, durch dasselbe geforderten Leistungen Röm. 3, 20. 28; 9, 32. Gal. 2, 16; 3, 2. 5. 10. Das betreffende Gesetz ist ein *νόμος τῶν ἔργων*, eine Gottesordnung, welche das Geschick, das Heil, an die Leistungen und zwar an ihre Gesamtheit, an die Gesamtheit des Lebenswerkes bindet, *τὰ ἔργα τοῦ νόμου* die vom Gesetz verlangte Gesamtheit von Leistungen, Röm. 3, 27, gegenüber *νόμος πίστεως*, s. *νόμος*. Diese dem Gesetz entsprechenden Leistungen werden Tit. 3, 5 *ἔργα τὰ ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν* genannt, vgl. Röm. 2, 14, anderwärts einfach *ἔργα*, Leistungen, welche als solche Korrelat des Gesetzes sind, vgl. Röm. 3, 27. So Röm. 4, 6; 9, 11; 11, 6. Eph. 2, 9. 2 Tim. 1, 9. Diesen Leistungen, welche einen Anspruch auf Vergeltung durch die heilschaffende Gerechtigkeit Gottes begründen, bzw. jeden solchen Anspruch zurückweisen, tritt die Gnade als Heilsprinzip gegenüber 2 Tim. 1, 9. Röm. 11, 6, vgl. 4, 4; 9, 6. So im paulinischen Sprachgebrauch, in welchem diejenigen Leistungen, welche von den Christen gefordert werden, nicht einfach als *ἔργα*, sondern als *ἔργα ἀγαθά* u. s. w. bezeichnet sind. Anders im Brief Jacobi. Dort bezeichnet *ἔργα* überhaupt Leistungen, in denen der Mensch sich bethätigt, und von dem Glauben, in welchem ein Mensch sich des zukünftigen Heiles getrösten will (2, 14), werden Bethätigungen verlangt, vermöge deren der Glaube erst ist, was er sein soll, 2, 22: *ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*, nämlich Vermittelung des gegenwärtigen (2, 25) und bleibenden (V. 23) Heilsbesitzes. Ohne solche Leistungen existiert der Glaube nicht oder hört auf zu existieren, 2, 26: *ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστιν*. — 2, 14. 20. 21. 24. Die paulinischen *ἔργα* unterscheiden sich von denen, die Jacobus im Auge hat, als *ἔργα νόμου* von den *ἔργα τῆς πίστεως*, vgl. Hebr. 11, welche für Jacobus selbstverständlich nichts anderes sind als die *ἔργα νόμου*, s. unter *ἐλευθερία*. Jacobus hat es mit einer Verkennung des Glaubens zu thun, welche dem Apostel Paulus Röm. 6 als gefährliche Möglichkeit vor Augen schwebt, und zwar mit einer Verkennung, welche das Gegenstück derjenigen Verkennung war, die Paulus im Galaterbrief bekämpfte, nämlich mit derjenigen den Juden eigentümlichen schwerwiegenden Verirrung, welche das wesentliche des Glaubens in den Besitz der richtigen Theorie setzte, vgl. H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 289. 137 ff. Es ist nicht die Heilsordnung in ihrem objektiven Bestande, welche, wie im Galaterbrief, der Opposition und dem Zweifel entgegen zu verteidigen oder, wie im Römerbrief, zum Beweise der Universalität des Heiles klar zu legen ist, sondern Jacobus hat einen praktischen Mißbrauch der erkannten Heilsordnung zu berichtigen. — Im übrigen faßt *τὰ ἔργα* überhaupt zusammen, was ein Mensch und wie er gehandelt hat; Röm. 2, 6: *ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα*

αὐτοῦ. 2 Cor. 11, 15. 2 Tim. 4, 14. 3 Joh. 10. Apok. 2, 2. 5. 6 (9. 13 nicht bei Tdf. Tr. W.); 19, 22. 23; 3, 1; 2, 8. 15; 14, 13; 16, 11; 18, 6; 20, 12. 13, vgl. Pſ. 28, 4; 65, 13. — *τὰ ἔργα μου* Apok. 2, 26 im Munde Chriſti ſtehen gegenüber den *τὰ ἔργα τῆς Ἰεζάβελ* 2, 22, Werke, wie ſie von der J. ausgehen. Vgl. *τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ, κυρίου* von den Heilsthaten Gottes im A. T. — **c)** Als Bezeichnung einer Sache, eines einzelnen Objektes, mit dem man es zu thun hat, findet es ſich nur ſelten, z. B. 1 Sam. 15, 9. Im N. T. gar nicht. Aus der Prof.-Gräc. vgl. Hom. Il. 1, 294: *πᾶν ἔργον ὅτι κεν εἴπῃς*.

2) Das Geſamtobjekt oder Reſultat des Handelns und Wirkens; ein Objekt oder Reſultat, deſſen Erzielung oder Herſtellung nicht Sache einer vereinzelten Handlung iſt, ſondern welches eine Summe von Arbeit oder Leiſtungen erfordert oder darſtellt. (Bengel, Erklärte Offenb. zu Apok. 22, 12: „Das ganze Thun eines guten oder böſen Menſchen iſt ein einziges Werk und Geſchäfte, Mtth. 16, 27".) So **a)** überhaupt das, was durch Arbeit zuſtande gebracht iſt oder wird, z. B. eine Bildſäule, eine Schrift u. ſ. w. 1 Kön. 7, 28. 32. Jer. 10, 3. 1 Cor. 1, 9: *τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ*, vgl. Philem. 10. 1 Cor. 4, 15. Röm. 14, 20: *τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ*, vgl. Act. 13, 41. Phil. 1, 6: *ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν*. Vgl. Richt. 2, 7. 10: *οὐκ ἔγνωσαν τὸν κύριον καί γε τὸ ἔργον ὃ ἐποίησεν ἐν τῷ Ἰσρ.* Hebr. 4, 3: *τὰ ἔργα*, Inbegriff des Geſchaffenen. Dieſe Bedeutung liegt dem unter 1, a berückſichtigten Sprachgebrauch am nächſten und ermöglicht noch einen Plural, wogegen das Wort in den ſofort anzuführenden Beziehungen nur im Sing. vorkommt, nämlich **b)** = Berufsarbeit, Aufgabe. So bei den LXX von der Arbeit Ex. 31, 14; 35, 2. Neh. 4, 11 ff.; 13, 10. — 1 Theſſ. 5, 13. Act. 14, 26; 13, 2. 2 Tim. 4, 5: *ἔργον εὐαγγελιστοῦ*. Eph. 4, 12. So auch Joh. 4, 34: *ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον*. 17, 4: *τὸ ἔργον ἐτελείωσα ὃ κτλ.* Mit dem Ausdruck *τὸ ἔργον τοῦ κυρίου* 1 Cor. 15, 58; 16, 10, abſolut *τὸ ἔργον* Act. 15, 38. Phil. 1, 22; 2, 30 wird die vom HErrn aufgetragene und für ihn geſchehende Arbeit bezeichnet, nämlich Ausbreitung des Evangeliums und Förderung ſeiner Gemeinde. Vgl. Xen. Mem. 2, 10, 6: *ἔργον ἔχω τοῦτο σκοπεῖν*. Ar. Av. 862: *ἱερεῦ, σὸν ἔργον, θῦε τοῖς θεοῖς*. Xen. Hell. 4, 4, 12: *ἔδωκε γὰρ τότε γε ὁ θεὸς αὐτοῖς ἔργον οἷον οὐδ' εὔξαντό ποτ' ἄν*. — **c)** Im ſittlichen Sinne: die ſittliche Geſamtleiſtung, *τὸ ἔργον* Zuſammenfaſſung von *τὰ ἔργα* vgl. 1 Petr. 1, 17: *κρίνειν κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον* mit Röm. 2, 6: *ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*. So 1 Cor. 3. 13 vgl. mit V. 12. 14. 15. 1 Theſſ. 1, 3: *τὸ ἔργον τῆς πίστεως*, wie 2 Theſſ. 1, 11. Hebr. 6, 10: *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν*. Gal. 6, 4. Jac. 1, 4. 25. Apok. 22, 12. So auch Röm. 2, 15: *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*, d. i. alles, was das Geſetz erfordert, vgl. V. 7: *τοῖς καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ*. Der aktiven Bedeutung Wirkſamkeit, welche Röm. 2, 15 anzuwenden verſucht worden iſt, entſpricht allerdings namentlich der Sprachgebrauch des Ariſtoteles, welcher *ἔργον* nicht bloß = opus, ſondern auch = opera et actio faßt; doch iſt dem der ſonſtige neuteſt., insbeſondere pauliniſche Sprachgebrauch entgegen, abgeſehen von dem *γραπτόν* des Kontextes, welches durch ſeine Form und Bedeutung dieſe Erklärung unzuläſſig macht. Denn *γραπτόν* kann wo vom Geſetz die Rede iſt, nur das geſetzlich Feſtgeſetzte, Vorgeſchriebene bezeichnen, während es bei jener Auffaſſung eigentlich = vorſchreibend erklärt werden müßte, was ſchlechthin unmöglich iſt. Davon nicht ſehr verſchieden iſt die Erklärung, welche *τὸ ἔργον* an dieſer Stelle als Objekt des Geſetzes nimmt, = was das Geſetz zuſtande bringen ſoll oder wirkt, nämlich das Gericht, — eine Erklärung, welche, ſo blendend

der Gedanke erscheint, dem Kontexte nichts weniger als angemessen ist. Angesichts des bei Paulus zum term. techn. gewordenen Plur. ist die Anwendung des Sing. von der sittlichen Gesamtleistung oder Forderung sehr begreiflich, vgl. 1 Petr. 1, 17 mit Röm. 2, 6. — Aristot. bezeichnet die sittliche Aufgabe des Menschen in der Welt, das, wozu er da ist, als *τὸ ἔργον αὐτοῦ*. Eth. Nic. 1, 6: *καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἑκάστου τῶν μορίων φαίνεταί τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θείη τις ἂν ἔργον τι; κτλ.* Cf. Ibid. 1, 12: *τὸν γὰρ δίκαιον καὶ τὸν ἀνδρεῖον καὶ ὅλως τὸν ἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπαινοῦμεν διὰ τὰς πράξεις καὶ τὰ ἔργα.* Nimmt man dazu die Entgegensetzung von *λόγος* u. *ἔργον* und Aussprüche wie Eth. Nicom. 11, 9: *τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται*, so erscheint, obwohl sonst *τὸ ἔργον, τὰ ἔργα* im sittlichen Sinne sich kaum findet, der spezifisch-bibl. Sprachgebrauch als ein auf prof. Gebiete wenigstens nicht befremdender. Vgl. Dr. H. Müller, Studien zur Exegese des N. T. III: *ἔργον* u. *ἐργάζεσθαι*, in der Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche 1877, S. 455 ff.

Ἐργάζομαι. Statt der sonst bei diesem Verbum gewöhnlichen Augmentation *εἰ* lesen Lchm. Tdf. Act. 18, 3: *ἠργάζετο.* Tdf. Mtth. 25, 16. Marc. 14, 6: *ἠργάσατο.* Bei den LXX in den Büchern Hiob, Ps. u. Proph. ausgenommen Jer. u. Ez. das gewöhnliche Wort für פעל (daneben auch vereinzelt die Kompos. *ἐξεργ.* u. *κατεργ.*, sowie mehrere Male *ποιεῖν* u. *πράττειν*). In den historischen Büchern, Jer. u. Ez. neben *λατρεύειν* für עבד, und vereinzelt anders, wie עשׂה, עמל u. a. = ein Werk verrichten, zustande bringen, ausrichten. **1)** ohne Obj. = thätig sein, arbeiten, wirken, z. B. *ἐν τῷ ἀμπελῶνι* Mtth. 21, 28; vgl. Sir. 33, 34: *ἐν παιδί.* Matth. 25, 16: *ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν εἰργάσατο ἐν αὐτοῖς*, machte Geschäfte damit, gab sich Mühe damit; vgl. z. B. Dem. 33, 44: *ἐν ἐμπορίῳ καὶ χρήμασιν ἐργ.* Sir. 24, 22. — Luc. 13, 14. Joh. 5, 17; 9, 4. 1 Cor. 4, 12; 9, 6. 1 Thess. 2, 9; 4, 11. 2 Thess. 3, 8. 10. 12. Act. 18, 3. In der Stelle Röm. 4, 4. 5: *τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα· τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ κτλ.* könnte sich Paulus allerdings an den gewöhnlichen Sprachgebrauch anschließen = sich etwas verdienen; cf. Xen. Mem. 1, 2, 57: *τοὺς μὲν ἀγαθόν τι ποιοῦντας ἐργάζεσθαι ἔφη.* Doch erhellt, daß er das ideelle Obj. des *ἐργάζεσθαι*, die *ἔργα*, in dem Sinne faßt, in welchem sie der *πίστις* und der *χάρις* gegenüberstehen, daher Luther = mit Werken umgehen. Das im Verbum liegende Obj. *ἔργον* in erweiterter Gestalt wiederholt (vgl. Krüger § 46, 5, 1) = ein Werk verrichten, Mtth. 26, 10: *ἔργον γὰρ καλὸν εἰργάσατο εἰς ἐμέ.* Marc. 14, 6. Joh. 6, 28; 9, 4. Act. 13, 41. 1 Cor. 16, 10: *τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται.* — **2)** Mit Obj. = etwas verrichten, thun, treiben, zustande bringen. 2 Cor. 7, 10: *μετάνοιαν.* 2 Thess. 3, 11: *μηδὲν ἐργ. ἀλλὰ περιεργάζεσθαι* = nichts thun und Nebendinge treiben. Eph. 4, 28. Col. 3, 23. 2 Joh. 8. Joh. 6, 27: *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν κτλ.* = verschafft euch Speise u. s. w.; vgl. *χρήματα, ἀργύριον, βίον ἐργάζεσθαι.* Apok. 18, 17: *ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται* — auf dem Meer arbeiten, bei Plut., Dion. Hal. u. a. von Schiffern und Fischern, wie *τὴν γῆν ἐργ.* vom Landbau; vgl. 1 Cor. 9, 13: *τὰ ἱερὰ ἐργ.* vom Tempeldienst. *Ἐργάζεσθαί τί τινι, εἴς τινα, πρός τινα* = einem etwas anthun, *κακόν, ἀγαθόν, καλά*, wofür aber in der Prof.-Gräc. *τινά τι*, Röm. 13, 10. 3 Joh. 5. Gal. 6, 10. Mit sittlichem Obj. steht es in der Prof.-Gräc. z. B. bei Isokr. *ἐργ. ἀρετήν, σωφροσύνην* = ausüben, wie *ἐργ. τέχνην, ἐπιστήμην*, jedoch, wie Pape angiebt, selten im guten Sinne, *ἀγαθά, ἀγαθόν τι ἐργάζεσθαι.* Im N. T. Mtth. 7, 23: *τὴν ἀνομίαν.* Jac. 2, 9: *ἁμαρ-*

τίαν. Act. 10, 35. Hebr. 11, 33. Jac. 1, 20: *δικαιοσύνην*. Röm. 2, 10: *τὸ ἀγαθόν*, vgl. Eph. 4, 28. Pſ. 107, 17. — LXX Pſ. 5, 6; 14, 4; 35, 13: *τὴν ἀνομίαν*. Pſ. 15, 2: *δικαιοσύνην*, vgl. *ἀλήθειαν* Sir. 27, 9. *ψεῦδος* 51, 2. — Das Perf. *εἴργασμαι* in paſſ. Bedeutung Joh. 3, 21, wie nicht ſelten in der Prof.-Gräc. vgl. *εἰργασμένος* Ez. 27, 13. — — Hiervon im N. T. die Kompoſita *κατεργάζομαι, περιεργάζομαι, προσεργάζομαι*.

Ἀργός, ή, όν, ſo ſeit Ariſtot. (im N. T. Jac. 2, 20), wogegen attiſch gewöhnlich *ὁ, ἡ*; entſtanden aus *ἄεργος* (über den Accent vgl. Krüger § 42, 9, 9). **a)** aktiv, gegenüber *ἐνεργός*, = arbeitslos, träge, unthätig, unfruchtbar, müßig. Matth. 20, 3. 6. 1 Tim. 5, 13. Tit. 1, 12: *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί*. Cf. Plat. Rep. 9, 572, E: *ἐρωτά τινα αὐτῷ — ἐμποιῆσαι προστάτην τῶν ἀργῶν καὶ τὰ ἕτοιμα διανεμομένων ἐπιθυμιῶν*. — 2 Petr. 1, 8: *οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰυ. Χυ ἐπίγνωσιν*. Sap. 14, 5; 15, 15. Sir. 37, 11. In dieſer Verbindung auch Plut. Poplic. 8: *ἀργὸν χωρίον καὶ ἄκαρπον*, wie es ſich öfter mit *χωρίον, χώρα, γῆ, ἄγρος* verbunden findet zur Bezeichnung eines brach liegenden Landes gegenüber *ἐνεργός*, und dann **b)** paſſiv. = unbearbeitet, vernachläſſigt, ungethan. Vgl. 1 Kön. 6, 7. Sir. 38, 28, vgl. Fritzſche z. d. St. Zwar nicht in allen dafür angeführten Verbindungen iſt die paſſive Bedeutung anzuerkennen, da ſich ſehr häufig die aktive Bedeutung beſſer empfiehlt, z. B. *χρήματα ἀργά* von totem, zinsloſem Kapital, gegenüber *ἐνεργά*, dem werbenden, welches Zinſen trägt. Theophr. fr. 2. De lapid. 27: *ἀργὴ οὖσα ἡ σμάραγδος, οὐ λαμπρά*. Doch iſt ſie anderweitig geſichert, z. B. *ἀργαὶ βύρσαι*, rohe, unbearbeitete Häute; ſo von unbearbeiteten Metallen. Ferner vgl. Eurip. Phoen. 766: *ἕν ἐστιν ἡμῖν ἀργόν*, eines iſt uns noch ungethan, zu thun übrig. Es fragt ſich, wie das Wort Mtth. 12, 36 zu erklären ſei: *πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσι περὶ αὐτοῦ λόγον*. Entſprechend Jos. Ant. 15, 7, 4: *τὸν λόγον ἀργὸν ἐᾶν*, das Wort unberückſichtigt laſſen, würde es hier etwa = unbedacht zu faſſen ſein, aber abgeſehen von dem Mangel eines analogen Sprachgebrauchs würde dies ebenſo wenig zu V. 37. 34 ſtimmen, als die andere Erklärung: müßig, überflüſſig, vgl. Aristot. Pol. 8, 12: *τὸ διατρίβειν νῦν ἀκριβολογουμένους καὶ λέγοντας περὶ τῶν τοιούτων ἀργόν ἐστιν*, wie es öfter in dieſer Verbindung und Bedeutung ſich findet. Wenn auch an und für ſich der Gedanke in der nötigen Beſchränkung eine Wahrheit enthielte, ſo ſtimmt er doch in dieſer allgemeinen und dadurch um ſo ſchrofferen Form weder zu den viel präziſeren bzw. durch den Kontext beſtimmten analogen Ausſagen der Schrift wie Eph. 4, 29; 5, 4. Prov. 17, 27, 28; 18, 20. 21. Kohel. 5, 1 ff. (wo es ſich doch nirgend um bloß müſſige, überflüſſige Worte handelt, die ebenſo verwerflich als unverwerflich ſein können), noch zu den *κενοφωνίαι* 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16, noch zu der Bedeutung, die den Worten überhaupt, und beſonders in dem vorliegenden Zuſammenhang, offenbar als Ausdruck der Herzensſtellung, vgl. Röm. 10, 9. 10, beigelegt wird. Es muß *ἀργός* eine ſittliche Charakteriſtik der Worte bezeichnen ſollen, allerdings eine ganz allgemeine, entſprechend dem Fortſchritt der Rede. Daß es dazu geeignet ſei, ergiebt ſich aus 2 Kön. 2, 24, wo Cod. Al. die Worte hat: *τέκνα παραβάσεως καὶ ἀργίας* (denen im hebräiſchen Text nichts entſpricht). So überſetzt Symmach. Lev. 19, 7 das hebr. פִּגּוּל, res abominanda, LXX: *ἄθυτόν ἐστιν, οὐ δεχθήσεται*, durch *ἀργόν*, und wenn dies auch vom Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. abweicht, ſo ſchließt es doch an die ſittliche Wertung der *ἀργία* an, vgl. die oben angeführte Stelle Plat. Rep. 9, 572, E. *Ἀργία* bezeichnet ebenſo die Ruhe von der Arbeit Ex. 21, 19 = שֶׁבֶת, wie die nichtsnutzige und geſetzlicher Beſtrafung unterliegende

Trägheit, Kohel. 10, 18 = עַצְלוּת. Jes. 1, 14. Sir. 30, 36 (33, 37): *πολλὴν γὰρ κακίαν ἐδίδαξεν ἡ ἀργία*, und ist 2 Kön. 2, 24 offenbar = Nichtsnutzigkeit. So bezeichnet auch *ἀργός* Sap. 15, 16: *οἱ πόδες αὐτῶν ἀργοὶ πρὸς ἐπίβασιν* mehr als träge, = nichtsnutzig. So gefaßt, giebt es auch an unserer Stelle einen entschieden richtigeren Sinn = jedes nichtsnutzige resp. vor Gott nicht taugende (vgl. Lev. 19, 7) Wort, als in der Bedeutung müssig, überflüssig. (So im wesentlichen schon Schleusner.) Nicht irgendein besonders geartetes Wort ist es, welches zur Rechenschaft gezogen wird, sondern selbst für das Wort, wenn es vor Gott nicht besteht, müssen wir Rechenschaft geben. Dies ist der Gedanke.

Ἀργέω, ein *ἀργός* sein, müßig sein, nichts thun; Kohel. 12, 3: *ἤργησαν αἱ ἀλήθουσαι* = בָּטֵל; 2 Esr. 4, 24: *ἤργησε τὸ ἔργον* = still stehen, aufhören, vgl. *ἀργούντων τῶν ὅπλων* Plut. Aem. Paul. 8, 5. Sir. 30, 36. 2 Mcc. 5, 25. 2 Petr. 2, 3: *οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ* = unwirksam sein, feiern.

Καταργέω, = *ἀργὸν ποιεῖν*; die Präposition *κατά* giebt dem intransf. Verb. *ἀργεῖν* transit. Bedeutung. In der Prof.-Gräc. sehr selten; nur zwei Beispiele werden angegeben: Eurip. Phoen. 753: *ἀλλ' εἶμ' ὅπως ἂν μὴ καταργῶμεν χέρα*; Schol.: *ὅπως μὴ ἐμποδίζωμεν τὸ τῶν χειρῶν ἔργον, τουτέστι τὸν πόλεμον*· sowie Polyb. bei Suid.: *κατηργηκέναι καὶ καταπροΐεσθαι τοὺς καιρούς*, wo es *ἀργός* in seiner pass. Bedeutung entspricht = ungenützt lassen. In der bibl. Gräc. findet es sich bei den LXX = בַּטֵּל, aufhören machen, 2 Esr. 4, 21. 23; 5, 5; 6, 8; ferner einmal bei Luc. 13, 7, einmal im Hebräerbr. 2, 14, und häufig bei Paulus, der es entschieden gern und mit Vorliebe gebraucht, und bei welchem es offenbar mehr bezeichnet, als **a)** außer Wirksamkeit und zur Ruhe setzen, hindern, wie Luc. 13, 7: *ἱνατί τὴν γῆν καταργεῖ;* wo man zurückgehen muß auf den Gebrauch, welcher mit *γῆ ἀργή* nicht unbenutztes, unbearbeitetes, sondern unfruchtbares, brach liegendes Land bezeichnet gegenüber *ἐνεργός*. In allen anderen Fällen ist es **b)** = aufhören machen, vgl. 2 Esr. 4, 21: *καταργῆσαι τοὺς ἄνδρας ἐκείνους, καὶ ἡ πόλις ἐκείνη οὐκ οἰκοδομηθήσεται ἔτι.* Ebenso V. 23; 5, 5; 6, 8; vgl. 4, 24: *τότε ἤργησε τὸ ἔργον — — καὶ ἦν ἀργοῦν ἕως κτλ.* So bezeichnet auch Röm. 3, 31: *τὸν νόμον καταργεῖν* gegenüber *ἱστάναι* nicht das Gesetz außer Kraft setzen, suspendieren, sondern abschaffen, zu nichte machen, aufheben, abthun, vgl. Eph. 2, 15: *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας.* Röm. 3, 3: *μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει;* Mit sachlichem Obj. noch 1 Cor. 13, 11: *κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου.* 15, 24: *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.* Gal. 3, 17: *τὴν ἐπαγγελίαν.* 2 Tim. 1, 10: *τὸν θάνατον.* In der Verbindung mit persönlichem Obj. tritt recht hervor, welch' intensive Bedeutung das Wort speziell für Paulus hat, intensiver als z. B. Luc. 13, 7, wogegen Hebr. 2, 14: *ἵνα — καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου*, sich dem paulin. Gebrauch nähert, vgl. 2 Theff. 2, 8: *ὃν ὁ κύριος ἀναλώσει — καὶ καταργήσει κτλ.* 2 Tim. 1, 10: *καταργήσαντος μὲν τὸν θάν. κτλ.* Man möchte vermuten, daß P. die Präposition zugleich als Verstärkung des Begriffs (wie in *κατακόπτειν, κατακτείνειν* u. a.) betrachtet habe. Es handelt sich bei ihm stets um ein vollständiges, nicht etwa zeitweises oder teilweises Aufhören. Wenn es sonst = außer Wirksamkeit setzen, außer Kraft setzen, so ist es bei P. = vernichten, ein Ende machen, abthun — bei richtiger Fassung des Gesetzesbegriffs freilich identisch, s. u. *νόμος*. Hierfür vgl. 1 Cor. 6, 13: *ὁ θεὸς τὴν κοιλίαν καὶ τὰ βρώματα καταργήσει.* 1, 28: *ἐξελέξατο ὁ θεὸς τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ-*

Das Pass. καταργεῖσθαι können wir namentlich in den Fällen, wo es ein persönliches Subj. hat, nicht gut passivisch wiedergeben. Vgl. 2 Esr. 6, 8: ἐπιμελῶς δαπάνη ἔστω διδομένη τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνοις τὸ μὴ καταργηθῆναι. Röm. 7, 2: ἡ γὰρ ὕπανδρος γυνή — κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός = hat als solche aufgehört zu sein, ist los von dem Gesetz, weil sie nicht mehr ὕπανδρος ist, vgl. V. 3: ἐλευθέρα ἐστιν ἀπὸ τοῦ νόμου. V. 6: νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα. Gal. 5, 4: κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χυ, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε. 1 Cor. 2, 6: τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων. — Mit sachlichem Subj. 1 Cor. 13, 8. 10 syn. παύεσθαι. 15, 26: καταργεῖται ὁ θάνατος, vgl. 2 Tim. 1, 10. Gal. 5, 11: κατήργηται τὸ σκάνδαλον. 2 Cor. 3, 7. 11. 13. 14.

Ἐνεργής, ές, wie ἐνέργεια, ἐνεργεῖν nur der späteren Gräc. angehörig, oft bei Polyb. = ἐνεργός, in Wirksamkeit begriffen, wirkungsfähig, leistungsfähig, kräftig. 1 Cor. 16, 9. Philem. 6. Hebr. 4, 12. Plut. Sol. 31: χώρα ἐνεργεστέρα fruchtbareres Land. Besonders geeignet scheinen ἐνεργής, ἐνέργεια, ἐνεργεῖν dem medizin. Sprachgebrauch erschienen zu sein, z. B. ἐνεργεῖν εἰς τὸν κόλπον von ärztlicher Behandlung und medizin. Einwirkung. Dioscorid. de mat. med. 1, 2, C: τά τε γένη καὶ τὰς ἐνεργείας τῶν δυνάμεων. 1, 18: δύναμιν ἔχει ἐνεργεστάτην. Im N. T. finden sich diese Wörter mit wenigen Ausnahmen — (Hebr. 4, 12. Mtth. 14, 2. Marc. 6, 14. Jac. 5, 16) — nur im paulin. Sprachgebrauch. Bei den LXX und in den Apokr. findet sich ἐνεργής gar nicht, ἐνεργός Ez. 46, 1: ἓξ ἡμέραι αἱ ἐνεργοί = יְמֵי הַמַּעֲשֶׂה, Werktage, wie Hrdt. 8, 26; ἐνεργεῖν Prov. 21, 6. Jes. 41, 4. Sap. 15, 11; 16, 17; ἐνέργεια Sap. 7, 17. 26; 13, 4; 18, 22. 2 Mcc. 3, 29. 3 Mcc. 4, 21; 5, 12. 28 ohne besondere Eigentümlichkeiten.

Ἐνέργεια, ἡ, in der bibl. Gräc. nur Sap., 2 u. 3 Mcc. (s. u. ἐνεργής) und im N. T., wirksame Kraft, Kraftbethätigung; nicht Fähigkeit, etwas Tüchtiges zu leisten, ruhende Kraft, sondern kraftvoll sich äußernde Wirksamkeit. Col. 1, 29. Bei Aristot. opp. ἕξις, cf. Eth. Nikom. 2, 1: ἑνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. Ibid. 2, 5: ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς. Dioscorid. de mat. med. 1, 2, C. s. v. ἐνεργής. Im paulin. Sprachgebrauch ist ἐνέργεια das Wort für die heilwirkende Bethätigung der göttlichen Kraft, s. δύναμις, z. B. in der Amtsführung des Apostels Col. 1, 29. Eph. 3, 7, in der Auferweckung Christi, wie sie zusammenhängt mit der Durchführung des Heils an dem einzelnen Subj. Col. 2, 12. Phil. 3, 21. Eph. 1, 19: πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος, wo κράτος die Beschaffenheit der ἰσχύς. Sonst noch Eph. 4, 16: κατ' ἐνέργειαν ... τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται. 2 Thess. 2, 11: ἐνέργεια πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει. V. 9: οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ.

Ἐνεργέω, wirksam, thätig sein, wirken, kräftig sich beweisen. Häufig bei Polyb., z. B. 17, 14. 8: πάντα κατὰ δύναμιν ἐνεργεῖν. Bei Aristot. von geistiger Thätigkeit. Im medizin. Sprachgebrauch von Arzneiwirkung. Bei den LXX vom priesterlichen Dienst Num. 8, 24: εἰσελεύσονται ἐνεργεῖν ἐν τῇ σκηνῇ = לִצְבֹא צָבָא בַּעֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד. So ohne Obj. sonst nur noch Weish. 15, 11: ψυχὴ ἐνεργοῦσα, vgl. Prov. 21, 6. Jes. 41, 4 = פעל. Prov. 31, 12 = גמל. 1 Esr. 2, 20. Weish. 16, 17. Im N. T. Mtth. 14, 2. Marc. 6, 14: ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ, sowie Jac. 5, 16: δέησις δικαίου ἐνεργουμένη ohne Obj. Sonst nur im paulin. Sprachgebrauch, welcher sich nach dem Gebrauch des Aktivs und Mediums

ordnet. a) Das Aktiv wird gebraucht von göttlicher Bethätigung (vgl. Jes. 41, 4) heilwirkender Kraft, daher immer mit göttlichem Subj. und zwar mit Obj. 1 Cor. 12, 6. 11. Gal. 3, 5. Eph. 1, 11. 20. Phil. 2, 13, an den übrigen Stellen ohne Obj. Gal. 2, 8. Eph. 2, 2. Es steht Eph. 1, 20 in Betreff der Auferstehung Christi, Gal. 2, 8 in Betreff des apostolischen Amtes, Gal. 3, 5. 1 Cor. 12, 6. 11 bezüglich der außerordentlichen Erscheinungen dieser Heilskraft in der christlichen Gemeinde, Phil. 2, 13 rücksichtlich der sittlich-religiösen Wirkung in den Gläubigen: *ὁ ἐνεργῶν ἐν ἐμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν*, vgl. Eph. 1, 11, wo *ἐνεργεῖν* ebenfalls Korrelat des Willens. — b) Das Med. sich kräftig beweisen, sich mit kräftiger Wirkung geltend machen (stets ohne Obj. vgl. *ἐνεργεῖσθαι εἰς* Röm. 7, 5 wie *ἐνεργεῖν εἰς* Gal. 2, 8) wendet der Apostel ausgenommen Phil. 2, 13 stets an, wo er es von anderen Subj. aussagt. So Röm. 7, 5: *τὰ παθήματα ἐνεργεῖτο κτλ.* 2 Cor. 1, 6; 4, 12. Gal. 5, 6. 1 Theff. 2, 13. 2 Theff. 2, 7. Col. 1, 29. Eph. 3, 20. Vgl. Jac. 5, 16.

Ἐνέργημα, τὸ, Wirkung, Plut. Plac. phil. 4, 8 (899, D): *ἡ αἴσθησις, ἥτις ἐστὶν ἡ δύναμις, καὶ τὸ ἐπαίσθημα, ὅπερ ἐστὶ τὸ ἐνέργημα.* Thätigkeit, Polyb. 2. 42, 7: *τὰ περὶ τὰς πράξεις ἐνεργήματα.* 4, 8, 7: *αἱ τῶν ἀνθρώπων φύσεις . . . ἔχουσί τι πολυειδὲς . . . ὥστε τὸν αὐτὸν ἄνδρα μὴ μόνον ἐν τοῖς διαφέρουσι τῶν ἐνεργημάτων.* Thatkraft, Diodor. 4, 51: *τῶν δὲ ἐνεργημάτων ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν φανέντων.* In der bibl. Gräc. nur 1 Cor. 12, 6. 10 von den außerordentlichen Erscheinungen, welche mit der Offenbarung und dem Besitze des neutest. Heiles innerhalb der christlichen Gemeinde zusammenhängen.

Συνεργός, όν, mitarbeitend, helfend 2 Mcc. 14, 5. Nicht bei den LXX. In den Apokr. nur noch 2 Mcc. 8, 7 und hier wie stets im N. T. subst. der Mitarbeiter, Gehilfe. Außer 3 Joh. 8 nur bei Paulus, welcher es stets mit dem Subj.-Genet. der Person verbindet, während in der klass. Gräc. gewöhnlich der Dat., der Genet. dagegen Obj.-Genet. ist. a) Mit dem Subj.-Genet. *θεοῦ συνεργοί* 1 Cor. 3, 9 (und 1 Theff. 3, 2 Lchm. Tdf.[7] statt *διάκονον τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγ.* Für dieses *ἐν* vgl. Aristoph. Eq. 588: *ἐν στρατιαῖς ξυνεργὸς Νίκη*). Sonst *μοῦ, ἡμῶν* Röm. 16, 3. 9. 21. Phil. 2, 25; 4, 3. Philem. 1. 24. b) Mit Obj.-Genet. 2 Cor. 1, 24: *τῆς χαρᾶς*, Beförderer, vgl. 2 Cor. 6, 1. In diesem Sinne der Dat. 3 Joh. 8: *ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.* Wie 1 Theff. 3, 2 mit *ἐν* das Arbeitsfeld angegeben ist, so Col. 4, 11: *εἰς τὴν βασ. τ. θ.* mit *εἰς* die Richtung, in welcher die Thätigkeit sich bewegt, nicht das erstrebte Ziel, vgl. 2 Cor. 8, 23: *κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός.*

Συνεργέω, mitarbeiten im Sinne von behilflich sein, beistehen, helfen, nicht bei den LXX. Gewöhnlich mit dem Dat. der Person, wie 1 Esr. 7, 2: *συνεργοῦντες τοῖς πρεσβ.* 1 Mcc. 12, 1: *ὁ καιρὸς αὐτῷ συνεργεῖ.* Jac. 2, 22: *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*, wo der Zusammenhang bis zur Unverständlichkeit verschoben und namentlich dem Beweise des Satzes V. 20 der Nerv durchgeschnitten wird, wenn man an ein Mitwirken denkt, so daß die Werke das Wirkende sein sollen, vgl. V. 22[b]; im Gegenteil der Glaube ist es, durch den die Werke Wert haben, indem sie die Wahrheit und Lebendigkeit des Glaubens darthun; der Glaube wird bewiesen im Leben dadurch, daß er handelt, liebt, leidet u. s. w. Überall, wo das Wort vorkommt, handelt es sich um Hilfe, Beistand, Marc. 16, 20: *τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαι-*

οὖντος. 2 Cor. 6, 1: συνεργοῦντες δε καὶ παρακαλοῦμεν, vgl. V. 13 und 1, 24. 1 Cor. 16, 16; dagegen Röm. 8, 28: τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν = helfen, dienlich sein, nützen; vgl. Pol. 11, 9, 1: πολλὰ δὲ συνεργεῖν τὴν ἁρμογὴν τῶν ὅπλων εἰς τὴν χρείαν. — Nicht selten in der Prof.-Gräc.

Ἐριθεία, ἁ, noch von Schenkl von ἔρις abgeleitet, was jedoch nicht möglich und nicht nötig ist, da bekanntlich die Bedeutung, welche ein Wort im Sprachgebrauch hat, durchaus nicht beweisend ist für die Etymologie. Vielmehr — worauf auch Prellwitz zurückzukommen scheint — von ἔριθος, Lohnarbeiter, bei Homer von gedungenen Feldarbeitern, z. B. den Schnittern. Später von den Spinnerinnen, Weberinnen, z. B. Jes. 38, 12, wie Soph. Fragm. 269 und Philostr. Imag. 854 die Spinne so nennen; vgl. ἐριθεύω Tob. 2, 11. — Συνέριδος, Mitarbeiter und zwar rücksichtlich des Lohnes, des Erfolges, wie συνεργός den Genossen der Arbeit, den Helfer bezeichnet, z. B. Plat. Rep. 7, 533, D: συνέριθοι καὶ συμπεριαγωγοὶ τέχναι. — Ἐριθεύω, für Lohn arbeiten, gewöhnlich im Medium, ist dann seit Aristoteles im üblen Sinne gebraucht worden von denen, die im Staate nur ihr Eigenes suchen, sich bestechen lassen, im Widerspruche mit der s. v. λειτουργεῖν erwähnten griechischen Anschauung, Aristot. Pol. 5, 3: μεταβάλλουσι δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ ἄνευ στάσεως διά τε τὰς ἐριθείας, ὥσπερ ἐν Ἡραίᾳ (ἐξ αἱρετῶν γὰρ διὰ τοῦτο ἐποίησαν κληρωτάς, ὅτι ᾑροῦντο τοὺς ἐριθευομένους) καὶ δι' ὀλιγωρίαν· Daher hier wie ibid. 5, 2 neben ὀλιγωρία, Vernachlässigung, Geringschätzung; ἐριθεία darum nicht = Bestechung, „Erschleichung von Ehrenstellen", sondern Bestechlichkeit, ehrloser Eigennutz. Cf. Philo de virtutt. II, 555 ed. Mang.: τί δὲ ἄμεινον εἰρήνης; εἰρήνη δὲ ἐξ ἡγεμονίας ὀρθῆς φύεται· ἡγεμονία δ' ἀφιλόνεικος καὶ ἀνερίθευτος ὀρθὴ μόνη. Cf. Hesych.: Ἠριθευμένων· πεφιλοτιμημένων. Ἠριθεύετο· ἐφιλονείκει, von Ehrgeiz und ehrgeiziger Streitsucht. Bei Ignat. ad Philadelph. 8: παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ' ἐριθείαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν bezeichnet es nach dem Zusammenhang offenbar eigenwillige Rechthaberei. Ἐριθευτικός bei Eusthath. Opusc. 68, 53: βλάσφημος ἄρα ἐστὶ καὶ ἐριθευτικὸς καὶ φιλόνεικος. Instruktiv ist auch Polyb. 10, 25, 9: οἱ δὲ, τῆς στρατηγίας ὀρεγόμενοι, διὰ ταύτης τῆς ἀρχῆς ἐξεριθεύονται τοὺς νέους καὶ παρασκευάζουσιν συναγωνιστὰς εἰς τὸ μέλλον = die Jugend für sich bearbeiten. Richtig ist somit die Erklärung des Suid., daß ἐριθεύεσθαι event. = δεκάζεσθαι sei, sich bestechen lassen; schwerlich aber läßt sich außer durch die angeführte Stelle des Polyb. die weitere Angabe aufrecht erhalten: ἡ ἐριθεία εἴρηται ἀπὸ τῆς τοῦ μισθοῦ δόσεως. Das Gegenteil, λήψεως, ist wohl die ursprüngliche Bedeutung. — Suid. führt noch an κατεριθεύομαι τὸ ἐναντίον, das Gegenteil behaupten. So dürfte man wohl als allgemeine Bedeutung von ἐριθεία Eigennutz, Eigenwilligkeit bezeichnen, welche nur nach sich selbst fragt, auf sich selbst bedacht ist. (Daß es, wie Weiß zu Phil. 1, 17 behauptet, „im klassischen Griechisch sehr häufig" von Ränkesucht, Parteitreiben vorkomme, ist entschieden falsch. Außer den angefügten Belegen, die sämtlich nicht der klassischen Gräc. angehören, dürfte es sich überhaupt nur höchst selten nachweisen lassen.) Im N. T. Phil. 1, 17: οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χ̅ν̅ καταγγέλλουσιν οὐχ ἁγνῶς, οἰόμενοι θλῖψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου. Phil. 2, 3 f.: μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες. Dieselbe Rücksicht auf die selbstsüchtige Eigenwilligkeit, wie Ign. l. c. liegt hier und überall in dem Wort, und diese liegt als Rechthaberei zwar nahe bei der Streitsucht, ist aber nicht dasselbe, und

wenn auf sie mit diesem Wort reflektiert wird, wie Jac. 3, 14. 16, so geschieht es, um ein besonderes Moment hervorzuheben bzw. sie zu charakterisieren. Jac. 3, 14: *εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας.* V. 16: *ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.* — Sonst noch Röm. 2, 8: *τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ*, wo die Bedeutung Streitsucht entschieden keinen annehmbaren Sinn giebt. Es bezeichnet die Selbstbehauptung gegenüber der Wahrheit und daher die Sucht, derselben zu widersprechen, um sich ihr zu entziehen. Gal. 5, 20: *ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι κτλ.* 2 Cor. 12, 20: *ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι, καταλαλίαι κτλ.* Mit *ἐρεθίζειν, ἐρεθισμὸς* aufreizen, Deut. 21, 18. 20; 28, 22; 31, 27. Prov. 19, 7. 1 Mcc. 15, 40. 2 Mcc. 14, 27. Sir. 34, 29 hat das Wort nichts zu thun.

Ἔρχομαι, *ἐλεύσομαι, ἦλθον, ἐλήλυθα*; vgl. Krüger § 40. Winer § 15. Buttmann § 108. 114. Lobeck, Phryn., S. 37 f. Statt *ἦλθον* öfters in der bibl. Gräc. die alexandrinische Mischform *ἦλθα*, Apok. 10, 9. *ἤλθατε* Mtth. 25, 36. *ἐλθάτω* Matth. 6, 10 u. s. w., welche sich neben den regelmäßigen Formen finden, vgl. Sturz, De dial. mac. et alex., p. 60 sq. Inf. u. Part. dieser Form finden sich nicht. Die bei den LXX vorkommende Form *ἤλθοσαν* Ex. 15, 27. Jos. 2, 22; 22, 10. Richt. 20, 26. Ruth 1, 2. 2 Esr. 4, 12 u. a. kommt im N. T. nicht vor, wie sie überhaupt im N. T. auch bei anderen Verbis seltener ist als bei den LXX, vgl. z. B. unter *εἶδον*. — = kommen, gegenüber *ὑπάγειν* Marc. 6, 31. Joh. 8, 14. LXX = בּוֹא, selten = אָתָה neben *ἥκω*, ferner = הָלַךְ *(πορεύομαι, βαδίζω)*, יָצָא *(ἐξέρχομαι, ἐκπορεύομαι)*. Als Besonderheiten des neutest. Sprachgebrauchs im Anschluß an den alttest. sind hier anzuführen:

1) *ἔρχεσθαι ἐν*, entsprechend dem hebr. בּוֹא בְּ, eine Modalität des Kommens bezeichnend, die für den betreffenden Fall von charakteristischer Bedeutung ist; nicht zu verwechseln mit dem attischen Gebrauch des *ἐν* bei den Verben der Bewegung von dem erreichten Ziele, s. Krüger § 68, 12, 2. So Luc. 2, 27: *ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν.* Vgl. 1 Kön. 13, 1: *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ ἐξ Ἰούδα παρεγένετο ἐν λόγῳ κυρίου εἰς Β.* Ps. 66, 13: *εἰσελεύσομαι εἰς τὸν οἶκόν σου ἐν ὁλοκαυτάμασιν.* Ps. 71, 16. Lev. 16, 3. Hebr. 9, 25: *ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ.* Es ist eine Vorstellung, welche uns bei Verbindungen wie *ἐν χαρᾷ ἔρχ.* Röm. 15, 32, *ἐν λύπῃ* 2 Cor. 2, 1 nur geläufiger ist. Das Subj. charakterisiert sein Auftreten auf die angegebene Weise, indem die Art oder unter Umständen das Mittel seiner Selbstbethätigung, die nähere Bestimmtheit seiner Erscheinung, das was dieselbe begleitet, mit *ἐν* angeschlossen wird; vgl. *ἐν Χ̅ῳ̅, ἐν κυρίῳ* unter *κύριος*, nur daß dieses bedeutend energischer ist. Mtth. 21, 32: *ἦλθε γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ.* 1 Cor. 4, 21: *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραΰτητος;* Danach sind die Stellen zu verstehen Mtth. 16, 27: *μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ.* V. 28: *ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱ. τ. ἀ. ἐρχόμενον ἐν τῇ βασ. αὐτοῦ.* Luc. 23, 42. Mtth. 25, 31. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26. Marc. 9, 1: *ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασ. τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.* Jud. 14. Besonders wichtig ist die Beachtung dieser Ausdrucksweise 1 Joh. 5, 6: *ὁ ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*, parall. *δι' ὕδατος καὶ αἵματος*, und 1 Joh. 4, 2: *ὁμολογεῖν Ἰ̅ν̅ Χ̅ν̅ ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*, indem gerade, daß die *σάρξ* Manifestationsmittel Christi ist, das Bekenntnis erschwert und dadurch erst recht fordert, vgl. Luc. 12, 9. S. *ὁμολογεῖν.*

2) *ἔρχεσθαι* von dem Eintreffen, Eintreten geweissagter und erwarteter Dinge, wie das hebr. בּוֹא Jos. 21, 45. 1 Sam. 9, 6. Jes. 42, 9. Jer. 17, 15; 28, 9. So im Gebet des Herrn *ἐλθάτω ἡ βασ. σου* Mtth. 6, 10. Luc. 11, 2. Vgl. Marc. 11, 10. Luc. 17, 20; 22, 18. Dies giebt Aussprüchen wie Joh. 1, 11; 3, 2. 19; 4, 25; 5, 24. 43; 7, 27. 31; 12, 46 u. a., in denen *ἔρχεσθαι* stets als vox solemnis (Haupt zu 1 Joh. 5, 5) zu fassen ist, ihren besonderen Nachdruck. — Luc. 19, 38: *ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου.* Joh. 6, 14: *ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.* Joh. 11, 27: *σὺ εἶ ὁ Χς ὁ υἱὸς τοῦ θ. ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.* Mtth. 21, 9: *ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* 23, 39. Hiernach ist wohl die Bezeichnung des erwarteten Messias als *ὁ ἐρχόμενος* schlechthin zu erklären, Mtth. 11, 3. Luc. 7, 19. 20. Hebr. 10, 37, vgl. Joh. 6, 14; 11, 27, — eine Bezeichnung, die nicht im entferntesten mit Joh. 2, 15. 27: *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* (vgl. V. 30) oder mit 3, 31: *ὁ ἄνωθεν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος* verglichen werden kann. Eher läßt sich auf *τὰ ἐρχόμενα*, die zukünftigen Dinge, das, was eintreten wird, Joh. 16, 13 verweisen. *Ἔρχεσθαι* bezeichnet nicht die Anwesenheit, wie *ἥκω*, sondern vermittelt erst dieselbe, daher *τὰ ἐρχόμενα* = was da sein wird, d. i. was kommen soll, *ὁ ἐρχόμενος* = der kommen soll, vgl. Joh. 4, 25, „dessen Kommen erwartet wird, wie das keines anderen Menschen, und von dessen Kommen erwartet wird, was von dem keines anderen", Hofm. zu Luc. 6, 19; vgl. *ὁ ἐρχόμενος* von Gott, s. u. Christus heißt so nicht als der, „dessen Kommen die Heilsgeschichte zu ihrem Abschlusse bringt" (Hofm.), sondern als der, mit dessen Kommen eine andere, neue Zeit, die Zeit der Erlösung beginnen wird, oder als der Verheißene und Ersehnte. Deshalb wird es auch schwerlich mit Blaß (S. 185) als Zufall zu erklären sein, daß von *ἔρχεσθαι* das lebhaft vergegenwärtigende Präsens für das Futurum stehe, wie z. B. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται* Mrc. 9, 31, *ἐγείρομαι* Mtth. 27, 63. Es ist nicht prophetisches Präsens, sondern hängt offenbar mit der Bedeutung des Wortes zusammen. Man hat gefragt, welchem altteſt. Wort die Bezeichnung *ὁ ἐρχόμενος* entnommen sei, und hat verwiesen auf Ps. 40, 8 oder Ps. 118, 26 oder Mal. 3, 1. Dan. 7, 13. Sach. 9, 9. Schwerlich aber bietet eine dieser Stellen außer Ps. 118, 26 Grundlage genug, auf der die Bezeichnung als eine eigentümliche Benennung des Messias hätte erwachsen können, Ps. 118, 26 aber hat vielmehr die konstante Bezeichnung *ὁ ἐρχ. ἐν ὀνόμ. κ.* hergegeben Matth. 21, 9; 23, 29. *Ὁ ἐρχόμενος* wird vielmehr eine aus der Weissagung überhaupt abstrahierte Bezeichnung sein, wie *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* Marc. 10, 44. Luc. 18, 30, *αἰὼν οὗτος, μέλλων, βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Sonst ließe sich vgl. mit Hebr. 10, 37 noch viel eher auf Hab. 2, 3 verweisen, wo das sachliche Subj. des hebr. Textes בֹּא יָבֹא = es wird gewiß kommen, eintreffen, nämlich das Gesicht, die Weissagung, von den LXX als persönliches Subj. gefaßt ist: *ἐρχόμενος ἥξει*, und dies sachlich nicht unrichtig, da die Stelle von der messianischen Zukunft, der Endzeit handelt, vgl. 2, 14; 3, 1 ff. — In der Apok. 1, 4. 8; 4, 8: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*, Benennung des *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*, bezeichnet *ὁ ἐρχόμενος* Gott als den Gott der zukünftigen, in Aussicht stehenden Heilsoffenbarung, vgl. Jes. 40, 9, und die ganze Bezeichnung Gott als den Gott eines ewigen und unveränderlichen Bundes; es ist zu vergleichen die paulinische *πρόθεσις τῶν αἰώνων* Eph. 3, 11, sowie Eph. 1, 4—10.

Ἔλευσις, *ἡ*, nur in der späteren Gräc., z. B. Dion. Hal. Ant. rom. 3, 59: *ἐποιήσαντο τὴν ἐπὶ τοὺς Ῥωμαίους ἔλευσιν οἱ Τυρρηνοί*, = Zug. Ähnlich Just. Mart. von der Auffahrt Christi: *ἡ εἰς οὐρανὸν ἔλευσις.* Dagegen Act. 7, 52: *ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου* von der (bevorstehenden) Er-

scheinung des Messias, auf *ἔρχομαι* von dem Ermessen der Weissagungen zurückzuführen. So gebraucht es auch Macarius (s. Suiceri thes. s. v.) von der Erscheinung, der Offenbarung Christi überhaupt, z. B. *διὰ τοῦτο ἡ ἔλευσις τοῦ κυρίου γεγένηται κτλ.* Act. Thom. 28: *ἐν τῇ ἐλεύσει αὐτοῦ καὶ ἐπιφανείᾳ τῇ ὑστέρᾳ.*

Προσέρχομαι, **a)** sinnlich: hinzugehen, herankommen Mtth. 4, 3. 11 und oft in den Evangelien. Außerdem nur noch **b)** übertragen 1 Tim. 6, 3. Hebr. 4, 16; 7, 25; 10, 1. 22; 11, 6; 12, 18. 22. 1 Petr. 2, 4. Nach Hebr. 10, 1 scheint das Wort für den Verfasser des Briefes term. techn. zu sein: *ὁ νόμος — κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις αἷς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκὲς οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι.* Die *προσερχόμενοι* sind danach diejenigen, welche den Segen des Opfers begehren. Es scheint aber zweifelhaft, ob sie als die בַּעֲלֵי הַקָּרְבָּן, die Gemeindeglieder, denen das Opfer gehört und gilt, von den opfernden Priestern, den *προσφέροντες*, מַקְרִיבִים, zu unterscheiden sind; zweifelhaft, ob überhaupt das Wort dem alttest. Kultus entlehnt ist (Delitzsch). Denn erstlich findet sich *προσέρχεσθαι* nicht bei den LXX als ständige Übertragung von קרב, sofern es Kultuswort ist, vielmehr wird letzteres in diesem Falle fast stetig durch *προσάγειν*, *προσφέρειν* wiedergegeben, wie das Hiphil, vgl. Lev. 16, 1. Nur selten steht קרב = *προσέρχεσθαι* und dann nicht ohne Zusatz von denen, denen das Opfer gehört und gilt, vgl. Lev. 9, 5. Num. 16, 40: *ὅπως ἂν μὴ προσέλθῃ μηδεὶς ἀλλογενὴς . . . ἐπιθεῖναι θυμίαμα ἔναντι κυρίου*, öfter wie das Hiphil von den dienstthuenden Priestern Lev. 16, 1; 9, 7; 21, 17; 22, 3. Ez. 44, 17; überhaupt aber ist *προσέρχεσθαι* in Beziehung auf kultisches Handeln gar nicht häufig von den LXX verwendet, weder wo es = קרב (nur Ex. 12, 48. Lev. 9, 5. 7. 8; 21, 17. 18; 22, 3. Num. 16, 40; 18, 3. Ez. 44, 17), noch wo es = נגשׁ steht. Sonst steht קרב von denen, die zu irgendeinem Zwecke vor Gott erscheinen Ex. 16, 9. namentlich von Betenden Ps. 32, 9. Zeph. 3, 2. Ps. 119, 168. In diesen Fällen wird es ebenso häufig durch *ἐγγίζειν* wie durch *προσέρχεσθαι* wiedergegeben, vgl. Hebr. 7, 19. Außerdem fehlt dann nie das Obj., so daß es nicht an und für sich schon heißt: zu Gott nahen. Auch im Sprachgebrauch des Philo findet es sich nicht als kultischer term. techn. Zur Erklärung von Hebr. 10, 1 ist vielmehr entweder auf Lev. 21, 17 zu verweisen, wo in gleicher Weise *προσέρχεσθαι* u. *προσφέρειν* nebeneinander stehen: *οὐ προσελεύσεται προσφέρειν τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ αὐτοῦ*, oder aber es ist wie 10, 22, vgl. V. 19—21 = sich zu Gott nahen, um der Sühne und Gnade teilhaftig zu werden, so daß das absolute *προσέρχεσθαι* = *προσέρχεσθαι τῷ θεῷ* Hebr. 7, 25; 11, 6, *τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος* 4, 16, im allgemeinen synon. *ἐκζητεῖν τὸν θεόν* 11, 6. Hierfür vgl. Sir. 1, 28: *πρ. τῷ κυρίῳ*, V. 30 dagegen absolut *προσέρχεσθαι.* 2, 1: *εἰ προσέρχῃ δουλεύειν κυρίῳ θεῷ.* Dio Cass. 56, 9: *τοῖς θεοῖς προσερχώμεθα.* — 1 Petr. 2, 4: *πρὸς ὃν προσερχόμενοι* entspricht nach dem Zusammenhang dem, was V. 6 angefügt ist: *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ*, vgl. die Verbindung *προσέρχεσθαι πρός τι, τινά*, sich womit befassen. Cf. Xen. Mem. 1, 2, 38 von den Schülern, die sich zu Sokrates hielten. Zu 1 Tim. 6, 3: *πρ. ὑγιαίνουσι λόγοις* (Tdf.[8] liest mit dem Sin. *προσέχεται*) cf. Plut. Cat. min. 12: *τῇ πολιτείᾳ* sich mit Staatsgeschäften befassen. Sir. 4, 15; 6, 19. 26: *τῇ σοφίᾳ*, cf. Phil. de agric. 1, 319, 15. de migr. Abr. 1, 449, 48: *προσελθόντες ἀρετῇ*, cultores virtutis.

Προσήλυτος, *ὁ*, Ankömmling, Fremdling, eigentlich Adj., LXX gewöhnlich = גֵּר, wofür sie nur einmal *ξένος*, einmal *γειώρας* Jes. 14, 1, vgl. Ex. 12, 1 = אֶזְרָח;

γείτων Hiob 19, 15 entsprechend dem Partic. von גּוּר, dann aber auch πάροικος (Gen. 15, 13; 23, 4. Ex. 2, 22; 18, 3. Deut. 14, 21; 23, 7. 2 Sam. 1, 13; 19, 28. 1 Chron. 29, 15. Ps. 39, 12; 119, 19. Jer. 14, 8) setzen, welchem sonst in Ex. 12, 45 sowie in Lev. 22, 10; 25, 6. 23. 35. 40. 45. 47 und Num. 35, 15 תּוֹשָׁב entspricht. Gerade dieser Wechsel in der Übersetzung von תּוֹשָׁב zeigt, daß προσήλυτος im Sprachgebrauch der LXX noch nicht im technischen Sinne der späteren Zeit steht (gegen W. C. Allen). **1)** Im Sprachgebrauch der LXX = גֵּר Ex. 12, 48. 49; 20, 10; 22, 21; 23, 9. 12. Lev. 16, 29; 17, 3 u. ö. Num., Deut., Jos., Ps. 94, 6; 146, 9. Sach. 7, 10 u. ö. In all diesen Stellen bezeichnet es einfach den Fremdling, der nicht Volksgenosse ist, vgl. Ex. 22, 21; 23, 8: *αὐτοὶ γὰρ προσήλυτοι ἦτε ἐν γῇ Αἰγύπτῳ*, nirgend aber wie **2)** Mtth. 23, 15. Act. 2, 10; 6, 5; 13, 43 solche, die, ursprünglich nicht Israeliten, nach Ex. 12, 48 in die Kultusgemeinschaft Israels aufgenommen sind, „Judengenossen" (*ἔσται ὥσπερ καὶ ὁ αὐτόχθων τῆς γῆς* a. a. O., vgl. Jes. 56, 6; 41, 1. Neh. 10, 28. Suid.: *οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ τοὺς θείους πολιτευόμενοι νόμους)*, wie sich solche finden 2 Chron. 5, 6: *πᾶσα συναγωγὴ Ἰσραὴλ καὶ οἱ φοβούμενοι καὶ οἱ ἐπιστυνηγμένοι αὐτῶν*, wo im hebräischen Texte dem *οἱ φοβ. κτλ.* nichts entspricht, — ein Zeichen, daß zur Zeit der LXX dieser Sprachgebrauch noch nicht bestand. Wann derselbe sich gebildet, ist nicht nachzuweisen, keinenfalls gleichzeitig mit dem eigentümlichen Gebrauch von *ἔθνη*, w. s. Ausführliches s. Leyrer in PRE[1] 12, 237 ff.; Delitzsch, PRE[2] 12, 293 ff.; Winer, Realwörterbuch 2, 285 ff.; Schürer, Neutest. Zeitgesch. [2]2, 548 ff.; [3]3, 102 ff.; Hamburger, Realencykl. des Judentums 1, 858 ff.; 2, 940 ff.; Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden; 7. Abschn.: Die Stellung der hellenistischen Juden zu den Fremden, S. 257 ff. Freiburg 1896. W. C. Allen, On the meaning of *προσήλυτος* in the LXX, in Expositor, 1894, 10, p. 264 ff.

ΕΡω, sagen (ep. *εἴρω*, wofür bei den Att. u. Sp. *λέγω, φημί*), vgl. latein. verbum; s. Kühner § 343, davon gebräuchlich das Fut. *ἐρῶ*, Perf. *εἴρηκα*, (wozu 3. Plur. alex. *εἴρηκαν* Apok. 19, 3 statt *-ασιν* Act. 17, 28; s. Winer § 13, 2. Pass. *εἴρημαι*; bei Citaten das Partic. *τὸ εἰρημένον* Luc. 2, 24. Act. 2, 16; 13, 40. Röm. 4, 18. Vgl. *τὰ ῥήματα τὰ προειρημένα* Jud. 17. Aor. Pass. *ἐρρήθην*, später *ἐρρέθην* s. Winer § 15. Dazu der Aor. 2 Act. *εἶπον*.

Ῥητός, *ή, όν*, Verb. Adj. **a)** in der Bedeutung des Part. Perf. Pass. = ausdrücklich genannt, benannt, z. B. Hrdt. 1, 77: *ἐς χρόνον ῥητόν*. 5, 57: *ἐπὶ ῥητοῖσι*. certis definitis conditionibus (Schweigh.). Dieselbe Phrase Plat. Conv. 213, A. Legg. 8, 85C, A u. ö. **b)** Fakultativ: was gesagt, genannt werden kann, soll, darf. Eur. Iph. Taur. 998: *τί χρῆμα δράσειν; ῥητὸν ἢ σιγώμενον*. Soph. Oed. R. 993: *ἦ ῥητόν; ἢ οὐχὶ θεμιτὸν ἄλλον εἰδέναι;* Plut. Conv. disp. 4, 6, 1 f. u. *ῥητῶς*. In der bibl. Gräc. nur Ez. 22, 9: *κατὰ πᾶν ῥητὸν ἀδίκημα*, und 9, 4: *οὐ τελευτήσει ἀπὸ πάντων τῶν τοῦ Ἰσραὴλ υἱῶν ῥητόν* = דָּבָר in der Bedeutung irgendetwas, „was genannt mag werden".

Ῥητῶς, namentlich bei Späteren, = ausdrücklich, deutlich, Plut. Brut. 29, 4: *μόνον οὐχὶ ῥητῶς ὑπὲρ τυραννίδος ἐπολέμησαν*, ausgesprochenermaßen. De repugn. Stoic. 15, (1041, A) zur Einleitung eines wörtlichen Citats aus Aristot.: *λέγει ῥητῶς*.

In der bibl. Gräc. nur 1 Tim. 4, 1: *τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει.* Da nicht ein Citat vorliegt, so kann es nur heißen: ausgesprochenenermaßen, ausdrücklich, unmißverständlich, vgl. 1 Thess. 5, 19 f. Act. 20, 29. Pol. 3, 23, 5: *ὑπὲρ δὲ Σικελίας τἀναντία διαστέλλονται ῥητῶς.* Diog. L. 8, 71: *τούτοις δ' ἐναντιοῦται Τίμαιος ῥητῶς λέγων ὡς ἐξεχώρησεν ... καὶ τὸ σύνολον οὐκ ἀνῆλθεν κτλ.*

Ἄρρητος, ον, unausgesprochen; fakultativ: unaussprechlich, unsagbar, in der bibl. Gräc. nur 2 Cor. 12, 4: *ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι* vgl. Apok. 14, 3: *οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδήν.* Es ist nicht wahrscheinlich, daß an den Gebrauch von *ἀρρ.* bezüglich des Inhaltes der Mysterien zu denken ist, vgl. Xen. Hell. 6, 3, 6: *τὰ Δήμητρος καὶ Κόρης ἄρρητα ἱερὰ πρώτοις ξένοις δεῖξαι.* So oft, mehrfach bei Plut. In diesem Falle also s. v. a. geheim zu halten. Denn dies ist ohne alle bibl. Analogie und nimmt dem Zusatz *ἃ οὐκ ἐξὸν* seine Bedeutung. Richtiger erscheint es, *ἀρρ.* zu nehmen wie Plut. de sera num. vind. 22 (564, F): *τοὺς δὲ πάμπαν ἀνιάτους ... Ἐρινὺς ... ἅπαντας ἠφάνισε καὶ κατέδυσεν εἰς τὸ ἄρρητον καὶ ἀόρατον* = unaussprechbar, unsagbar, cf. Plat. Conv. 189, B. Sophist. 338, C, in welchem Falle dann *ἃ οὐκ ἐξὸν κτλ.* s. v. a. welche ein Mensch nicht wagen kann zu reden.

Ῥῆμα, τὸ, **a)** das Gesagte, Ausspruch, Wort (unterschieden von *ὄνομα*, vox). Mtth. 4, 4. Marc. 9, 32. Joh. 10, 21. Act. 6, 11 u. a. Es entspricht wie *λόγος*, nur weniger häufig als dieses, dem hebr. דָּבָר, אָמַר, מִלָּה, nur פֶּה ist häufiger durch *ῥῆμα* wiedergegeben. Selten oder nie bezeichnet *ῥῆμα* das Wort als Redeteil, sondern stets wie *λόγος* als Teil der Rede, vgl. Hebr. 12, 19: *φωνὴ ῥημάτων.* 2 Cor. 12, 4: *ῥήματα ἄρρητα.* Es faßt wie *λόγος* stets den Inhalt ins Auge, unterscheidet sich aber von *λόγος*, indem es die Thatsache, daß etwas geredet ist, hervortreten läßt und dadurch das Wort als ausgesprochenen Willen bezeichnet, während *λόγος* das Wort als Ausdruck des Gedankens ist. Fällt dieses auch vielfach zusammen, namentlich in der bibl. Gräc., so ist doch der Unterschied nie völlig verwischt, so daß *λόγος* u. *ῥῆμα* sich etwa unterscheiden wie der ihnen zu Grunde liegende Rat und Wille, und *λόγος ζωῆς, λόγια ζῶντα* nicht völlig die gleiche Vorstellung enthalten, wie *ῥήματα ζωῆς.* Vgl. die Übersetzung von פֶּה durch *ῥῆμα* Ex. 17, 1. Num. 14, 41; 22, 18; 24, 13; 27, 14; 33, 2. Deut. 1, 26. 43; 9, 23; 34, 5. 1 Kön. 13, 21. 26. Vgl. die Verbindung von *λόγος* u. *ῥῆμα* 1 Sam. 15, 24 = אֶת פִּי־יהוה וְאֶת־דְּבָרֶיךָ, *παρέβην τὸν λόγον κυρίου καὶ τὸ ῥῆμά σου. Ῥῆμα θεοῦ*, ein Ausspruch Gottes, Geheiß u. s. w. Luc. 3, 2, vgl. Jer. 1, 2. 1 Kön, 13, 20. 1 Chron. 22, 8. Luc. 2, 29. — Im johann. Evangelium nur der Plur.; *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ* Joh. 3, 34; 8, 47; vgl. 14, 10; 17, 18, umfassen, wie der Artikel angiebt, alles, was Gott zu sagen resp. gesagt hat, und dadurch hebt sich die 3, 34 gefundene Schwierigkeit; *ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θς* ist nicht jeder, den Gott gesandt hat, sondern der Messias, vgl. V. 31, wo der Artikel nicht generisch, sondern deiktisch steht, da das Subj. bestimmt ist. V. 34 heißt es nun nicht *ὅντινα*, sondern *ὅν*, also nicht wen immer, sondern der, den Gott gesandt hat, der redet — nicht *ῥήματα θεοῦ*, denn das thun andere auch —, sondern *τὰ ῥ. τ. θ.*, das was Gott überhaupt der Welt zu sagen hat, und weshalb er dies vermag, ergiebt dann der folgende Begründungssatz, welcher sich auf die messianische Ausrüstung (Jes. 11, 2; 61, 1) bezieht, vgl. 1, 33. — Joh. 6, 68: *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου.* Die Lesart Apok. 17, 17 *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ* statt *οἱ λόγοι* würde sich hiernach durch ihr johann. Gepräge empfehlen. — Röm. 10, 17. Eph. 6, 17. Hebr. 6, 5: *ῥῆμα*

θεοῦ, was Gott gesagt, geredet hat, ohne Rücksicht auf den Umfang dieses Bereichs, etwa auf das schriftlich fixierte Wort Gottes, jedoch dem Zusammenhang nach mit besonderer Beziehung auf die Heilsbotschaft des Evangeliums, vgl. Eph. 6, 15. Röm. 10, 16 und zu Hebr. 6, 5 das דָּבָר טוֹב Jos. 21, 45. Sach. 1, 13. Ebenso *τὸ ῥῆμα κυρίου — τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς* 1 Petr. 1, 25. *Τὸ ῥῆμα* schlechthin Röm. 10, 8 ist dem Zusammenhang nach das Wort der Heilsverkündigung, dem entfernten Obj. nach *τὸ ῥ. τῆς πίστεως*. — Wie die Worte und Reden Jesu als *ῥ. ζωῆς al.* bezeichnet werden, so die apostolische Heilsverkündigung als *πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης*, Act. 5, 20, s. *ζωή*. — Das schwierige *ἐν ῥήματι* Eph. 5, 26 mit Harleß u. a. = verheißungsweise zu erklären, geht nicht an, weil zwar eine Verheißung wohl *ῥῆμα* genannt werden kann, aber nicht *ῥῆμα* Verheißung ist Luc. 2, 29, s. o. Mag man *ἐν ῥ.* zu *καθαρίσας* oder zu *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος* ziehen, so bezeichnet es: in Kraft eines Wortes, nämlich seines (des Subjektes von *καθαρίσας*) Wortes, des Wortes der Heilsverkündigung, *ἐν* wie Act. 4, 7. 9. 10, nämlich nicht, wie Hofmann gesucht erklärt (Schriftbew. 2, 2, 191), des Wortes, mit welchem der Mann seinen Willen ausspricht, ein Weib zu seinem Weibe zu machen, womit er die Unehre ihres Jungfernstandes von ihr nimmt; sondern dieses *καθαρ. τῷ λ. τοῦ ὕδ.* hat darin seine unterscheidende Eigentümlichkeit und Kraft, daß es in Kraft des Wortes geschieht, welches dem *λ. τοῦ ὕδ.* die Eigenschaft des bloßen Symbols nimmt, so daß *ἐν ῥ.* zur Vervollständigung des Begriffs des *λοῦτρον* als Bezeichnung der Taufe dient. Daher ohne den Artikel, wie *βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐν πνεύματι.* **b)** Entsprechend dem hebr. דָּבָר Gegenstand des Wortes, Sache, Ding, wovon die Rede ist, steht *ῥῆμα* Luc. 1, 37; 2, 15. Act. 10, 37. 2 Cor. 13, 1 u. ö.

Παρρησία, *ἡ*, statt *πανρησία*, **a)** Freiheit, Offenheit im Reden, welche nichts verbirgt, Dem. 73, 17: *τἀληθῆ μετὰ παρρησίας ἐρῶ πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐκ ἀποκρύψομαι.* So Joh. 10, 24; 11, 14, vgl. V. 11; 16, 25. 29 gegenüber *ἐν παροιμίαις λαλεῖν*. 10, 20. Marc. 8, 32. Act. 2, 29; 28, 31: *κηρύσσων — καὶ διδάσκων — μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως.* Joh. 7, 13. 26. Prov. 1, 20: *σοφία — ἐν πλατείαις παρρησίαν ἄγει*, נָתַן קוֹל. Es ist nach Umständen **b)** eine als Unerschrockenheit auftretende Offenheit, vgl. Joh. 7, 13. So Act. 4, 13. 29. 31. Eph. 6, 19, gegenüber der Verzagtheit; positiv Freimut, z. B. Philem. 8: *πολλὴν ἐν Χῳ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι.* Als furchtlose Unerschrockenheit wird es auch Phil. 1, 20 zu verstehen sein: *ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ — μεγαλυνθήσεται Χς*, nämlich von dem Verhalten des Apostels, in welchem Christus verherrlicht wird. Vgl. Prov. 13, 5: *ἀσεβὴς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐχ ἕξει παρρησίαν* = חָפַר Hiph., vgl. Philo, De Jos. 2, 56, 46: *παρρησίᾳ σὺν αἰδοῖ χρώμενος διελέγετο.* Ibid. 72, 42: *παρρησίαν τὴν ἄνευ ἀναισχυντίας ἐπιτηδευκώς.* Es ist aber nicht allein die freimütige („Freidigkeit“ wie Luther schreibt), zuversichtliche Unerschrockenheit eines fröhlichen Mutes (Freudigkeit) im Reden, sondern auch im Handeln, Plat. Legg. 8, 829. So Col. 2, 15: *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ*, vgl. Lev. 26, 13: *ἤγαγον ὑμᾶς μετὰ παρρησ.* (wo sich jedoch das entsprechende hebr. קוֹמְמִיּוּת wohl auf das Objekt bezieht). 1 Mcc. 4, 18: *λήψετε τὰ σκῦλα μετὰ παρρησίας.* Dann überhaupt **c)** Freimütigkeit, Unerschrockenheit, Unverzagtheit, zuversichtlicher Mut in allen Lagen und Verhältnissen, z. B. Sap. 5, 1: *τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτῶν.* Hiob 27, 10: *μὴ ἔχει τινὰ παρρησίαν ἔναντι τοῦ θεοῦ ἢ πῶς ἐπικαλεσαμένου αὐτοῦ εἰσακούσεται αὐτοῦ*, הִתְעַנַּג. 2 Cor. 7, 4: *πολλή μοι παρρησία πρὸς ὑμᾶς.* Von dem ursprüng-

lichen Begriff der freien Rede ist hier wie auch in den unter d folgenden Stellen die Beziehung geblieben, daß das Wort „das Gefühl der Freiheit und Freudigkeit einer andern, namentlich richtenden (bzw. rechtenden) Person gegenüber“ bezeichnet, Harleß zu Eph. 3, 12. Insbesondere wird **d)** namentlich Hebr. u. 1 Joh. das Wort in diesem Sinne von der unverzagten, furcht- und zweifellosen Zuversicht des Glaubens gebraucht, wie sie sich im Verkehr mit Gott, in der Ausrichtung des evangelischen Amtes, in dem Festhalten der Hoffnung, überhaupt überall da kund giebt, wo es eine Bethätigung des Glaubens gilt. Eph. 3, 12. 1 Tim. 3, 13. 2 Cor. 3, 12. Hebr. 4, 16 (vgl. Hiob 27, 10). Hebr. 10, 35. 1 Joh. 2, 28. Sie benimmt dem Verhältnis des Menschen zu Gott auf Grund der beseitigten Schuld den Charakter der Furcht und Angst 1 Joh. 4, 17. Hebr. 10, 19, vgl. V. 17. 18. 1 Joh. 3, 21, und giebt sich als zweifellose Zuversicht im Gebet kund 1 Joh. 5, 14. Hebr. 4, 16. Bei den LXX und in den Apokr. nur an den angeführten Stellen.

Παρρησιάζομαι, offen, unverzagt, unerschrocken reden, freimütig sein, Act. 9, 27. 28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; 26, 26. Eph. 6, 20. 1 Thess. 2, 2: *προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες — ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι — ἐν πολλῷ ἀγῶνι.* Bei den LXX ebenso selten, wie das Substant., und zwar Hiob 22, 26: *εἶτα παρρησιασθήσῃ* (A: *ἐνπαρρησιάσῃ*) *ἐναντίον κυρίου* = הִתְעַנֵּג (vgl. 27, 10) und Prov. 20, 9: *τίς παρρησιάσεται καθαρὸς εἶναι ἀπὸ ἁμαρτιῶν;* parallel *καυχήσεται*, beides = אמר. Außerdem Ps. 94, 1: *θεὸς ἐκδικήσεων ἐπαρρησιάσατο* = יפע Hi. vgl. Lev. 26, 13 Aqu. = *ἐπιφάνηθι*. Ps. 12, 6: *θήσομαι ἐν σωτηρίῳ, παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ*, ebenso gedacht wie 94, 1, dem hebr. nicht entsprechend. — In den Apokr. nur Sir. 6, 11. In der Prof.-Gräc. nicht selten.

Ἐρωτάω, 3. Plur. Imperf. neben *ἠρώτων* auch *ἠρώτουν* Mtth. 15, 23, und ebenso Tdf. Marc. 4, 10, vgl. *νικοῦντι* Apok. 2, 7. 19. Buttmann, S. 38. = f r a g e n, in der neutest. Gräc. auch b i t t e n. LXX = שָׁאַל, welches sie konsequent in der Bedeutung fragen durch *ἐρωτάω, ἐπερωτάω*, in der Bedeutung bitten durch *αἰτεῖν* wiedergeben. Sonst nur je einmal = אמר Ex. 3, 13 u. חקר Deut. 13, 15. **1)** f r a g e n, wie in der Prof.-Gräc. mit dem Accus. der Sache, nach der gefragt wird, Gen. 32, 29. Jer. 6, 16; 50, 5; mit dem Accus. der Person, welche gefragt wird, Gen. 24, 47; 40, 7. Ex. 13, 14 u. ö. Joh. 9, 21; 16, 30; die Sache dann im Accus. Hiob 21, 29. Marc. 4, 10. Joh. 16, 23, vgl. *λόγον* Mtth. 21, 24. Luc. 20, 3. Jer. 38, 14; vgl. Plat. Legg. 10, 895, E; mit folg. *περί* Mtth. 19, 17. Luc. 9, 45. Joh. 18, 19. Neh. 1, 2. Jes. 45, 11; oder mit folgender direkter Frage Luc. 19, 31. Joh. 1, 19. 21; 5, 12; 16, 5, eingeleitet durch *λέγων* u. ähnl. Mtth. 16, 13. Joh. 1, 25; 9, 2. 19; mit folgender indirekter Frage Joh. 9, 15. Statt des in der Prof.-Gräc. bei Xen. gebräuchlichen *ἐρωτᾶν τὸν θεόν*, Gott befragen (Xen. Cyr. 7, 2, 17. An. 3, 1, 7. Mem. 1, 3, 1) sagen die LXX *ἐρωτᾶν διὰ τοῦ θεοῦ*, durch Gott erfragen 1 Sam. 22, 10. 13. 2 Sam. 15, 19 (einmal auch *ἐν θεῷ* 1 Chron. 14, 14), und zwar *τινί*, für jemanden 1 Sam. 22, 10. 13; bloß *ἐρωτᾶν τινί*, für jemanden Gott befragen V. 15. Eigentümlich ist auch *ἐρωτᾶν τινὰ τὰ εἰς εἰρήνην* vom Grüßen = שָׁאַל לוֹ לְשָׁלוֹם 1 Sam. 10, 4; 30, 21. 2 Sam. 8, 11. 1 Chron. 18, 10. Ps. 122, 6; ohne *τά* 1 Sam. 17, 22. Vgl. denselben hebr. Ausdruck Gen. 43, 27: *ἠρώτησε αὐτοὺς πῶς ἔχετε;* Vgl. Delitzsch zu Ps. 122, 6: jemandes Wohlergehen erfragen — gern wissen, gern sehen, von dem Wunsche beseelt sein, daß es ihm wohlgehe. — In den Apokr.

selten; 1 Mcc. 10, 72. 2 Mcc. 7, 2: ἐρωτᾶν καὶ μανθάνειν. — **2)** bitten, — eine offenbar durch Einfluß des hebr. שׁאל oder durch einen Provinzialismus erst entstandene Verwendung des Wortes, welche es zum feinsten und zartesten Ausdruck des Bittens machte, vgl. die Verbindung mit παρακαλεῖν Act. 18, 20. 1 Thess. 4, 1. Daß es schon zur neutest. Zeit in dieser Bedeutung „vulgärgriechisch" gewesen sei, wird durch die Bemerkung des Apollonius Dyskolos (289, 20 ed. Bekker): ἐρωτῶ σε νῦν ἐν ἴσῳ τῷ παρακαλῶ σε, λιτανεύω, ἱκνοῦμαι nicht belegt. Was im 2. Jahrh. n. Chr. Gebrauch geworden war, ist darum nicht omnibus vulgare. Bis dahin bleibt es bei den Belegen aus dem N. T. und Josephus (gegen Deißmann, Bibelstudien, S. 45 ff. Vgl. auch Stephanus thes. s. v.). Mit dem Accus. der Person und folg. Infin. Luc. 5, 3; 8, 37. Joh. 4, 40. Act. 3, 3; 10, 48; 16, 39; 18, 20; 23, 18. 1 Thess. 5, 12. εἰς τὸ κτλ. 2 Thess. 2, 1. ἵνα Marc. 7, 26. Luc. 7, 36; 16, 27. Joh. 4, 47; 17, 15; 19, 31. 38. 2 Joh. 5. ὅπως Luc. 7, 3; 11, 37. Act. 23, 20; die Bitte wörtlich eingeführt Mtth. 15, 23. Luc. 14, 18. 19. Joh. 4, 31; 12, 21. Phil. 4, 3. περί τινος, für jemanden Luc. 4, 38. Joh. 17, 9. 20. 1 Joh. 5, 16. — Sonst noch Joh. 14, 16. Luc. 14, 32.

Ἐπερωτάω, anfragen (vgl. ἐπαιτεῖν, anbetteln), befragen, in der Prof.-Gräc. namentlich von der Befragung der Götter, der Orakel, Hrdt. 1, 53, 1. Xen. Mem. 4, 3, 16. Thuc. 2, 54, 3. Arist. Rhet. 2, 23, auch ohne θεόν Xen. Apol. 14. Oecon. 5, 19: ἐξαρεσκευομένους τοῖς θεοῖς καὶ ἐπερωτῶντας θυσίαις καὶ οἰωνοῖς ὅ,τι τε χρὴ ποιεῖν καὶ ὅ,τι μή. (Ebenso ἐπέρεσθαι.) Der Gebrauch bei den LXX = שׁאל in der Bedeutung fragen neben ἐρωτάω w. s., zuweilen auch דרשׁ (Deut. 18, 11. 1 Sam. 9, 9. 1 Kön. 22, 5. 7. 8. Jes. 19, 3. Jer. 21, 2; 30, 14. Ez. 14, 7. 10; 20, 1. 3, welches jedoch gewöhnlich ἐπιζητέω, ζητέω, einmal = בִּקֵּשׁ Jes. 65, 1, = ענה Sach. 4, 4. 12 (Num. 23, 15: πορεύσομαι ἐπερωτῆσαι τὸν θεόν = קרה Ni.), schließt an diesen Gebrauch des Wortes in der Prof.-Gräc. an. Außer Gen. 26, 7; 38, 21; 43, 7. Deut. 4, 32; 32, 7. Richt. 8, 14. 2 Sam. 11, 7; 14, 18. 2 Kön. 8, 6 und einigen anderen Stellen steht es nur von der Befragung Gottes resp. z. B. der Toten, und zwar, wo es דרשׁ entspricht, mit dem Accus., τὸν κύριον, 1 Kön. 22, 6. 7. 8. Jer. 21, 2. Ez. 20, 1. 3. τοὺς θεούς Jes. 19, 3. τὸν προφήτην Ez. 14, 7. τοὺς νεκρούς Deut. 18, 11; vgl. Num. 23, 15: πορεύσομαι ἐπερωτῆσαι τὸν θεόν = קרה Niph., wogegen es als Übersetzung von שׁאל mit dem Accus. nur 1 Sam 14, 37: τὸν θν. Jes. 30, 2 u. 1 Sam. 28, 16: ἐμέ. Hagg. 2, 12: τοὺς ἱερεῖς, vgl. Num. 27, 21: ἐπερωτήσουσιν αὐτὸν τὴν κρίσιν τῶν δήλων ἔναντι κυρίου. Deut. 18, 11: τοὺς νεκρούς, sonst unter dem Einfluß des hebr. שׁאל בְּ ἐπερ. ἐν κυρίῳ, ἐν τῷ θεῷ, bei Gott anfragen, Richt. 1, 1; 18, 5; 20, 18. 23. 27. 1 Sam. 10, 22. 2 Sam. 2, 1, vgl. 16, 23: ἐν λόγῳ τοῦ θεοῦ. 1 Chron. 10, 13: ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ. Ez. 21, 21: ἐν τοῖς γλυπτοῖς. Hos. 4, 12: ἐν συμβόλοις, auch διὰ κυρίου 1 Sam. 23, 2. 4; 28, 6; 30, 8. 2 Sam. 5, 23. 1 Chron. 14, 10. — Jes. 65, 1 übersetzt der Vatic. die dort aufeinanderfolgenden Verba בִּקֵּשׁ u. שׁאל durch ἐπερωτᾶν u. ζητεῖν: ἐμφανὴς ἐγενήθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, Cod. A in der dem hebr. Texte entsprechenden umgekehrten Folge. Ἐπερωτᾶν u. ζητεῖν τὸν θεόν sind ebenso synonym, wie שׁאל u. דרשׁ resp. בִּקֵּשׁ, vgl. Prov. 17, 29: ἐπερωτ. σοφίαν. Die Bedeutung bitten, fordern hat das Wort nur Ps. 137, 3: ἐπηρώτησαν ἡμᾶς λόγους ᾠδῶν, eigentlich auffordern durch eine (höhnische) Frage, wie ἐπερωτᾶν überall, wo es von der Befragung Gottes steht, eine Aufforderung zur Entscheidung ist, vgl. Dem. 22, 9: τούς γε μὴ αἰτοῦντας μηδὲ λαβεῖν ἀξιοῦντας τὴν ἀρχὴν

οὐδ' ἐπερωτᾶν προσῆκεν. Aesch. 1, 22. Vgl. *ἐπερώτημα* Thuc. 3, 68 von einer zur richterlichen Entscheidung gestellten Frage. Dio Cass. 57, 15: *πολλὰς μὲν δίκας ... ἀκούων, πολλὰς δὲ καὶ αὐτὸς ἐπερωτῶν,* vielleicht von der Führung von Prozessen. In den Apokr. nur in der Bedeutung fragen Sir. 35, 7. 2 Mcc. 3, 37; 7, 7; 14, 5; 15, 3. Judith 6, 16; 10, 12. 1 Esr. 6, 11.

Im N. T. a) befragen, anfragen, *τινά,* Mtth. 12, 10; 17, 10; 22, 23. 41. 46; 27, 11. Marc. 5, 9; 7, 5. 17; 8, 5. 23. 27; 9, 11. 16. 21. 28. 32. 33; 10, 17; 12, 18. 28. 34; 13, 3; 14, 60. 61; 15, 2. 44. Luc. 2, 46; 3, 10; 6, 9; 8, 9. 30; 9, 18. 45; 18, 18. 40; 20, 21. 27; 21, 7. 64; 23, 3. 9. Joh. 18, 7. 21. Act. 1, 6; 5, 27. 1 Cor. 14, 35; *τινά τι* Marc. 11, 29. Luc. 20, 40. *περί τινος* Marc. 7, 17 (Lchm. Tdf. *τί*). Luc. 9, 45; mit folg. *εἰ* Marc. 8, 23; 15, 44. Luc. 6, 9; 23, 6. *τί ἐλάλησα* Joh. 18, 21, vgl. Luc. 8, 9: *τίς εἴη.* Act. 23, 34: *ἐκ ποίας κτλ.* Sonst wird die Frage gewöhnlich durch *λέγων* angeschlossen. — Röm. 10, 20: *τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσι* aus Jes. 65, 1 nach Cod. B. Der Ausdruck ist dort durchaus gedacht, wie überall im A. T., wo *ἐπερ.* von der Befragung Gottes bzw. Erfragung seines Willens und Rates oder des bevorstehenden Geschickes steht; synonym jedoch *ζητεῖν, ἐκζητεῖν* ist es s. v. a. nach ihm fragen, um seinen Willen sich kümmern. b) in der Bedeutung bitten, fordern wie Ps. 137, 2 soll es stehen Mtth. 16, 1: *ἐπηρώτων αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτοῖς.* Es dürfte jedoch ebenso angemessen sein, an das *ἐπερωτᾶν προφήτην* u. s. w. der LXX zu denken.

'Επερώτημα, τος, τό, die gestellte Anfrage; Thuc. 3, 53, 2: *τὸ ἐπερώτημα βραχὺ ὄν, ᾧ τὰ μὲν ἀληθῆ ἀποκρίνασθαι κτλ.,* parallel *αὐτοὶ λόγον ᾐτησάμεθα.* Ibid. 68: *οἱ δὲ δικασταὶ νομίζοντες τὸ ἐπερώτημα σφίσιν ὀρθῶς ἕξειν, εἴ τι κτλ.* Hrdt. 6, 67: *ὁ δὲ ἀλγήσας τῷ ἐπειρωτήματι.* Außerdem erst wieder in sehr später Gräc. im forensischen Sprachgebrauch, anschließend an *ἐπερωτᾶν* von der Erfragung einer richterlichen Entscheidung oder Bestimmung, vgl. handschriftlich Sir. 36, 3: *ἄνθρωπος συνετὸς ἐμπιστεύσει νόμῳ καὶ ὁ νόμος αὐτῷ πιστὸς ὡς ἐπερώτημα* (statt *ἐρώτημα*) *δήλων* (andere Lesart *δικαίων*) von der Befragung durch Urim u. Thummim; so im Cod. Justin. 8, 10, 12, 3: *ἴσα ποιεῖσθαι τὰ ἐπερωτήματα,* aequales facere stipulationes, vgl. *ἐπερωτᾶσθαι,* gefragt werden, als term. techn. bei Vertragsschließungen, von der die Abschließung des Vertrags beginnenden Frage spondesne? Theophil. Tit. institutt. de verborum obligationibus 3, 253. 255. 257. 288. 289. 292. Endlich in dem Ausdruck *κατὰ τὸ ἐπερώτημα τῆς σεμνοτάτης βουλῆς,* in Inschriften aus der Zeit der Antonine, vielleicht „gemäß dem Antrage resp. Beschlusse des Senates" zu erklären; dagegen v. Zezschwitz: „nach geschehener Anfrage beim Senat, d. i. mit obrigkeitlicher Bewilligung", schwerlich richtig, da es offenbar dem latein. ex senatus consulto entspricht. Diesem letzteren Gebrauch entspricht wiederum die gleichzeitige Übersetzung des Theodotion Dan. 4, 14: *διὰ συγκρίματος εἴρ* (עירים) *ὁ λόγος καὶ ῥῆμα ἁγίων τὸ ἐπερώτημα,* welche zwar offenbar durch das שְׁאֵלְתָא des Grundtextes veranlaßt ist, ohne demselben zu entsprechen, aber darum schwerlich als sinnlos zu bezeichnen ist.

Von hier aus ist 1 Petr. 3, 21 schwerlich zu erklären: *ὃ* (sc. *ὕδωρ*) *καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν δι' ἀναστάσεως Ἰυ Χυ.* „Festsetzung eines guten Gewissens" kann es schon wegen des mit *ἐπερώτ.* zu verbindenden *εἰς θεόν* nicht heißen (wogegen Act. 24, 16 nicht entscheidet), und überdies würde in diesem Zusammenhange die Taufe kaum als ein jemand angehender Beschluß bezeichnet werden können. Als die behufs eines Vertrages, einer Bundschließung an Gott gerichtete Frage eines guten Gewissens kann sie

ebenso wenig bezeichnet werden, da es sich nicht um das handelt, was der Täufling thut, sondern was die Taufe dem Getauften ist, und überdies das gute Gewissen erst durch die Taufe werden kann; der Getaufte hat ein gutes Gewissen, der zu Taufende begehrt es. Weil der Täufling es erst begehrt, so glaubt Kähler (Das Gewissen, S. 337), *ἐπερ. σ. α.* mit Hofmann als die (in befragender Weise) ausgesprochene Bitte um ein gutes Gewissen erklären zu müssen. Indes dies entspricht wieder dem Zusammenhange nicht, in welchem es sich um die Wirkung der Taufe an dem Täufling, nicht um das, was er dabei gethan, handelt, und das *δι' ἀναστάσεως Ιυ Χυ,* welches auf das *σώζει* zurückweist, kommt dabei zu kurz. Bezeichnet *ἐπερωτᾶν* nicht bloß fragen, sondern eine Forderung an jemanden stellen, wie Ps. 137, 3, so dürfte *ἐπερώτημα* — und dies läge dann auf der Linie, auf der sich der spätere forensische Gebrauch entwickelt hat — s. v. a. Anforderung sein, und die Taufe würde dann als die Anforderung bezeichnet sein, nicht um ein gutes Gewissen, noch weniger aber, welche ein gutes Gewissen stellt, indem es sie begehrt — sondern als die Anforderung, der Anspruch, den ein gutes Gewissen an Gott hat, vgl. Oekum. z. d. St. (bei Joh. Gerhard, loci 9, p. 155: *ἀρραβῶνα, ἐνέχυρον καὶ ἀπόδειξιν*). Dies ist die Taufe thatsächlich, und nur eine Aussage, welche die von dem Gerichte Gottes errettende Bedeutung der Taufe für die Getauften zum Ausdruck bringt, hat in diesem Zusammenhange Platz. (Für *εἰς θεόν* ist übrigens nicht auf 2 Sam. 11, 7: *ἐπηρώτησε Δαβὶδ εἰς εἰρ.* zu verweisen, da *Δαβίδ* dort Accus. ist und *εἰς εἰρήνην* wie in *ἐρωτᾶν εἰς εἰρ.* zu erklären ist, s. *ἐρωτάω.* Eher ließe sich an Sir. 36, 3, sowie an die Übersetzung von נִקְרָה Num. 23, 15 — s. u. *ἐπερωτάω* — erinnern). Vgl. de Wette, Brückner, Huther, v. Hofmann z. d. St.; Besser in der Zeitschrift für Prot. u. Kirche 1856, 1, S. 293 ff.; v. Zezschwitz, Petri ap. de Christi ad inferos descensu sententia, p. 44. 45. Kähler, Das Gewissen 1, 331 ff.

Ἔσχατος, *η, ον,* vielleicht mit *ἔχω* zusammenhängend, nach Schenkl dagegen vielleicht von *ἔξατος* durch Umsetzung von *χσ* in *σχ,* vgl. das latein. extremus. — **a)** ursprünglich (bei Homer stets) im örtlichen Sinne: äußerst, entlegenst, Act. 1, 8; 13, 47; dann zeitlich: zuletzt, überhaupt das, womit etwas abgeschlossen ist, Act. 15, 1 u. ö. Mtth. 12, 45. Luc. 11, 26: *τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου,* vgl. 2 Petr. 2, 20. Hiob 8, 7. Klagel. 1, 9. Sir. 48, 24. — Besonders zu berücksichtigen sind die Ausdrücke *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* Hebr. 1, 1. *τῶν χρόνων* 1 Petr. 1, 20. *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* 2 Petr. 3, 3 (al. *ἐσχάτου*). *ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ* Jud. 18 (Lchm. Tdf. *ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόν.*). *καιρὸς ἔσχατος* 1 Petr. 1, 5. *αἱ ἔσχ. ἡμέραι* Act. 2, 17, und ohne Artikel 2 Tim. 3, 17. Jac. 5, 3. Sie entsprechen dem alttest. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, welches LXX = *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* Gen. 49, 1. Jer. 30, 24. Ez. 38, 16. Hos. 3, 5 (vgl. *ἐπ' ἐσχάτου ἐτῶν* Ez. 38, 8). Jos. 24, 27 Zusatz der LXX. *ἐν ταῖς ἐσχ. ἡμ.* Jer. 48, 47. Jes. 2, 2. *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμ.* Jer. 23, 20; 49, 39. Num. 24, 14. *ἐπ' ἐσχάτῳ τῶν ἡμ.* Deut. 4, 30. *ἔσχατον τῶν ἡμ.* Deut. 31, 29 wiedergeben. Vgl. Jes. 41, 23: *ἀναγγείλατε τὰ ἐπερχόμενα ἐπ' ἐσχάτου* = לְאָחוֹר. Sir. 48, 24: *πνεύματι μεγάλῳ εἶδε (Ἡσαΐας) τὰ ἔσχατα καὶ παρεκάλεσε τοὺς πενθοῦντας ἐν Σιών. ἕως τοῦ αἰῶνος ὑπέδειξε τὰ ἐσόμενα.* (Außer hier findet sich in den Apokr. kein Anklang an diese Ausdrucksweise.) Es wird damit die Zeit bezeichnet, in welcher die Ausführung des Heilsratschlusses Gottes sich abschließt, die Zeit der schließlichen Endentscheidung. Näheres s. unter *αἰών.* (Das substantivierte *ἔσχατον* entspricht dem alttest. Ausdruck besser als der Gebrauch des Adj.) Dieser abschließliche Charakter der Endzeit drängt zur *ἐσχάτη ἡμέρα* Joh. 6, 39. 40. 44. 54; 11, 24;

12, 48. — Die ἔσχ. ἡμέραι, welche Act. 2, 17 den genannten Zeitpunkt und Zeitraum bezeichnen, werden 2 Tim. 3, 1. Jac. 5, 3 vgl. V. 7 auf die Zeit vor der Parusie bezogen, und rücksichtlich der dieser Zeit eigenen drängenden Kürze bezeichnet Johannes 1 Joh. 2, 18 sie als ἐσχάτη ὥρα. — Die Selbstbezeichnung des erhöhten Heilandes ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος Apok. 1, 17; 2, 8, ohne Artikel 22, 13, entspricht der Selbstbezeichnung Gottes als רִאשׁוֹן, אַחֲרוֹן Jes. 41, 4; 44, 6: μετὰ ταῦτα. 48, 12: εἰς τὸν αἰῶνα, rücksichtlich seiner schöpferischen Allmacht, sofern von ihr allein die Beschaffung des Heiles zu erwarten ist. **b)** übertragen: vom Range, gewöhnlich im schlimmen Sinne Luc. 14, 9. Von Personen: der Niedrigste, Marc. 9, 35: εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος. Joh. 8, 9. 1 Cor. 4, 9. Zuweilen mit sittlichem Nebenbegriff wie bei Aristot. Pol. 3, 4: ἔσχατος δῆμος. Dies ist jedenfalls zu berücksichtigen Mtth. 19, 30; 20, 16. Marc. 10, 31. Luc. 13, 30, nur daß für den Satz πολλοὶ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι an den ganzen Umfang der Begriffe πρῶτος u. ἔσχατος zu denken ist.

Εὔχομαι, εὔξομαι, ηὐξάμην, ηὖγμαι (Num. 16, 18. 20). Nach Buttmann 84, 5 soll es stets im N. T. das Augment ηὐ haben; jedoch lesen Tdf. Tr. mit Lchm. Act. 27, 29 εὐχόμην, dagegen Röm. 9, 3 ηὐχόμην. Das Wort wird von Passow, Benfey (Curtius, S. 702), Schenkl als verwandt mit αὐχέω angesehen, Grundbedeutung laut rufen. Im Sprachgebrauch bezeichnet es beten, wünschen, geloben, sich rühmen, vorherrschend in den ersten Bedeutungen, so daß für den Sprachgebrauch die Bedeutung sich rühmen als von den feierlichen Reden bei Gebeten u. s. w. abgeleitet bzw. abgeschwächt erscheint. In der bibl. Gräc. nur in den Bedeutungen beten, wünschen und geloben; bei den LXX ist es das ständige Wort für נדר, geloben, und für das seltene עתר, bitten, dagegen selten für פלל Hithp. (προσεύχ.), welches das gewöhnliche Wort für beten ist. (Außerdem noch vereinzelt פלא Hiph. Lev. 27, 2. חנן Ithpa. Dan. 6, 11, נזר, נדה Pi. u. s. w.) Dies wiederholt sich in den Apokr. und im N. T. insofern, als auch dort προσεύχεσθαι das gewöhnliche, εὐχ. das seltenere Wort für beten ist, im N. T. noch weit seltener als in den Apokr., nämlich nur Jac. 5, 16 u. 2 Cor. 13, 7; während aber in den Apokr. εὐχ. sich noch in der Bedeutung geloben findet 1 Esr. 4, 43—46; 5, 53; 8, 50. 2 Mcc. 3, 35, wird es in dieser Bedeutung im N. T. gar nicht gebraucht. Es steht **a)** in der Bedeutung wünschen, 3 Joh. 2: εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν. Act. 27, 29: εὔχοντο ἡμέραν γενέσθαι. Röm. 9, 3: ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι, mit dem Accus. 2 Cor. 13, 9: τοῦτο καὶ εὐχόμεθα. Daß der Wunsch zu Gott sich richtet, wird besonders hervorgehoben Act. 26, 29: εὐξάμην ἂν τῷ θεῷ ... τοὺς ἀκούοντας γενέσθαι τοιούτους, eine Konstruktion, welche sich bei der Bedeutung bitten in der Prof.-Gräc. hie und da, bei den LXX nur dort findet, wo es = נדר, z. B. Deut. 3, 24, in der Regel dann aber εὔχεσθαι εὐχὴν τῷ κυρίῳ. **b)** bitten, beten, 2 Cor. 13, 7: εὐχόμεθα πρὸς τὸν θεὸν μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν οὐδέν; so gewöhnlich bei den LXX = פלל Hithp. und עתר Num. 11, 2; 21, 8. Hiob 22, 27 u. a. Ohne solchen Zusatz wie Jac. 5, 16: εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλους, ὅπως ἰάθητε, selten bei den LXX, Deut. 9, 20. 1 Sam. 2, 1. Hiob 42, 8. 10; die Person, für welche man betet, bei den LXX durch περί angeschlossen Hiob 42, 8. 10. Ex. 8, 8. 9. Deut. 9, 20, was auch der Prof.-Gräc. nicht fremd ist.

Εὐχή, ῆς, ἡ, Gebet, Gelübde, Wunsch; bei den LXX noch seltener als εὔχεσθαι, für תְּפִלָּה Hiob 16, 17. Prov. 15, 9. 32, dagegen das gewöhnliche Wort für

נֵדֶר, נָדַר, sowie für נֵזֶר, welches jedoch auch hie und da anders z. B. *ἁγίασμα, ἀφόρισμα, ἁγνισμός* wiedergegeben wird. In den Apokr. nur einmal = Gebet 2 Mcc. 15, 26; sonst = Gelübde. Im N. T. **a)** Gelübde Act. 18, 18; 21, 23. **b)** Gebet Jac. 5, 15.

Προσεύχομαι, beten, geloben, in der Prof.-Gräc. weit seltener als das Simplex, aber nur im religiösen Sinne gebraucht, und dies dürfte der Grund sein, daß es in der bibl. Gräc. das vorherrschende Wort geworden ist für beten, welches im N. T. das Simplex fast ganz verdrängt hat. Während in der Prof.-Gräc. die Bedeutung beten nur die vorherrschende, geloben die seltenere ist, findet es sich in der bibl. Gräc. außer 1 Sam. 14, 45 nur in der Bedeutung beten, entsprechend dem hebr. הִתְפַּלֵּל, einmal = עתר Hiph. Ex. 10, 17, = כפל Hithpa. 2 Esr. 10, 1; = פדה 1 Sam. 14, 45; = צְלָא 2 Esr. 6, 10. צַלֵּא Dan. 6, 10. Die in der Prof.-Gräc. fast konstante Verbindung mit dem Dativ findet sich bei den LXX nur Jes. 44, 17; 45, 14, in den Apokr. gar nicht, im N. T. nur Mtth. 6, 6. 1 Cor. 11, 13. Dagegen ist die in der Prof.-Gräc. seltenere Verbindung *πρός τινα* bei den LXX die Regel neben *ἐνώπιον κυρίου, τοῦ θεοῦ* 1 Sam. 1, 12; 12, 23. 1 Kön. 8, 28. Neh. 1, 4. 6. *ἐναντίον* 2 Chron. 6, 19. *κατὰ πρόσωπον κ.* 1 Chron. 17, 25. *ἔν σοι* Jes. 45, 14. *ἐν ὀνόματι κυρίου* 1 Kön. 8, 44, was alles sich im N. T. gar nicht findet, indem dort das absolute *προσεύχεσθαι* = zu Gott beten die Regel ist, in der Prof.-Gräc. nur selten, bei den LXX entsprechend dem hebr. Texte nur 1 Sam. 1, 27. 1 Kön. 8, 28. 30. 33. 35. 42. 44. 55. 2 Kön. 6, 17. 2 Chron. 6, 38; 7, 1. 14; 30, 18; 32, 20. 2 Esr. 10, 1. Ps. 72, 15. Jes. 16, 12. Jer. 7, 15; 11, 14; 14, 12. Dan. 9, 20. 2 Esr. 6, 10. Dan. 6, 10. Ps. 109, 4; 42, 1. In den Apokr. ist ebenfalls das absolute *πρ.* die Regel, *πρὸς τὸν θεόν* nur Judith 11, 17. Bar. 1, 13. 2 Mcc. 2, 10; 6, 1. Es dürfte wohl nicht irrig sein, dieses neutest. absolute *προσεύχεσθαι* im Verhältnis zur alttest. Ausdrucksweise mit der nachexilischen Befestigung des religiösen Bewußtseins in Zusammenhang zu bringen. Die Person, für welche gebetet wird, bei den LXX angeschlossen durch *περί τινος* Gen. 20, 7. 1 Sam. 2, 27; 7, 5; 12, 23. 2 Chron. 30, 18. Ps. 72, 15. Jes. 37, 21. Jer. 7, 15; 11, 14; 29, 7; 42, 20, vgl. 1 Esr. 6, 30. 2 Mcc. 1, 6. 10; 15, 14. *ὑπέρ τινος* 1 Sam. 1, 27; 12, 19. Jer. 42, 4. 2 Mcc. 12, 44. *ἐπί τινος* Jer. 14, 11. Im N. T. *περί τινος* Act. 8, 15. Col. 1, 3; 4, 3. 1 Thess. 5, 25. 2 Thess. 1, 11; 3, 1. Hebr. 13, 18. *ὑπέρ τινος* Mtth. 5, 44. Luc. 6, 28. Col. 1, 9. *ἐπί τινα*, über jemanden Jac. 5, 14, vgl. Mtth. 19, 13: *ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται.* Act. 6, 6. — Luc. 18, 11: *πρὸς ἑαυτόν* in Bezug auf sich selbst. Der Inhalt resp. Gegenstand des Gebetes (Zweck) durch *ἵνα* angeschlossen Mtth. 24, 20; 26, 41. Marc. 13, 18; 14, 35. 38. Luc. 22, 46. 1 Cor. 14, 13. Phil. 1, 9. Col. 1, 9. 2 Thess. 1, 11. *ὅπως* Jac. 5, 16. Act. 8, 15; oder durch den Infin. Luc. 22, 40, vgl. Jac. 5, 17 Infin. mit *τοῦ*. Der Accus. nur Luc. 18, 11: *ταῦτα*. Röm. 8, 26: *τί προσευξώμεθα*, vgl. *μακρά* Mtth. 23, 14 (nicht bei Tdf.). Marc. 12, 40. Luc. 20, 47. Bei den LXX eigentümlich *εἴς τι* Jer. 14, 11. 2 Esr. 6, 10. — Nähere formelle Bestimmungen s. 1 Cor. 14, 14: *γλώσσῃ*. 15: *τῷ πνεύμ.* Eph. 6, 18: *ἐν πν.* Jud. 20. *Προσεύχεσθαι* umfaßt alles, was unter den Begriff des Gebetes fällt, *εὐχαριστεῖν, αἰτεῖν, δέεσθαι*; nur für die Anbetung ist wie im A. T. ein eigentümliches Wort in ständigem Gebrauch, nämlich *προσκυνεῖν*. In den Psalmen ist *πρ.* sehr selten, nur Ps. 5, 3; 32, 6; 72, 15, indem die konkreteren Ausdrücke des Bittens, Klagens, Lobens, Dankens vorherrschen; häufiger ist das Substantiv. — Es erscheint *προσεύχ.* verbunden mit *δεῖσθαι* 1 Kön. 8, 33. *αἰτεῖσθαι* Marc. 11, 24.

Col. 1, 9, vgl. Eph. 6, 18; mit *ὑμνεῖν* Act. 16, 25. *εὐχαριστεῖν* Col. 1, 3, vgl. 4, 2. 1 Theſſ. 5, 17. — Außerdem findet ſich das Wort noch Mtth. 6, 5. 6. 7; 14, 23; 26, 36. 39. 42. 44. Marc. 1, 35; 6, 46; 11, 25; 13, 33; 14, 32. 39. Luc. 1, 10; 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18. 29; 11, 1. 2; 18, 1. 10; 22, 41. 44. Act. 1, 24; 9, 11. 40; 10, 9. 30; 11, 5; 12, 12; 13, 3; 14, 23; 20, 36; 21, 5; 22, 17; 28, 8. 1 Cor. 11, 4. 5. 1 Tim. 2, 8. Jac. 5, 13. 18.

Προσευχή, ῆς, ἡ, Gebet, ſcheint in der Prof.-Gräc. gar nicht vorzukommen (denn Plut. Timol. 25 iſt *πρὸς εὐχάς* zu leſen) und ſomit ein Wort helleniſtiſcher Bildung zu ſein, anſchließend an die mit dem Gebrauch von *προσεύχεσθαι* vorgegangene Wandlung und zugleich ein charakteriſtiſches Zeichen des Unterſchiedes Israels von der Völkerwelt. In der Bedeutung Gebetsſtätte, Bethaus kommt nach Schürer ([3] 2, 444) das Wort „auch im heidniſchen Kultus als Bezeichnung einer Gebetsſtätte vor. S. Corp. Inscr. Graec. nr. 2079 = Latyschev, Inscript. antiqu. I, nr. 98 (Inſchrift von Olbia am Pontus Euxinus). Epiphan. haer. 80, 1 von den heidniſchen Maſſalianern. Doch iſt in dieſen Fällen jüdiſcher Einfluß möglich“, und dieſer Einfluß iſt auch in der von Deißmann, Neue Bibelſtud., S. 49 mitgeteilten unterägyptiſchen Inſchrift anzunehmen, welcher ſich in derſelben noch nach einer anderen Seite hin geltend macht. Es iſt doch ſehr bedeutſam, daß das Wort im Sinne von Gebet in den litterariſchen Denkmalen ſich gar nicht, in Inſchriften nur im Sinne von Gebetsſtätte findet, und in dieſer wie es ſcheint doch ſtets unter jüdiſchem Einfluß. Es iſt bei den LXX das ſtändige Wort für תְּפִלָּה, welches nur höchſt ſelten durch *δέησις* u. *εὐχή* reſp. *εὔχομαι*, einmal durch *ὕμνος* wiedergegeben wird. Einmal entſpricht es נֶדֶר Num. 6, 5 (ſonſt = *εὐχή*, w. ſ.); einmal תְּחִנָּה 1 Kön. 8, 45, ſonſt *δέησις, ἔλεος*. **a)** Gebet; verbunden mit *δέησις* 2 Chron. 6, 19. 29. Dan. 9, 3. Bar. 2, 14. 1 Mcc. 7, 37. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1; 5, 5, vgl. Röm. 1, 10, ſ. unter *προσεύχομαι* u. *δέησις*. Vgl. *αἰτεῖν ἐν πρ.* Mtth. 21, 22. Verbunden mit *νηστεία* Mtth. 17, 21. Marc. 9, 29. *ποιεῖν πρ.* 1 Tim. 2, 1. *προσκαρτερεῖν τῇ, ταῖς πρ.* Act. 1, 14; 2, 42; 6, 4. Röm. 12, 12, vgl. Luc. 6, 12. Act. 12, 5. Bei den LXX *προσευχὴν προσεύχεσθαι* 2 Sam. 7, 27. 1 Kön. 8, 30. Im N. T. *προσευχῇ πρ.* Jac. 5, 17. Mit dem Obj.-Genet. *πρ. θεοῦ*, zu Gott Luc. 6, 12. *πρὸς τὸν θεόν* Act. 12, 5 iſt nicht mit *πρ.*, ſondern mit *γινομένη* zu verbinden, Röm. 15, 30 aber gehört es zu *πρ.* wie Pſ. 69, 14. — Sonſt noch Mtth. 21, 13: *οἶκος προσευχῆς*, wie Marc. 11, 17. Luc. 19, 46 aus Jeſ. 56, 7. — Luc. 22, 45. Act. 3, 1; 10, 4. 31. 1 Cor. 7, 5. Eph. 1, 16. Col. 4, 12. 1 Theſſ. 1, 2. Philem. 4. 22. 1 Petr. 3, 7; 4, 7. Apok. 5, 8; 8, 3. 4. — **b)** Betort, 3 Mcc. 7, 10 vom Bethauſe; Act. 16, 13. 16 ein freier Platz *(οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι)*; cf. Phil. in Flacc. 2, 523, 22; 524, 16; 535, 4. Leg. ad Caj. 2, 565, 2; 568, 9; 596, 26; 600, 22. Jos. Ant. 14, 10, 23. Vit. c. 54. Juvenal Sat. 3, 296.

Ἐχθρός, *ά, όν*, verfeindet, feindlich, **a)** bei Hom. nur paſſiviſch = verhaßt, mit dem Dat.; ſo auch noch bei Heſ., Ariſtoph., Xen., Plat., Dem., *θεοῖς ἐχθρός* den Göttern verhaßt, von dem Gottloſen Theogn. 601. Xen. Cyrop. 5, 4, 50. — So nirgend in der bibl. Gräc., auch nicht Röm. 11, 28, ſ. u. **b)** bei Pind. und den Tragikern, ſowie in der Proſa von Hrdt. u. Thuc. an aktiv = feindſelig geſinnt, mit dem Dat. wie mit dem Genet., ſubſt. *ὁ ἐχθρός*, der Feind. Bei den LXX das ſtändige Wort für אֹיֵב (nur vereinzelt = *ὑπεναντίος, ἀντικείμενος*, Ez. 39, 27 = *ἔθνος*, und ebenſo.

nach dem Alex. Deut. 32, 42), צָר, שׂנֵא Part. Ka. u. Pi., und vereinzelte andere Bezeichnungen; stets mit dem Genet., und so auch im N. T., wo das Adj. nur Mtth. 13, 28: *ἐ. ἄνθρ.*, sonst stets das Subst., mit Genet. Mtth. 5, 43. 44; 10, 36; 13, 25; 22, 44. Marc. 12, 36. Luc. 1, 71. 74; 6, 27. 35; 19, 27. 43; 20, 43. Act. 2, 35. Röm. 12, 20. Gal. 4, 16. Hebr. 1, 13; 10, 13. Apok. 11, 5. 12. — Act. 13, 10: *ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης*. Phil. 3, 18: *τοῦ σταυροῦ τ. Χυ.* Jac. 4, 4: *φίλος τοῦ κόσμου ἐχθρὸς τ. θεοῦ*. Ohne nähere Bestimmung durch den Genet. Mtth. 13, 28. 39. Luc. 10, 19. 1 Cor. 15, 25. 26. Col. 1, 21. 2 Thess. 3, 15. — In biblisch-theologischer Hinsicht von Bedeutung sind die Stellen, in denen Menschen als Gottes Feinde bezeichnet werden; Jac. 4, 4: *ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα ἐστὶ τῷ θεῷ* (Tr. W. *τοῦ θεοῦ ἐστίν*). *ὃς ἐὰν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται.* Röm. 5, 10: *εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πόλλῳ μᾶλλον κτλ.* An beiden Stellen ist an die passive Bedeutung nicht zu denken, wie dies für Röm. 5, 10 durch 8, 7 unzweifelhaft gemacht wird: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται.* Aber auch Jac. 4, 4 nicht, denn das ist der Nerv der Aussage, daß wer der Welt Freund sein will, nicht sowohl Gottes Widerspruch gegen sich hat, sondern sich in Gegensatz setzt gegen Gott und darum von Gott nichts zu hoffen hat. Bestätigt wird dies durch die alttestamentliche Art, von Feinden Gottes zu reden, Ps. 37, 20: *οἱ δὲ ἐχθροὶ τοῦ κυρίου* (parallel *ἁμαρτωλοί*, gegenüber *δίκαιοι, ἄμωμοι*) ... *ὡσεὶ κάπνος ἐξέλιπον.* Ps. 81, 16; 83, 2; 89, 11. 52; 92, 10. Jes. 1, 24. Gerade dadurch nun erhält die Versöhnungsthat Gottes ihr Gewicht, welches Paulus Röm. 5, 10 betont, daß dieselbe denen zu gute geschehen ist, welche auf Grund ihres Verhaltens zu Gott nichts von ihm zu hoffen haben. Wir sind aber durch die Liebe Gottes (V. 7) in ein Verhältnis zu ihm gesetzt, in welchem er uns wider Erwarten nicht als seine Widersacher behandelt hat (vgl. mit V. 7; Mtth. 5, 44) und demgemäß nun auch nicht behandeln wird, und so erhellt, daß diese Liebesthat, die Versöhnung, auch an dieser Stelle nicht als eine Umstimmung der Feinde gedacht ist; Näheres s. u. *καταλλάσσειν*. Dieselbe Vorstellung nicht einer Änderung des Verhaltens, sondern des Verhältnisses, in welches Gott uns zu sich setzt, s. Col. 2, 21: *καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλωτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θαν. κτλ.* Die *ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου* sind solche, die wegen ihres Verhaltens kein Heil zu hoffen haben (vgl. Mtth. 22, 44. Marc. 12, 36. Luc. 20, 43. Act. 2, 35. 1 Cor. 15, 25. Hebr. 1, 13; 10, 13 — sämtlich aus Ps. 110, 1 —, sowie Luc. 19, 43), und die nun dennoch auf Grund der Feindesliebe Gottes in ein Verhältnis zu ihm gesetzt sind, in welchem er sie nicht als seine Widersacher behandelt. — Hält man sich dies gegenwärtig, so entfällt jeder Grund, Röm. 11, 28 *ἐχθροί* passivisch zu fassen; im Gegenteil, auch dort wird gerade durch diese Beobachtung der Sinn erst klar und die Aussage gewichtig: *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*, wo *ἐχθροί* = Widersacher Gottes, *ἀγ.* = Geliebte Gottes.

Ἔχω, halten, haben, „sowohl vom temporären Festhalten, als vom dauernden Besitz", Passow. Bei den LXX verhältnismäßig selten und stets nur vereinzelt für ein und das andere Wort, wie אחז, לקח, מצא, נשׂא u. a., *ἐχόμενος* oft = אֵצֶל, auch zuweilen = אַחֲרֵי.

Ἀνέχω, in der Prof.-Gräc. Imperf. u. Aor. Med. mit verdoppeltem Augment ἠνειχόμην u. ἠνεσχόμην (teilweise neben der einfachen Form, s. Kühner § 343 unter ἔχω); so in der bibl. Gräc. nur 3 Mcc. 1, 22: οὐκ ἠνείχοντο, im N. T. nur handschriftlich Act. 18, 14: ἠνεσχόμην statt ἀνεσχόμην, 2 Cor. 11, 1: ἠνείχεσθε neben ἀνείχεσθε (wo jetzt ἀνέχεσθε gelesen wird), und V. 4 ἠνείχεσθε statt ἀνείχεσθε. — Über die trans. und intrans. Bedeutung s. unter ἄγω.

1) Aktiv **a)** trans. hinauf-, emporhalten, z. B. κεφαλήν, χεῖρας, δόρυ. Dann = aufhalten, zurückhalten, Am. 4, 7: ἐγὼ ἀνέσχον ἐξ ὑμῶν τὸν ὑετόν = מנע. Sir. 48, 3 von Elias: ἐν λόγῳ κυρίου ἀνέσχεν οὐρανόν. **b)** intrans. auf-, emporragen; sich aufhalten, sich zurückhalten, aufhören. 1 Kön. 12, 24 nach B: ἀνέσχον τοῦ πορευθῆναι statt κατέπαυσαν. Hagg. 1, 10: ἀνέξει ὁ οὐρανὸς ἀπὸ δρόσου.

2) Medium sich aufrecht halten, z. B. sich wach erhalten; Stand halten, aushalten, zunächst **a)** ohne Objekt Hiob 6, 11: ἀνέχεταί μου ἡ ψυχή = הֶאֱרִיךְ Hiph. Jes. 42, 14: σιωπήσομαι καὶ ἀνέξομαι = אפק Hithpa. 1 Cor. 4, 12: διωκόμενοι ἀνεχόμεθα, vgl. 2 Cor. 11, 20. Jes. 64, 12: ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἀνέσχου κύριε καὶ ἐσιώπησας. **b)** mit folgendem Obj.-Genet. (vgl. 1, b) τινός, jemanden oder etwas Schweres aushalten, ertragen, sich gefallen lassen, vgl. Winer § 30, 8, Gen. 45, 1: οὐκ ἠδύνατο Ἰωσὴφ ἀνέχεσθαι πάντων τῶν παρεστηκότων αὐτῷ = אפק Hithp. 2 Mcc. 9, 12: μηδὲ τῆς δσμῆς αὐτοῦ δυνάμενος ἀνέχεσθαι. Hiob 6, 26 nach A. 3 Mcc. 1, 22. So namentlich oft bei Hrdn., im N. T. Mtth. 17, 17: ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; Marc. 9, 19. Luc. 9, 41, Act. 18, 14. 2 Cor. 11, 1. 4. 19 vgl. V. 20: ἀνέχεσθε εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ. 2 Tim. 4, 3: τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, vgl. das folgende ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας κτλ. Hebr. 13, 22: ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως, vgl. das folgende καὶ γάρ. Nahe liegt der Übergang von der Bedeutung des Ertragens zu der des geduldigen und darum freundlichen, hilfreichen Tragens Jes. 46, 4: ἀνέχομαι ὑμῶν = סבל. 63, 15: ἀνέσχου ἡμῶν = אפק Hithp. Vgl. 2 Cor. 11, 19: ἡδέως ἀνέχεσθε τῶν ἀφρόνων φρόνιμοι ὄντες. — Eph. 4, 2: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ. Col. 3, 13: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς. **c)** Von hier aus ergiebt sich leicht die Verbindung mit dem Accus. τί, τινά, Hom., Hrdt., Plat., Xen. u. Spätere. Hiob 6, 26 Vatic. Jes. 1, 13: ἡμέραν μεγάλην οὐκ ἀνέχομαι. So im N. T. 2 Thess. 1, 4: ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως ἐν ... ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε (Attraktion), sowie 2 Cor. 11, 1: ὄφελον ἀνείχεσθέ μου μικρόν τι ἀφροσύνης. **d)** Die in der Prof.-Gräc. gebräuchliche Konstruktion mit dem Subj. im Nomin., sowie dem Obj. Partic. im Genet. oder Accus. findet sich nur bei Josephus 4 Mcc. 13, 26: ἀνέσχοντο διὰ τὴν εὐσέβειαν τοὺς ἀδελφοὺς οἱ ὑπολειπόμενοι τοὺς καταικιζομένους ὁρῶντες μεχρὶ θανάτου βασανιζομένους, sie ertrugen es, geduldig zu sehen, wie u. s. w.

Ἀνεκτός, όν, zu ertragen, erträglich, oft bei Hom., Tragg., Plat., Isokr.; in der bibl. Gräc. nur der der besseren Gräc. ganz fremde Kompar. Mtth. 10, 15: ἀνεκτότερον ἔσται τῇ γῇ Σοδόμων — ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ κτλ. 11, 22. 24. Luc. 10, 12. 14 (Marc. 6, 11 Rec.), Delitzsch = יֵקַל.

Ἀνοχή, ἡ, an das intrans. ἀνέχειν, ἀνέχεσθαι anschließend: **a)** vom Aufgehen der Sonne, gegenüber δύσις Hesych., Poll. **b)** das Aufhören, die Muße, Ruhe, Hrdn. 3, 6, 21: μηδεμίαν ἀνοχὴν ἀναπαύλης διδούς. 1 Mcc. 12, 25: οὐ γὰρ ἔδωκεν αὐτοῖς ἀνοχὴν τοῦ ἐμβατεῦσαι εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ. Jos. b. j. 1, 8, 6: ἀνοχὴν τοῦ πολέμου διδόντος, cessante aliquantisper bello. Ant. 6, 5, 1: ἀνοχὴν ἡμερῶν ἑπτὰ

λαβεῖν ἠξίωσαν, sie verlangten eine Frist von sieben Tagen. In der Prof.-Gräc. gewöhnlich vom Waffenstillstand und meist im Plur. bei Xen., Polyb., Plut. u. a., jedoch auch auf anderes bezogen, z. B. Dio Cass. 55, 26: *δικῶν ἀνοχαί* = justitium. **c)** bei Paulus Röm. 2, 4 u. 3, 26 = tragende bzw. ertragende Geduld, syn. *μακροθυμία*, entsprechend *ἀνέχεσθαί τινος* Jes. 46, 4; 63, 15. Eph. 4, 2. Col. 3, 13, s. u. *ἀνέχω* 2, b. Der Prof.-Gräc. ist dieser Gebrauch fremd. Röm. 2, 4: *ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς;* Von *μακροθυμία* wird es sich so unterscheiden, daß letzteres den Aufschub des Gerichtes, *ἀνοχή* das barmherzige Ertragen des Sünders bzw. der Sünde bezeichnet, die Voraussetzung der *μακροθυμία*. Röm. 3, 26: *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* im Gegensatz zu der durch das Gesetz gewirkten Heilsversagung.

Ἀντέχω, entgegenhalten, ausdauern; LXX u. N. T. nur Medium *ἀντέχομαι*, mit Accus. sich etwas (zum Schutze) vorhalten, mit folgendem Genet. sich woran halten, sich einer Sache befleißigen, z. B. *τῆς ἀληθείας* Plat. Phileb. 58, E. Xen. Cyrop. 2, 2, 27: *τῆς ἀρετῆς*. Auch von der Verehrung einer Gottheit, Pind. Nem. 1, 33: *Ἡρακλέος*. Oft bei Polyb., Diod. *φιλίας, εὐνοίας, τέχνης, τῶν κατὰ Σαρδόνα πραγμάτων* u. a. Der biblische Gebrauch bietet einige Besonderheiten dar. **1)** zunächst findet es sich mit folg. Genet. = sich woran halten, Prov. 3, 18: *ξύλον ζωῆς ἐστι πᾶσιν τοῖς ἀντεχομένοις αὐτήν* = חזק Hi.; ebenso Jes. 56, 2: *ὁ ἀντεχόμενος αὐτῶν* (nämlich *φυλάσσεσθαι κρίσιν καὶ ποιεῖν δικαιοσύνην*). V. 4. 6: *τῆς διαθήκης μου* ebenso. Jer. 51 (44), 10: *οὐκ ἀντείχοντο τῶν προσταγμάτων μου* = הָלַךְ. 2, 8: *οἱ ἀντεχόμενοι νόμου*, die mit dem Gesetz umgehen, תֹּפְשֵׂי הַתּוֹרָה. Im religiösen Sinne Jer. 8, 2: *ὧν ἀντείχοντο καὶ οἷς προσεκύνησαν*, = דָּרַשׁ, wie auch Zeph. 1, 6: *τοὺς μὴ ἀντεχομένους τοῦ κυρίου* von der Abgötterei. Dagegen Jes. 57, 13: *οἱ ἀντεχόμενοι μου κτήσονται γῆν* = הַחוֹסֶה בִי. Hieran schließt sich am besten Mtth. 6, 24: *ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει*, er wird einem anhangen, den anderen verachten, wie Luc. 16, 13. Dagegen hat Tit. 1, 9: *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου* nichts mit dem Gehorsam gegen das Gesetz (Jer. 51, 10; Jes. 56, 2) zu thun, denn *ὁ λόγος* ist nicht ein schon urkundlich vorhandenes, sondern immer neu zu erzeugendes Wort, daher = der sich des in Bezug auf die Lehre zuverlässigen Wortes befleißigt. Vgl. Deut. 32, 41: *ἀνθέξεται κρίματος ἡ χείρ μου* = אחז. Der Ausdruck 1 Thess. 5, 14: *ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν* „nehmet euch der Kranken an“ dürfte analog sein. Prov. 4, 6: *μὴ ἐγκαταλίπῃς αὐτὴν (sc. τὴν σοφίαν) καὶ ἀνθέξεταί σου*, sie wird dich bewahren, dir helfen, = שָׁמַר. Vgl. auch Hiob 33, 24: *ἀνθέξεται τοῦ μὴ πεσεῖν εἰς θάνατον* „er wird sich dessen annehmen, daß er nicht dem Tode verfalle“. 1 Mcc. 15, 34: *ἀντεχόμεθα τῆς κληρονομίας*. Der Prof.-Gräc. fremd ist aber die Verbindung mit dem Dativ Jes. 48, 2: *ἀντεχόμενοι τῷ ὀνόματι τῆς πόλεως τῆς ἁγίας* „die sich stützen auf den Namen der heiligen Stadt“, קרא Niph. = genannt werden, sich nennen. **2)** zu Neh. 4, 16: *ἥμισυ αὐτῶν ἀντείχοντο* „sie leisteten Widerstand“ vgl. Plat. rep. 9, 574 B: *ἀντεχομένων καὶ μαχομένων*. Dagegen ganz ungebräuchlich Dan. 10, 21 Theod.: *οὐκ ἔστιν εἷς ἀντεχόμενος μετ' ἐμοῦ* „der mir hilft“, LXX: *βοηθῶν*, = חזק Hithpa. Kohel. 7, 18: *ἀγαθὸν τὸ ἀντέχεσθαί σε ἐν τούτῳ* = fest bleiben, hebr. = אחז. In der Stelle Sir. 1, 22: *ἕως καιροῦ ἀνθέξεται μακρόθυμος καὶ ὕστερον αὐτοῦ ἀναδώσει εὐφροσύνην* ist trotz Fritzsches Einspruch, welcher nach einigen Handschr. *ἀνέξεται* für die einzige sprachlich zuläßige Lesart erklärt, doch wahrscheinlich zu erklären: „er wird aushalten“, entsprechend dem Gebrauch des Aktivums.

Σχῆμα, τος, τό, habitus, Haltung, Gestalt, „besonders die Haltung des Menschen, durch welche er seine Stimmung, sein Thun, seine Stellung im Leben, sein Wesen kund giebt“ (Passow, Wörterb.). Xen. rep. Ath. 2, 8: *οἱ μὲν Ἕλληνες ἰδίᾳ μᾶλλον καὶ φωνῇ καὶ διαίτῃ καὶ σχήματι χρῶνται, Ἀθηναῖοι δὲ κεκραμένῃ ἐξ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων.* Plat. Crat. 423, D: *ἔστι τοῖς πράγμασι φωνὴ καὶ σχῆμα ἑκάστῳ.* Das *σχῆμα* ist die Form, die etwas oder jemand annimmt oder sich giebt, und zwar die ihm eigene, ihm gehörige Form, die Ausprägung der individuellen Eigenart, syn. *μορφή*, von dem es sich zunächst unterscheidet wie das individuelle, besondere, von dem allgemeinen; z. B. *μορφὴ ἀνδρός* Jes. 44, 13 von dem Götzenbild, welches aussieht wie ein Mann, dagegen *σχῆμα γυναικῶν* Haltung, Gebärden, Betragen der Frauen Plat. Legg. 2, 669, C: *οὐ γὰρ ἂν ἐκεῖναί γε* (sc. *αἱ Μοῦσαι*) *ἐξαμάρτοιέν ποτε τοσοῦτον, ὥστε ῥήματα ἀνδρῶν ποιήσασαι τὸ σχῆμα γυναικῶν καὶ μέλος ἀποδοῦναι.* Plut. Pelop. 9, 7: *ῥυθμίζων σχήματι προσώπου καὶ τόνῳ φωνῆς ἀνομοιότατος.* Die *μορφή* ist die Gestalt, welche zu erkennen giebt, was etwas ist, ob Weib oder Mann u. s. w., *σχῆμα* die individuellen Züge, Stimme, Gebärden u. s. w., so daß z. B. Gal. 4, 19 statt *μέχρις οὗ μορφωθῇ Χς ἐν ὑμῖν* nicht *σχηματισθῇ* gesagt werden könnte. *Μ.* ist die Gestalt, die etwas hat, in der es existiert, *σχ.* die Gestalt, welche es sich giebt oder die ihm gegeben wird, *μ.* die Seinsweise, *σχ.* das der Seinsweise entsprechende Benehmen. Phil. 3, 10: *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτου αὐτοῦ* würde nicht *συσχηματιζόμενος* heißen können, denn dies würde den Gedanken an die Todesart ausdrücken. Die *μορφὴ δούλου* besagt, daß jemand sich im Knechtesstande befindet; er sieht aus, wie ein Knecht aussieht oder aussehen muß, sein Aussehn giebt zu erkennen, daß er Knecht ist; das *σχῆμα ὑπηρέτου* dagegen bezeichnet die Haltung, das Betragen wie ein Knecht. Daher *μορφή* u. *σχῆμα* nicht bloß koordiniert, sondern auch die genetivische Verbindung *μορφῆς σχῆμα.* Ersteres Plut. Conv. 8, 9: *κινήματα φόβου καὶ σχήματα τῆς λύπης καὶ ἡδονῆς μορφάς.* Letzteres Eur. Iph. I, 292: *παρῆν δ' ὁρᾶν οὐ ταῦτα μορφῆς σχήματ', ἀλλ' ἠλλάσσετο φθογγάς τε μόσχων κτλ.* Eur. Jon. 992. 93: *ποῖόν τι μορφῆς σχῆμ' ἔχουσαν ἀγρίας; θώρακ' ἐχίδνης περιβόλοις ὡπλισμένον.* Das *σχῆμα* ist der *τύπος μορφῆς* (Phil. s. unter *μετασχηματίζω*); es ist an der *μορφή*, so daß es ohne dieselbe wesenlos ist, bloßer Schemen, vgl. Aristot. de part. animal. 1, 1: *καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος* (Figur) *μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος.* Daher Eur. fragm. Aeol. 18, 3, D: *γέροντές ἐσμεν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ὄχλος καὶ σχῆμα.* Plat. Epinom. 989, D: *οὐ σχήμασι τεχνάζοντες, ἀλλὰ ἀληθείᾳ τιμῶντες ἀρετήν.* So erklärt sich auch der Gebrauch des Wortes von der geometrischen Figur, wogegen die Behauptung von Schmidt, Synonymik der griech. Sprache 4, 351 unrichtig ist, *σχ.* sei überhaupt die äußere Gestalt nach ihren mathematischen Verhältnissen. Plut. conv. 8, 2: *ἡ μορφὴ καὶ τὸ σχῆμα πέρας ἐστὶ τοῦ μεμορφωμένου καὶ ἐσχηματισμένου παντός, ὧν στερήσει καθ' αὑτὴν ἄμορφος ἦν καὶ ἀσχημάτιστος.* De animal. procr. 6: *κάλλους καὶ μορφῆς καὶ σχημάτων μετριότητος ἐνδεῶς εἶχεν.* Alcib. et Coriol. 2, 4: *οὔτε σχήματος οὔτε μορφῆς ἐλευθέρῳ πρεπούσης διαφθείρειν.* Aristot. Kateg. 8: *τέταρτον γένος ποιότητος σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή.* Plut. Plac. Phil. 1, 14: *σχῆμά ἐστιν ἐπιφάνεια καὶ περιγραφὴ καὶ πέρας σώματος.* Im Verhältnis zur *ὕλη* ist die *μορφὴ τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας* Aristot. Metaph. 7, 3. (Näheres über *μορφή* u. *σχῆμα* s. noch unter *μετασχηματίζω*.)

So wenig wie *μορφή* ist *σχῆμα* an sich Gestalt ohne Wesen, Schein im Unterschiede von der Wirklichkeit, sondern wie die *μορφή* ausprägt und zu erkennen giebt, was erscheint oder wahrgenommen wird, so ist das *σχῆμα* die dem betreffenden Subj.

gehörige, ihm eigene Form, *μ.* die Gestalt als die Seinsweise dessen, was sich zu erkennen giebt, *σχ.* wie es sich zu erkennen giebt. Daher die *μορφὴ θεοῦ, δούλου* Phil. 2, 6. 7 den Stand, dagegen *σχῆμα ὑπηρέτου, φιλοσόφου* u. s. w. die Haltung bezeichnen. Dio Cass. 60, 19: *ἐν τοῖς Κρονίοις οἱ δοῦλοι τὸ τῶν δεσποτῶν σχῆμα μεταλαμβάνοντες ἑορτάζουσι.* Selbst wo nur angenommene Form, angenommene Haltung in Rede steht, ist es immer die für das hier im Genet. stehende Subj. charakteristische Ausprägung, Haltung, wie in den obigen Verbindungen, vgl. auch Aristot. Eth. Nikom. 8, 12: *ἡ μὲν πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα.* Dio Cass. 63, 22: *οὐδ' αὐτὸ τὸ σχῆμα τῆς ἡγεμονίας σώζει.* Ob die Form nur Schein ist, ergiebt der Zusammenhang, — das Wesen des *σχῆμα* ist es so wenig, wie das der *μορφή*, nur Schein zu sein, vielmehr ist das Gegenteil der Fall; der Schein wird dadurch bewirkt, daß die einem anderen Subj. wesentliche Form oder Haltung angenommen wird — Plut. Dion. 16, 1: *σχήματι ξενίας φιλανθρώπου φρουρὰν μηχανησάμενος* —, was dann ermöglicht, daß *ἕκαστος ὃ βούλεται σχῆμα ὑποκρίνεται* Hrdn. 1, 10, 12. Das angenommene *σχ.* ist dann das einem anderen wesentliche und eigentümliche. Das *σχ. κωμῳδίας* Aristot. poet. 4, 12 ist „der Typus, das Charakteristische der Komödie". — Vgl. auch die Untersuchung über die Synonyma *μ.* u. *σχ.* bei Lightfoot, St. Pauls ep. to the Philipp. p. 127—133.

In der bibl. Gräc. ist *σχῆμα* sehr selten. LXX nur Jes. 3, 17: *ὁ κύριος ἀνακαλύψει τὸ σχῆμα αὐτῶν* = פֹּת, einem unsicheren Wort, wofür neuerdings פְּאָה konjiziert wird. Der Sinn ist durch den Zusammenhang gegeben, und dem entspricht die Übersetzung der LXX, indem *σχῆμα* nicht euphemistisch statt *αἰσχύνη* gesetzt ist (vgl. Lev. 18, 6 ff.) — während sonst *σχ.* u. *εὐσχημοσύνη* zusammengehört — sondern es bezeichnet im Anschluß an die besondere Haltung auch die Tracht, Kleidung, so daß z. B. *ἀποκαλύπτειν συγκάλυμμα* Deut. 27, 20 zu vergleichen ist. Dieses Verständnis der Übersetzung der LXX liegt um so näher, als der Zusammenhang von dem Schmuck handelt, mit dem sich die Töchter Zions zieren.

Im N. T. findet sich das Wort nur an zwei Stellen. 1 Cor. 7, 31: *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* begründet die Forderung *οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι* nicht einfach damit, daß die Welt vergeht, sondern daß die Gestalt des *κοσμ. οὐτ.* vergeht, d. h. wie derselbe sich giebt und darin sein Wesen bekundet, so daß ebenso Mtth. 5, 19. 20, wie namentlich 1 Joh. 2, 16. 17 zu vergleichen ist: *καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ.* Vgl. auch Röm. 11, 2: *μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ.* Dies, das Urteil über den Wert des Verhaltens, über die Selbstausprägung, welche der *κ. ο.* sich giebt, und nicht die Reflexion über das Verhältnis von Substanz und Form der Welt, bestimmt die Aussage. Die andere Stelle ist Phil. 2, 7: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, wo es besagt, daß der *ἐν ὁμ. ἀνθρ. γεν.* sich auch völlig als Mensch erwiesen habe in seiner Gesamthaltung und Bethätigung. Wie das *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* negativ zu *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, so verhält sich dieses *σχήματι εὑρ. ὡς ἄνθρ.* positiv zur *μορφὴ δούλου.* Der *μορφή* entspricht auch das *σχῆμα* (s. o.), und so dokumentiert sich die Wahrheit und Völligkeit der Selbstentäußerung dessen, der *ἐν μ. θυ* war. Zu *ὡς ἄνθρ.* cf. Plat. Conv. 203, D: *οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός.* Rep. 3, 389, a. Näheres s. unter *ἁρπαγμός, μορφή, κενόω.*

Συσχηματίζω, mit oder nach etwas gestalten; *σχηματίζω* gestalten, und zwar nicht im Sinne von „Form geben" in allgemeinem, sondern eine bestimmte Form, Haltung, Position u. s. w. geben, z. B. *τὸ πρόσωπον εἰς ἡδονήν, τὸν βραχίονα γυμνὸν οἷον*

ἐφ' ὕβρει, wie zu einer Gewaltthat; vgl. Passow; Diod. Sic. 5, 73: *ταῖς Χάρισι δοθῆναι τὴν τῆς ὄψεως κόσμησιν καὶ τὸ σχηματίζειν ἕκαστον μέρος τοῦ σώματος πρὸς τὸ βέλτιστον*. Davon das Kompositum = mit oder nach etwas gestalten, gleichgestalten, rücksichtlich der individuellen Züge (s. *σχῆμα*), *τὶ πρός τι* bei Aristot. u. Plut., sonst *τί τινι*, namentlich in der kirchl. Gräc. Medium sich gleich gestalten, nachahmen, sein Betragen in Übereinstimmung halten womit. Walz, Rhett. gr. VI, 35, 18: *ἡ δὲ ὑπόκρισίς ἐστιν ἵνα καὶ τῷ σχήματι καὶ τῷ βλέμματι καὶ τῇ φωνῇ ὡς ἂν τραγῳδὸς ἄριστος καλῶς τοῖς λεγομένοις συσχηματίζηται*. Im N. T. 1 Petr. 1, 14: *ὡς τέκνα ὑπακοῆς μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε*. Röm. 12, 2: *μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα κτλ.* Dies entspricht dem Verhältnis von *μορφή* u. *σχῆμα*, s. unter *σχῆμα* u. *μετασχηματίζειν*.

Μετασχηματίζω, die Haltung, das Auftreten ändern, Med. sich anders gebärden, von *μεταμορφοῦν* unterschieden, wie *σχῆμα* von *μορφή*, wie „anders machen" und „zu etwas anderem machen". Trench: if I were to change a Dutch garden into an Italian, this would be *μετασχηματισμός*: but if I were to transform a garden into something wholly different, say a garden into a city, this would be *μεταμόρφωσις*. In der Prof.-Gräc. selten, zweimal bei Plat., einige Male bei Plut., z. B. Conv. 5, qu. 6: *ἕκαστον ἐν ἀρχῇ μὲν ἐπὶ στόμα προνεύειν ἀποβλέποντα πρὸς τὴν τράπεζαν, ὕστερον δὲ μετασχηματίζειν ἐπὶ βάθους ἐκ πλάτους τὴν κατάκλισιν*. Id. Ages. 14, 2: *ἥδιστον δὲ θέαμα τοῖς κατοικοῦσι τὴν Ἀσίαν ἦσαν οἱ πάλαι βαρεῖς καὶ ἀφόρητοι καὶ διαρρέοντες ὑπὸ πλούτου καὶ τρυφῆς ὕπαρχοι καὶ στρατηγοὶ δεδιότες καὶ θεραπεύοντες ἄνθρωπον ἐν τρίβωνι περιιόντα λιτῷ, καὶ πρὸς ἓν ῥῆμα καὶ Λακωνικὸν ἁρμόζοντες ἑαυτοὺς καὶ μετασχηματίζοντες*. Plat. Legg. 10, 903, E. 906, C. Phil. de mund. incorrupt. 2, 503, 15. De mund. 2, 615, 39. Leg. ad Caj. 2, 557, 30: *ἑνὸς σώματος οὐσίαν μετασχηματίζων καὶ μεταχαράττων εἰς πολυτρόπους μορφάς, Αἰγυπτίου τρόπον Πρωτέως*. Überall erhellt, daß es die Veränderung des an der *μορφή* haftenden *σχῆμα* bezeichnet, so daß es sich zu *μεταμορφοῦν* verhält, wie das *σχῆμα* zur *μορφή*. Vgl. auch Symm. 1 Sam. 28, 8: *μετέσχημάτισεν ἑαυτὸν (al. μετεσχηματίσατο) καὶ περιεβάλετο* = וַיִּתְחַפֵּשׂ וַיִּלְבַּשׁ, LXX: *συνεκαλύψατο (al. ἠλλοιώθη) Σαοὺλ καὶ περιεβάλετο ἱμάτια ἕτερα*. Nicht bei den LXX. Im N. T. das Akt. Phil. 3, 21: *μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, vgl. 1 Cor. 15, 51: *πάντες ἀλλαγησόμεθα*. Das *σῶμα* bleibt, die *ταπείνωσις* wird abgethan. Das Pass. resp. Med. 2 Cor. 11, 13—15: *ψευδαπόστολοι ἐργάται δόλιοι μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χυ, καὶ οὐ θαῦμα· αὐτὸς γὰρ ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός. οὐ μέγα οὖν καὶ οἱ διάκονοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης*, also = sich anders darstellen, wogegen *μεταμορφοῦσθαι* hier nicht gesagt werden könnte, denn der Satan kann sich nicht in einen Engel des Lichtes verwandeln, zu einem solchen machen, wohl aber die Züge, die Haltung, Gebärden annehmen. — Eigentümlich ist 1 Cor. 4, 6: *ταῦτα μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλὼν δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται*. Schwerlich ist der Gedanke der: der Apostel habe die vorhergehende Erörterung auf sich und Apollo übertragen (Heinrici); sondern der Apostel habe die Sache, die er zu sagen habe, anders dargestellt, — nämlich nicht in der Wendung, die er eigentlich habe nehmen müssen, sondern in Bezug auf sich selbst, damit er nicht

strafweise rede (vgl. V. 21), sondern ein Beispiel gebe, wie man von sich selbst halten solle. Vgl. Hofmann z. d. St.

Κατέχω, halten, festhalten, sowohl in seiner Gewalt haben, unterhaben, beherrschen, als zurückhalten, daher z. B. je nach dem Zusammenhange s. v. a. beschützen, oder auch im schlimmen Sinne = fesseln. **a)** festhalten, behaupten, *τὸν λόγον* Luc. 8, 15. *τὰς παραδόσεις* 1 Cor. 8, 12. *τὸ καλὸν* 1 Theß. 5, 21. *τὴν παρρησίαν* u. a. Hebr. 3, 6. 14; 10, 23; inne haben 1 Cor. 15, 2. Luc. 14, 9. 2 Cor. 6, 10; besitzen 1 Cor. 7, 15. **b)** zurückhalten, Philem. 13; hemmen, hindern Luc. 4, 42. Röm. 1, 18, vgl. das Paſſ. festhalten, gefesselt werden, Joh. 5, 4. Röm. 7, 6. 2 Theſſ. 2, 6. 7: *καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ· τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται* (Gen. 24, 56). Es fragt sich, was der Apostel unter dem Hemmnis des Geheimnisses der Bosheit versteht. Er hat die Thessalonicher V. 5 an das erinnert, was er bei seiner Anwesenheit ihnen gesagt. Da nun die Beschreibung des Menschen der Sünde V. 3. 4 auf Dan. 12 zurückweist, so glaubt v. Hofmann, das Nähere über *τὸ κατέχον, ὁ κατέχων* ebenfalls im Buch Daniel suchen zu müssen, und findet nun darin mit Rücksicht auf Dan. 10 eine im Hintergrunde der Geschichte wirksame angelische Macht, „die ebenso gut maskulinisch — denn es ist ein Mann, der zu Daniel redet —, als neutral — denn es ist ein *πνεῦμα* — bezeichnet werden kann"; Baumgarten, Apostelgesch. § 28. Es soll „der Geist des in sittlicher Rechtsordnung verfaßten Völkertums" sein (Hofmann, Die heil. Schrift des N. T. 1, 326), „der gute Geist der heidnischen Weltmacht, der die Verwirklichung des Heilsratschlusses Gottes in der Heidenwelt zu fördern hat" (Auberlen, Dan. u. Apok., S. 67; vgl. Hofmann, Schriftbew. 1, 332). Ob mit einer solchen „Verweisung auf eine im Hintergrunde der Geschichte wirksame angelische Macht" der Zweck erreicht würde, den der Apostel verfolgt, ist mehr wie fraglich. Bei der Belehrung, die er den Thessalonichern erteilt, will er den Zeitpunkt der Entfernung des *κατέχων* ihrer Beachtung empfehlen, um daran die dann bevorstehende Offenbarung des Menschen der Sünde zu erkennen. Die Gegenwart oder Entfernung angelischer Mächte kann aber nicht anders als durch besondere Offenbarung erkannt werden, und nichts weniger als etwas derartiges stellt der Apostel in Aussicht. Außerdem wird der „Hintergrund" doch wohl dem sittlichen Schwanken der Weltmacht entsprechen, so daß um so weniger der Zeitpunkt der Entfernung des *κατέχων* und der Nähe des Menschen der Sünde erkannt werden kann. Darum ist es richtiger, innerhalb der neutestamentlichen Weissagung eine Erklärung zu suchen, welche dem Bewußtsein der christlichen Gemeinde überhaupt näher liegt und ihrem Zwecke an dieser Stelle besser entspricht. Natürlich werden wir uns der eschatologischen Reden des HErrn zu erinnern haben, — eine Erinnerung, die hier um so eher geboten ist, als der Herr selbst die vorauseilende Erwartung des Endes in ihre Schranken zurückzuführen hat. Dies geschieht, indem die göttliche Ordnung der Geschichte betont wird, daß nämlich *εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* Marc. 13, 10. Mtth. 24, 14. Diese göttliche Ordnung müssen wir überhaupt als ein *κατέχον* ansehen, auch abgesehen von dieser paulin. Stelle, und ich sehe nicht, was daran hindern könnte, sie als das *τὸ κατέχον* unserer Stelle zu betrachten. (Ähnlich Calvin.) *Ὁ κατέχων* ist dann, wer (nicht der) diese göttliche Ordnung vertritt, wie denn der Artikel beim Partic. in der Regel generisch und nicht deiktisch gebraucht wird, vgl. Eph. 4, 28, außer wo nach dem Kontext die generische Bezeichnung ein bekanntes Subj. charakterisiert, z. B. Mtth. 27, 40. Gal. 1, 23. Vgl. Matthiä § 270; Krüger § 50, 3. 4. Daß aber der Artikel in *ὁ κατέχων* in der That

generisch und nicht deiktisch steht, ergiebt sich aus dem voraufgehenden Neutrum. So lange noch ein Vertreter des *κατέχον*, ein Verkündiger des Evangeliums an die *ἔθνη* da ist, so lange wirkt das *δεῖ κηρυχθῆναι* aufhaltend auf das *μυστ. τῆς ἀνομίας*. Diese Unterweisung hat wirklich Wert und Nachdruck für das christliche Gemeindeleben und Verhalten rücksichtlich der Zukunft, jene Erinnerung aber nicht; sie hätte nur Wert, um einem Seher, einem Propheten den Geschichtsverlauf verständlich zu machen, wie im Buche Daniel. Die Geschichte der Erklärung s. bei Bornemann in seiner Bearbeitung der Thessalonicherbriefe in Meyers Kommentar. **c)** Wohin halten — hinsteuern Act. 27, 40. Vgl. Lexika. — Bei den LXX öfter אחז, חזק Pi. u. Hiph., auch ירש, נחל, אסר.

Z.

Ζάω, *ζῶ*, *ζῆν*, Imperf. *ἔζων*, *ἔζης* u. s. w., einmal Cod. B Röm. 7, 9 die spätere Form *ἔζην*, Imper. *ζῆθι* Dan. 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 6. 21, sonst *ζῆ*; Fut. attisch *ζήσω*, Röm. 6, 2. Hebr. 12, 9 unbestritten, außerdem lesen es Lchm. u. Tdf.[8] Joh. 5, 25; 6, 51. 57. 58; 14, 19. 2 Cor. 13, 4. Jac. 4, 15; LXX Ps. 138, 7; 142, 11, bei denen sich auch die in der Prof.-Gräc. nicht vorkommende Form *ζώσω* Cod. A Ps. 138, 7 findet (entsprechend dem als dramatische Nebenform gebrauchten epischen *ζώω*, welches aber nur im Präs. u. Imperf. vorkommt, jedoch vgl. Hrdt. 1, 120 *ἐπέζωσε*; das bei Tromm. sich findende Fut. *ζώσομαι* Jer. 38, 17. Ez. 16, 7 scheint handschriftlich nicht nachzuweisen). Sonst stets die spätere Form *ζήσομαι*, Aor. *ἔζησα*, statt dessen wie auch statt des in der bibl. Gräc. nicht vorkommenden Perf. *ἔζηκα* die Attiker die entsprechende Form von *βιόω* brauchen; vgl. Winer, Buttm., Krüger, Kühner. Nach Curtius u. a. zusammenhängend mit der Sanskritwurzel, gi, giv, leben, latein. vivo, althochd. quek, mittelhochd. quicken, erquicken, und soll für *διάω* stehen, woran sich auch *δίαιτα*, Lebensweise, anschlösse. „*Ζωή* ist das animalische Leben, die bloße Existenz, *βίος* (vis, vigere, vita) das geistige Leben mit Bewußtsein oder, wie Aristot. bei Ammon. 30 sagt, *λογικὴ ζωή*. Die *ζωή* ist nur die Vorbedingung des *βίος*. Vgl. Römel, Synon., S. 168, dessen Andeutung, daß eine Lebensbeschreibung *βίος*, aber nicht *ζωή* heiße, das Verhältnis sehr klar macht." Döderlein, Latein. Synon. 4, 449. Präciser *ζωή* das sich regende Leben, das Leben, welches man hat, *βίος* (welches desselben Stammes ist) das Leben, das man führt, das qualifizierte Leben; „*ζωή* vita qua vivimus (opp. *θάνατος, ἀποθνήσκειν*), *βίος* vita quam vivimus", Trench. Jedoch reicht diese Unterscheidung weiter, als sie gemeint ist, indem *ζῆν*, *ζωή* als Ausdruck für die Thatsache des Lebens nun auch mehr bezeichnen kann als *βίος*, nämlich wahres, wirkliches Leben, Dio Cass. 69, 19 (s. unten); Xen. Mem. 3, 3, 11: *νόμῳ μεμαθήκαμεν κάλλιστα ὄντα, δι' ὧν γε ζῆν ἐπιστάμεθα*. Sir. 40, 29: *ἀνὴρ βλέπων εἰς τράπεζαν ἀλλοτρίαν, οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὁ βίος ἐν λογισμῷ ζωῆς*. Wie dieser Unterschied mit dem angegebenen zusammenhängt, erhellt V. 28: *ζωὴν ἐπαιτήσεως μὴ βιώσης*. — LXX = חָיָה, חַי. Bemerkenswert ist, daß die LXX *ζῆν* auch an einigen Stellen der

Psalmen im Aor. entsprechend dem Hiph. von חיה abweichend von der Prof.-Gräc. transf. gebrauchen, ζῆσαί τινα, leben machen, leben lassen, Ps. 41, 3; 119, 26. 37. 40. 50. 88. 93. 107. 116. 149. 156; 138, 7; 143, 11, was sich in den Apokr. und dem N. T. nicht findet.

1) leben im materiellen Sinn, von der dem individualisierten Sein (daher ζῶσα 1 Cor. 15, 45. Apok. 16, 3 eigentümliches Beiwort der ψυχή), insbesondere dem Menschen eigentümlichen Daseinsform; s. unter ζωή.

a) vom physischen Leben und im allgemeinen gegenüber ἀποθανεῖν, τελευτῆσαι, νεκρὸν εἶναι u. a. Act. 17, 28: ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. Mtth. 9, 18; 27, 63. Marc. 5, 23; 16, 11. Luc. 24, 5. 23. Joh. 4, 50. 51. 53. Act. 1, 3 u. ö. Der Aor. ἔζησα = wurde lebendig Röm. 14, 9. Apok. 2, 8; 13, 14; 20, 4. 5. Jes. 38, 16: παρακληθεὶς ἔζησα, wie ἐβασίλευσα, wurde König; ἐπίστευσα wurde gläubig. Krüger § 53, 5, 1. Die Bezeichnung Gottes als des Lebenden, Lebendigen (ὁ) θεὸς (ὁ) ζῶν Mtth. 16, 16; 26, 63. Act. 14, 15. Röm. 9, 26. 2 Cor. 3, 3; 6, 16. 1 Thess. 1, 9. 1 Tim. 3, 15; 4, 10 (6, 17). Hebr. 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22. Apok. 7, 2; 15, 7, vgl. 4, 9. 10; 10, 6; gegenüber τὰ μάταια Act. 14, 15; τὰ εἴδωλα 1 Thess. 1, 9, verstärkt durch Hinzufügung von ἀληθινός 1 Thess. 1, 9, entsprechend dem hebr. אֵל־חַי Jos. 3, 10. Hos. 2, 1. Ps. 42, 3; 84, 3. אֱלֹהִים חַי 2 Kön. 19, 4. 16. Jes. 37, 4. 17, vgl. das חַי־יהוה, חַי־אֲנִי, חַי־הָאֱלֹהִים (ζῶ ἐγώ Num. 14, 21. Deut. 32, 40: ζῶ ἐγὼ εἰς τὸν αἰῶνα. Röm. 14, 11), ist nicht etwa bloß nachdrückliche Behauptung der Existenz, sondern betont die Wahrheit und Wirklichkeit des Gottes der Offenbarung, welche ihm allein zukommt, in dem Sinne, daß auf ihn wirklich und allein Verlaß ist, indem er sich als der Lebendige handelnd erweist. Der lebendige Gott ist der handelnde, sich bethätigende Gott, von dem die Durchführung seines Willens und seiner Absichten auf dem Gebiete der Heilsökonomie Act. 14, 15—17. 2 Cor. 3, 3 (auf welchem eben sein Leben offenbar ist), sowie den widerstrebenden Elementen gegenüber, also auf dem Gebiete der Geschichte erwartet werden kann. Vgl. namentlich Deut. 32, 40; 30, 20. Dan. 5, 23. Jer. 2, 13. Daß Gott der lebendige Gott ist, bedingt auf seiten der Menschen eben darum Glauben und Anbetung (vgl. die Stellen der Apok.) und entsprechenden Wandel (Hebr. 9, 14; 10, 31) und begründet die Hoffnung des Heiles 1 Tim. 4, 10; 6, 17. Vgl. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος Mtth. 16, 16. υἱοὶ θεοῦ ζ. Röm. 9, 26. ἐκκλησία θεοῦ ζ. 1 Tim. 3, 15. Der lebendige Gott ist der Gott, der mit uns und für uns lebt und geschichtlich handelt.

b) Wie חיה leben, im besonderen = sich wohlbefinden, glücklich sein, z. B. Deut. 8, 1; 30, 16. Ps. 22, 27; 69, 33. 1 Sam. 10, 21. 2 Sam. 16, 16 (1 Thess. 3, 8), Prov. 3, 22 vgl. mit 8, 35, 36, so kann auch ζῆν die Abwesenheit alles dessen einschließen, was dem Individuum in dem Besitz und der Bethätigung seines Lebens hinderlich sein kann, wodurch es geeignet wird zur Bezeichnung des Lebens, welches nicht von einer entgegenstehenden Macht des Verderbens, des Todes in Anspruch genommen ist, des wahren Lebens, vgl. Dio Cass. 69, 19: βιοὺς μὲν ἔτη τόσα, ζήσας δὲ ἔτη ἑπτά, also des Lebens im Zustande der Freiheit von den verderblichen Folgen der Sünde, im Zustande der Erlösung (in welchem der Mensch wieder in gottesbildlicher Weise frei und seiner selbst mächtig ist, s. ἐλεύθερος, vgl. Röm. 5, 17). Vgl. Sir. 48, 11: καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα. „Ζωή the nobler word than βίος, expressing as it continually does all of highest and best which the saints possess in God“, Trench. So bei Joh. 6, 57: ζήσεται δι' ἐμέ. 1 Joh. 4, 9: ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Joh. 6, 51. 58: ζήσεται εἰς αἰῶνα. 11, 25. 26: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζή-

σεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα. In den paulinischen Schriften Röm. 1, 17; 6, 13; 8, 13; 10, 5. 2 Cor. 4, 11; 5, 15; 6, 9; 13, 4. Gal. 2, 20. Phil. 1, 21. 1 Theſſ. 1, 10. — Hebr. 10, 38; 12, 9. 1 Petr. 4, 6. Näheres ſ. u. ζωή. Joh. 6, 57: ὁ ζῶν πατήρ reflektiert auf dies den Menſchen mitzuteilende Leben. Ebenſo deutet die Bezeichnung Chriſti als des Lebenden, ὁ ζῶν Luc. 24, 5. Apok. 1, 18, nicht nur auf ſeine Auferſtehung, ſondern auf die Wahrheit ſeines Lebens, welchem der Tod, das Verderben nichts anhaben kann, vgl. Röm. 6, 9. Joh. 6, 57; 14, 19. Hebr. 7, 8. 25.

c) Das Partic. ζῶν wird auch mit Subſtantiven verbunden, welchen ſonſt dies Prädikat nicht zukommt, ὕδωρ ζῶν Joh. 4, 10. 11; 7, 38, vgl. מַיִם חַיִּים Gen. 26, 19. Lev. 14, 5. 6. 50; 15, 13. Num. 19, 17. Hohesl. 4, 15. Jer. 2, 13; 17, 13. Sach. 14, 8 (Prov. 13, 14; 14, 27). ἄρτος Joh. 6, 51. λόγια Act. 7, 38. θυσία Röm. 12, 1. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Hebr. 4, 12. 1 Petr. 1, 23. ὁδός Hebr. 10, 20. λίθος 1 Petr. 2, 4. 5. ἐλπὶς ζῶσα 1 Petr. 1, 3. In ſolchen Fällen bezeichnet es in der Prof.-Gräc.: in Kraft ſein, Beſtand haben; z. B. τὰ νόμιμα, μαντεῖα, πυρὸς ἔτι ζῶσα φλόξ (Eurip. Bacch. 8) u. a., und dies würde Hebr. 4, 12 paſſen, wo die folgenden Prädikate des Wortes ſich zu ζῶν verhalten, wie das Beſondere zum Allgemeinen. Aber an einen Gegenſatz zum toten Buchſtaben, wenn dies etwa das γράμμα 2 Cor. 3 ſein ſoll, iſt ſchon deswegen nicht zu denken, weil 2 Cor. 3, 6 dasſelbe ausſagt wie unſere Stelle. Eher an Plat. Phaedr. 276, A: τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως. Anders dagegen iſt die Vorſtellung bei ὕδωρ ζῶν, מים חיים, von quellendem, fließendem Waſſer im Gegenſatze zum ſtehenden (arabiſch: toten) Waſſer Joh. 4, 11. Sir. 21, 13, und dies wieder bildlich gewendet Joh. 4, 10 von dem, was den Durſt der Seele (Pſ. 42, 2. 3 u. a.) ſtillt, was Leben und Heil giebt. Dieſe Rückſicht auf das Leben, welches das Heil für uns iſt, liegt in allen übrigen angeführten Verbindungen vor, und der Ausdruck verbindet dies Leben mit den benannten Dingen. Vgl. die ſubſtantiv. Verbindungen ὕδωρ ζωῆς u. ſ. w. unter ζωή. Zu Act. 7, 38 vgl. Deut. 32, 47: οὐχὶ λόγος κένος οὗτος ὑμῖν, ὅτι αὕτη ἡ ζωὴ ὑμῶν κτλ.

2) Mit näherer formaler Beſtimmung: das Leben in einer beſtimmten Geſtalt zubringen, z. B. Luc. 15, 13: ζῶν ἀσώτως. Act. 26, 5: ἔζησα φαρισαῖος. Gal. 2, 14: ἐθνικῶς ζ. 2 Tim. 3, 12 und Tit. 2, 12: εὐσεβῶς ζ. Röm. 7, 9: ἔζων χωρὶς νόμου. So κατὰ σάρκα ζῆν Röm. 8, 12. 13, vgl. ἐν σαρκὶ Gal. 2, 21. Phil. 1, 22. ἐν κόσμῳ Col. 2, 20; ἐν τοῖς μέλεσι κτλ. Col. 3, 7; ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ Röm. 6, 2. ἐν πίστει Gal. 2, 20; aber das ἐκ πίστεως ζῆν Hebr. 10, 38. Röm. 1, 17. Gal. 3, 11 vgl. V. 12 (Luc. 12, 15) gehört nicht hierher, da hier ζῆν in dem 1, b angegebenen Sinne ſteht. Dennoch iſt die der hebräiſchen Grundſtelle Hab. 2, 4 entſprechende Verbindung des ἐκ πίστεως mit dem Verbum und nicht mit ὁ δίκαιος feſtzuhalten, nicht bloß Hebr. 10, 38, wo dies keinem Zweifel unterliegt, ſondern auch an den übrigen Stellen, weil die Verbindung mit dem Subſt. grammatiſch wenn auch möglich, doch äußerſt ſchwierig iſt, und ein logiſch oder ſachlich nötigender Grund zu dieſer Verbindung nicht geltend gemacht werden kann. Überdies vgl. Gal. 3, 12, wo ζῆν ἐν τοῖς τοῦ νόμου ἔργοις dem ζῆν ἐκ πίστεως V. 11 entgegengeſetzt iſt. — Verbunden mit einem ethiſchen Dat., vgl. Krüger § 48, 6 ſowie Röm. 7, 2, findet ſich ζῆν Luc. 20, 38, wozu vgl. 4 Mcc. 7, 19: θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσι ... ἀλλὰ ζῶσι θεῷ. Röm. 6, 10. 11; 14, 7. 8. 2 Cor. 5, 15. Gal. 2, 19. 1 Petr. 2, 24. Cf. Dem. 7, 17: οἵ οὐκ αἰσχύνονται Φιλίππῳ ζῶντες καὶ οὐ τῇ ἑαυτῶν πατρίδι. Dion. Hal. 3, 18 (bei Tholuck zu Röm. 14. 7. 8): εὐσεβὲς μὲν πρᾶγμα ποιεῖτε, ὦ

παῖδες, τῷ πατρὶ ζῶντες καὶ οὐδὲν ἄνευ τῆς ἐμῆς γνώμης διαπραττόμενοι. Der Kontext muß ergeben, welcher Art die ethische Relation des Lebens in dem betreffenden Falle ist.

Ζωή, ἡ, das Leben, die dem individualisierten Sein eigentümliche Art der Existenz, inhaltlich zu bestimmen als seiner selbst mächtiges Dasein (vgl. die aristotelische Definition des Lebens als vis se ipsum movendi), welches Gott ist, der Mensch hat bzw. haben soll, und welches seinerseits die gesamte übrige Schöpfung beherrscht. Daraus ergeben sich dann die übrigen Bestimmungen, welche z. B. Tholuck zu Röm. 5, 12 übersichtlich darlegt; LXX = חַיִּים und zwar mit wenigen Ausnahmen (Gen. 6, 17; 7, 11. 15. 22) ebenso wie im N. T. nur von Gott und Menschen. **1)** Im physischen Sinne von der irdischen Existenz Act. 17, 25. Luc. 16, 35 (1, 75 Rec.). Act. 8, 33. 1 Cor. 15, 19: ἐν ζωῇ ταύτῃ. Phil. 1, 20. Hebr. 7, 3. Jac. 4, 14. 1 Cor. 3, 22. Röm. 8, 38. Dies die einzigen Stellen, in welchen ζωή von der irdischen oder besser von der der jedesmaligen Gegenwart angehörigen Existenz des Individuums steht, welcher Paulus die ὄντως ζωή entgegengesetzt 1 Tim. 6, 19 (vgl. Luc. 12, 15). Es ist das Leben, welches nicht bleibt, was es ist, vgl. Jac. 4, 14, gegenüber **2)** einer ζ. ἀκατάλυτος Hebr. 7, 16, welche nicht bloß das zeitweilige, sondern das vollständige und bleibende Gegenteil des Todes ist. Durch den ausschließenden Gegensatz gegen den Tod, sowie durch die Zusammengehörigkeit der Begriffe Leben und Wohlsein (ungehinderte, freie Existenz, s. ζῆν) konzentriert sich in dem Begriffe des Lebens alles Gute, welches der Mensch begehren und besitzen kann; so Prov. 12, 28; 13, 14; 14, 27; 2, 19; 5, 6. Ps. 34, 13. Vgl. Ps. 27, 13: πιστεύω τοῦ ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου ἐν γῇ ζώντων. Ps. 36, 11. Jer. 8, 3. Deut. 32, 47. Ez. 18, 21; 20, 11. Namentlich s. Deut. 30, 19: τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον δέδωκα πρὸ προσώπου ὑμῶν, τὴν εὐλογίαν καὶ τὴν κατάραν· ἔκλεξαι τὴν ζωὴν σὺ κτλ. Vgl. ζωοποιεῖν Kohel. 7, 3. Leben ist nicht bloß Gegensatz gegen den Tod, sondern positiv Freiheit vom Tode Act. 2, 28 (aus Ps. 16, 11). 2 Cor. 5, 4: ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Es ist in oberster Linie Besitz und Gut, und zwar das erste und letzte Gut des Menschen, und somit, wie richtig gesagt worden ist, der Inbegriff aller Güter „all of highest and best, which the saints possess in God" (Trench); vgl. Joh. 10, 10. Während nun auf profanem Gebiete zu allen Zeiten dieses Leben mit der gegenwärtigen Gestalt des menschlichen Daseins verwechselt wurde und wird (vgl. die bei Stob. Floril. 119. 121 gesammelten Aussprüche), wird es in der heiligen Schrift im Zusammenhang mit der Heilshoffnung der Offenbarungsreligion davon unterschieden, und zwar so, daß schließlich ἡ ζωὴ αὕτη 1 Cor. 15, 19 und ἡ ὄντως ζωή 1 Tim. 6, 19, oder ζωὴ αἰώνιος (s. u.) einander gegenüber stehen, ein Gegensatz, der sich im A. T. anbahnt, wo Leben den Inbegriff göttlichen Segens und göttlicher Verheißung bildet; die Stellen s. o., und außerdem noch Prov. 6, 23; 8, 35; 10, 11; 15, 24; 16, 22; 21, 21. Daß jene neutest. Unterscheidung im A. T. noch nicht bewußt vollzogen wird, hängt mit der alttest. Eschatologie, sowie mit der alttest. Heilsordnung des Gesetzes zusammen, vgl. unter ᾅδης, νόμος. Daß sie aber geahnt wird, s. Prov. 15, 24. Den vollkommensten Gegensatz und zugleich wieder die vollkommenste Verwandtschaft mit dem alttest. Begriff des Lebens in diesem Sinne schließt der johann. und paulin. Begriff der nicht bloß der Zukunft, sondern schon der Gegenwart angehörigen ζωὴ αἰώνιος in sich, s. u. — Synon. ἀφθαρσία 2 Tim. 1, 10. So ζωή Mtth. 7, 14 gegenüber ἀπώλεια, vgl. 18, 8. 9; 19, 17. Marc. 9, 43. 45. Act. 11, 18. Röm. 5, 17. 18; 6, 4; 7, 10; 8, 2. 6. 10. 2 Cor. 2, 16; 4, 12; 5, 4. Phil. 2, 16. Col. 3, 3. 4. 2 Tim.

1, 10. Jac. 1, 12. 1 Petr. 3, 7. 10. 2 Petr. 1, 3. *Ζωὴ αἰώνιος* (zuerst Dan. 12, 2; die Stellen s. u. *αἰώνιος*) benennt das Leben in diesem Sinne, weniger um es von dem irdischen oder zeitlichen Dasein zu unterscheiden, als vielmehr um den Gegensatz desselben zum Tode (in seinem ganzen Umfange) in der schärfsten Weise auszudrücken, vgl. Röm. 5, 21: *ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον.* 6, 22; vgl. V. 21. 23.
In solchem Sinne ist Leben der summarische Inhalt der göttlichen (Eph. 4, 18) Heilsverheißung Tit. 1, 2: *ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων.* 2 Tim. 1, 10: *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς ἐν Χῳ Ιυ*, vgl. Act. 2, 28, der Heilsoffenbarung Tit. 1, 2. 1 Joh. 1, 2: *ἡ ζωὴ ἐφανερώθη κτλ.* Act. 3, 15: *τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε,* und der Heilsverkündigung 2 Tim. 1, 10: *φωτίσαντος ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγ.* 1 Joh. 1, 2. Daher der Ausdruck *τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης* Act. 5, 20, vgl. Joh. 6, 63. 65. *λόγος ζωῆς* Phil. 2, 16. 1 Joh. 1, 1. Tit. 1, 2. Vgl. 2 Cor. 2, 16: *ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν.* Joh. 6, 35. 48: *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς,* vgl. V. 51. Joh. 8, 12: *τὸ φῶς τῆς ζωῆς.* Röm. 11, 15. — Es ist gebunden an Christus Röm. 6, 23. 2 Tim. 1, 1. Daher Christus *ἡ ζωὴ ἡμῶν* Col. 3, 4. Vgl. Joh. 1, 4: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζ. ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.* 2 Cor. 4, 10. 11: *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ιυ — φανερωθῇ.* Als messianisches Heilsgut gehört es dem *αἰὼν ἐρχόμενος* an, Marc. 10, 30. Luc. 18, 30, und als das Heilsgut der Zukunft ist es wie die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, in der es erscheint, das Objekt des auf die Zukunft gerichteten Verlangens und der Hoffnung des Heils, vgl. *ζ. αἰ. κληρονομεῖν* Mtth. 19, 29. Marc. 10, 17. Luc. 10, 25; 18, 18. *εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζ.* Mtth. 18, 8. 9; 19, 17. Marc. 9, 43. 45, vgl. Mtth. 7, 14; 25, 46. (Als göttliche Heilsgabe gegenüber *κρίσις, ὀργὴ θεοῦ, ἀπώλεια.*) So in den synoptischen Evangelien, Jud. 21; Jac. 1, 12, während in den paulinischen und johanneischen Schriften das ewige Leben zwar gleicherweise der Zukunft eigentümlich ist — Joh. 4, 14. 36; 5, 29; 6, 27; 12, 25. 1 Joh. 2, 25. Röm. 2, 7; 5, 21; 6, 22. Gal. 6, 8. 2 Cor. 5, 4. Phil. 4, 3. 1 Tim. 4, 8; 6, 19. Tit. 1, 2; 3, 7; vgl. Röm. 5, 10 —, aber auch zugleich denen eigen, welchen die Zukunft gehört, schon im Besitz derer, welche in die auf die Zukunft absehende neutest. Heilsordnung eintreten und so das ewige Leben schon in diesem Leben anfangen. Letzteres auch Act. 11, 18; 13, 46. 48. Vgl. Mtth. 19, 16: *ἵνα ἔχω ζωὴν αἰ.* (Tdf.: *σχῶ*) — ein johanneischer Ausdruck. Für *ζωή* in diesem Sinne vgl. Gen. 2, 9; 3, 22. 24. Deut. 30, 14 ff.; 32, 49. Ps. 16, 12; 36, 11 u. ö. in den Prov. (s. o.); Apokr. Sir. 45, 6. 2 Mcc. 7, 14. — *ζωὴ αἰών.* im A. T. nur Dan. 12, 2, sowie in der Schrift De rationis imperio 4 Mcc. 15, 2, vgl. *ἀέναος ζωὴ* 2 Mcc. 7, 36; *αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς* V. 9.

In den paulinischen Schriften ist *ζωή* Inhalt der Heilsverkündigung (s. o., *ζωὴ θεοῦ* Eph. 4, 18), Endzweck des Glaubens 1 Tim. 1, 16, Besitz und Zustand derer, die die Heilsverkündigung aufnehmen 2 Cor. 2, 16, der Gerechtfertigten Röm. 5, 17; 8, 10; daher *δικαίωσις ζωῆς* 5, 18, entsprechend dem Zusammenhang von Sünde und Tod; ein Zustand, welcher dem Verhalten des Subjekts sein Gepräge aufdrückt Röm. 6, 4, und in der innigsten Wechselverbindung damit steht Röm. 8, 6. 10. Aber es besteht eine Differenz zwischen diesem Zustande und der äußeren Lage, den Umständen, in denen das Subjekt sich befindet, wie zwischen dem Zustande des inwendigen und auswendigen Menschen 2 Cor. 4, 10. 11. 16 ff., und erst der Zukunft, speziell der Wiederoffenbarung Christi ist die Lösung dieser Differenz vorbehalten Col. 3, 3. 4.

In den johanneischen Schriften ist das Leben, welches Gott und Christo ur-

sächlich und selbständig eignet, und zwar dem sich heilsmäßig offenbarenden Gotte, dem Vater und dem Sohne Joh. 5, 26, Inhalt und Endzweck der göttlichen Offenbarung Joh. 5, 39; 12, 50; — vorhanden in Christus 1, 4; 10, 10; 14, 6. 1 Joh. 5, 20; — der Welt vermittelt durch ihn 6, 33. 35. 48; 17, 2; — speziell durch seinen Tod 6, 51; 3, 15; — in den Besitz der Menschen gelangend durch den Glauben an ihn 3, 15. 16. 36; 5, 24. 40; 6, 40. 47. 56. 53. 54; 20, 31. 1 Joh. 5, 13, vgl. Joh. 8, 12; 10, 28. 1 Joh. 3, 14. 15; 5, 11. 12. (Zu Joh. 17, 3 s. S. 252.) Aber die Rücksicht auf den noch zukünftigen Abschluß der Heilsgeschichte bricht überall durch; so in der Entgegensetzung gegen das Gericht Joh. 5, 24, die *ἀπώλεια* 3, 15 ff., *ὀργὴ θεοῦ* 3, 36, namentlich aber in der Verbindung, welche zwischen dem Leben und der zukünftigen Auferweckung besteht 5, 29; 6, 40. Vgl. die oben angeführten Stellen. Ferner E. v. Schrenk, Die johanneische Anschauung vom Leben mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte. Leipzig 1898.

Es sind noch zu erwähnen die Verbindungen *βίβλος ζωῆς* Phil. 4, 3. Apok. 3, 5; 13, 8; 20, 15. *βιβλίον ζ.* Apok. 17, 8; 20, 12; 21, 27 (gegenüber *κρίσεως*, vgl. Apok. 20, 12), s. u. *βίβλος*. *στέφανος ζωῆς* Jac. 1, 2. Apok. 2, 10. *ξύλον τῆς ζ.* Apok. 2, 7; 22, 2. 14. 19. Gen. 2, 9; 3, 17. Prov. 3, 18; 13, 12. *ὕδωρ ζ.* Apok. 7, 17; 21, 6; 22, 1. 17. Jer. 2, 13. Vgl. Ez. 47. Im A. T. auch noch *ὁδὸς ζ.* Prov. 5, 6; 6, 23; 10, 18. Jer. 21, 8. *ἔξοδος ζ.* Prov. 4, 23; 8, 35. *πηγὴ ζωῆς* Prov. 13, 15; 16, 22. Jer. 17, 13. — In dem entschieden soteriologischen Sinn hat *ζωή* erst im N. T. seine volle Ausprägung erhalten.

Ζῶον, *τὸ* (von Lchm. stets *ζῷον* geschrieben, welches die richtigere, aber weniger gebräuchliche Schreibart ist), Tier, Hebr. 13, 11. 2 Petr. 2, 12. Jud. 10. LXX = חַיָּה Gen. 1, 21. Ps. 68, 11; 104, 25 und Ez. 1, 5. 13. 14. 15. 19. 22; 3, 3; 10, 15. 20 (vgl. Hab. 3, 2). Eigentlich Lebendes, und diese Grundbedeutung, — welche sich auch sonst noch in der Prof.-Gräc. findet, in der *ζῶον*, ein nachhomerisches Wort, überhaupt lebendes Wesen und nur speziell ein Tier, *θηρίον*, bezeichnet, = animal, alle lebenden Wesen umfassend — ist festzuhalten in der Apok., wo zwischen dem Throne Gottes und den ihn umgebenden Thronen der Ältesten vier *ζῶα* erscheinen 4, 6—9; 5, 6. 8. 11. 14; 6, 1. 3. 5—7; 7, 11; 14, 3; 15, 7; 19, 4, deren Beschreibung 4, 6—8 an die חַיּוֹת Ez. 1, 5 ff., die Cherubim erinnert Ez. 10, vgl. Ps. 18, 1; 99, 1; 80, 2. 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. 2 Kön. 19, 15. Nach dem Leben, welches in ihnen vor allem in die Augen fällt, werden sie hier und Ez. 1 benannt. Sie sind im allgemeinen die Zeichen und Repräsentanten der Majestät, der Erhabenheit Gottes, sowohl in seiner Bundesoffenbarung, als in seinem Verhältnis zur Welt (letzteres s. Ps. 99, 1), weshalb sie auch an der Offenbarung des abschließlichen Verlaufs der Heilsgeschichte einen so hervorragenden, wenn auch nicht thätigen Anteil nehmen; vgl. Apok. 6, 1. 3. 5. 7. Die viergestaltige Erscheinung führt auf eine Konzentration des in der Welt vorhandenen geschöpflichen Lebens, dessen ursprüngliche Stätte, das Paradies, sobald das Leben der Sünde und dem Tode anheimgefallen, den Cherubim anheimgegeben ist. Sie stehen nicht wie die Engel in einem den Ratschlüssen Gottes dienenden Verhältnisse zu den Menschen und werden von den Engeln unterschieden Apok. 5, 11. Dies scheint darauf zu führen, daß sie das ideale Urbild für das eigentliche Verhältnis der Schöpfung zu ihrem Gott realisiert darstellen. — Vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus 1, 340 ff. Außerdem Hofmann, Schriftbew. 1, 364 ff.; Kurtz in PRE[1] 2, 650 ff.; Kübel in PRE[2] 4, 224; Cremer in [3]5, 369. Ferner Art. Cherub, Cherubim in Riehm, Handwörterb. des bibl. Altertums [2]1, 267 ff.

Ζωογονέω, **a)** lebendige Wesen hervorbringen, Tiere erzeugen, nur in der späteren Gräc. LXX Lev. 11, 47: *τὰ ζωογονοῦντα* = הַחַיָּה. **b)** Im allgemeinen = beleben, lebendig machen. So gegenüber *θανατοῦν* 1 Sam. 2, 6: *κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ, κατάγει εἰς ᾅδου καὶ ἀνάγει* = חיה Pi. Im N. T. 1 Tim. 6, 13: *παραγγέλλω σοι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα* rücksichtlich der voraufgegangenen Aufforderung: *ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς*. Vgl. Neh. 9, 6. — Dann **c)** bei den LXX abgeschwächt: lebendig lassen, leben lassen = חיה Pi. Ex. 1, 17. 18. 22. 1 Sam. 27, 9. 11. 1 Kön. 20, 31. Hiph.: Richt. 8, 19. Im N. T. Act. 7, 19. Luc. 17, 33: *ὃς ἐὰν ἀπολέσῃ, ζωογονήσει αὐτὴν* (sc. *τὴν ψυχὴν*) = am Leben erhalten. Vgl. die Parall. bei Mtth. 16, 25 = *σώζειν τὴν ψ.* 10, 39 = *εὑρίσκειν*. Joh. 12, 25: *τὴν ψ. εἰς ζωὴν αἰ. φυλάσσειν*.

Ζωοποιέω, lebendig machen, beleben, bei Aristot. wie *ζωογονεῖν* vor Säugetieren = Lebendiges hervorbringen. LXX = חיה Pi. Neh. 9, 6. 1 Kön. 5, 7. Ps. 71, 20. Kohel. 7, 13. Dagegen = leben lassen Richt. 21, 14. Hiob 36, 6. — Joh. 6, 63: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν*. 1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 6. Meistens im N. T. von der Wiederbelebung der Toten 1 Cor. 15, 22. 36. Röm. 4, 17; 8, 11. 1 Petr. 3, 18. Joh. 5, 21. Überhaupt, wie dies schon bei den LXX Ps. 71, 20. Kohel. 7, 13. 1 Kön. 5, 7. Hiob 36, 6 sich vorbereitet, im soteriologischen Sinne, entsprechend der paulinischen Verbindung zwischen *δικαιοσύνη* u. *ζωή* Gal. 3, 21: *εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη*. Das Gesetz verheißt Leben V. 12, aber schenkt es nicht. Aus dieser allgemein anzuerkennenden Thatsache folgert Paulus das Nötige in Betreff der Rechtfertigung. Vgl. 2 Cor. 3, 6: *τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*, s. *γράμμα*. Hiob 36, 6: *ὁ κύριος — ἀσεβῆ οὐ μὴ ζωοποιήσῃ, καὶ κρίμα πτωχῶν δώσει*.

Συζωοποιέω, mit lebendig machen, bei Gemeinschaft der Objekte, nur im N. T. und der kirchl. Gräc. im soteriologischen Sinne von der an die Auferweckung Christi gebundenen, mit derselben gesetzten Lebenserneuerung, dem vom Gericht und vom Verderben erretteten Leben der Gläubigen, s. unter *ἐγείρω*. Eph. 2, 5: *ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χ̅ῷ*. Col. 2, 13: *συνεζωοποίησε σὺν αὐτῷ*. Vgl. auch unter *συζάω* u. *νεκρός*.

Ἀναζάω, nur in der neutest. u. kirchl. Gräc.; das *ἀναβιῶναι* der Prof.-Gräc. entspricht nicht dem soteriologischen Sinne des bibl. *ζωή*. Nach Analogie von *ἀναβιῶναι* ist *ἀναζῆν* nicht = aufleben, sondern = wieder leben im Sinne des Aufhörens des Todeszustandes und der Wiederherstellung des Lebens; **a)** von der Auferstehung vom Tode; so Röm. 14, 9 in der von vielen Handschriften und Übersetzungen geschützten Lesart *Χ̅ς̅ ἀπέθανε καὶ ἀνέζησεν*, seit Griesb. *ἔζησεν*, und ebenso, aber bedeutend geringer geschützt Apok. 20, 5: *οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέζησαν*, seit Griesb. ebenfalls *ἔζησαν*. **b)** Übertragen nicht im Sinne einer religiös-sittlichen Erneuerung, sondern von der Rettung des dem Untergange verfallenen Sünders Luc. 15, 24: *οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη*. V. 32 lesen Tdf.[8] und Treg. *ἔζησεν*. Vgl. unter *παλιγγενεσία, συζάω*. — **c)** In demselben bildlichen Sinne wie *νεκρός* Röm. 7, 9: *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν*, vgl. V. 8: *ἁμ. νεκρά*, hier = aufleben (nicht: wieder aufleben), weil dem Todeszustande der Sünde kein Leben vorhergegangen, vgl. V. 10: *ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*.

Συζάω, zusammen, gemeinschaftlich leben, von dem Aneinandergebundensein im Leben und durch das Leben, also bei Gemeinschaft der Subjekte Dem. 19, 69: *οἷς συζῆν ἀνάγκη τὸν λοιπὸν βίον;* selten wie Aesch. fr. 21, D in poetischer Sprache von dem Gebundensein des Lebewesens an sein Lebenselement: *θηρίον ὕδατι σύζων.* Gewöhnlich von der Gemeinschaft der Subjekte, und zwar namentlich von geistig-sittlicher Lebensgemeinschaft, Aristot. Eth. Eud. 7, 12: *τὸ συζῆν τὸ συναισθάνεσθαι καὶ τὸ συγγνωρίζειν ἐστίν* = *τὸ αὐτὸ αἰσθ. καὶ τὸ αὐτὸ γνωρ.* Eth. Nik. 9, 9: *τοῦτο δὲ* (sc. *τὸ συναισθάνεσθαι*) *γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν αὐτῷ νέμεσθαι.* In der bibl. Gräc. nur im N. T. bei Paulus im Sinne des Aneinandergebundenseins **a)** bezüglich des natürlichen Lebens 2 Cor. 7, 3: *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστε εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συζῆν.* **b)** Im soteriologischen Sinne, und zwar Röm. 6, 8 von dem an Christo gebundenen Lebensstande, der Thatsache des erlösten Lebens: *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χῳ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ,* vgl. V. 9. 11; sodann 2 Tim. 2, 11: *εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν* (vgl. V. 10), wo jedoch zu beachten ist, daß *συναπεθ.* nicht wie Röm. 6, 8 etwas bezeichnet, was zur Begründung des Christen- oder Heilsstandes geschieht, sondern wie die folgenden Aussagen zeigen, was wie *ὑπομένειν* u. s. w. innerhalb des Christenstandes liegt, vgl. Röm. 8, 17. 1 Cor. 15, 31. 2 Cor. 4, 10. 11. Gal. 6, 17. Plut. Pyrrh. 20, 4: *συζῆν μετ' αὐτοῦ πρῶτον ὄντα πάντων τῶν ἑταίρων καὶ τῶν στρατηγῶν.*

Ζέω, sieden, sprudeln, zusammenhängend mit *ζῆλος*, Eifer, mit dem deutschen Gischt; **a)** sinnlich von kochendem Wasser, vom Brausen und Schäumen des Meeres, vom Gähren des Weines u. s. w. Hiob 32, 19: *ἀσκὸς γλεύκους ζέων δεδεμένος.* Ez. 24, 5 = רתח Pi. Ex. 16, 20: *ἔζεσε* (gewöhnlich *ἐξέζεσε*) *σκώληκας* = רמם (vgl. Dillmann z. d. St.). Aristoteles erklärt *ζέσις* als *ὑπερβολὴ θερμότητος*, gegenüber *πῆξις*, de gener. et corrupt. 2, 2. **b)** Übertragen auf seelische Zustände und Affekte, insbesondere vom Zorn, wie *ἐκζέω*, *ἀναζέω*, z. B. Plat. Rep. 4, 440, C: *ὅταν ἀδικεῖσθαί τις ἡγῆται, οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ ξυμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ;* Cf. Aristot. de anim. 1, 1: *ἡ ὀργὴ ζέσις τοῦ περὶ τὴν καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ.* Von der Wollust Plut. Mor. 1088, f.: *ἡδονὴ ζέσασα ἐπὶ σαρκί.* Von der Jugend ibid. 791, C: *ζέουσαν ἐν δήμῳ νεότητα.* Aeschyl. Sept. 708: *νῦν δ' ἔτι ζεῖ* sc. *δαίμων*, wozu Schol.: *ἐκμαίνεται ἀκμάζει.* Es bezeichnet also eine Steigerung bzw. einen Höhepunkt des Affektes oder des Triebes. Vgl. auch die von Bretschneider zitierte Stelle Act. Thom. 34: *ζέουσα ἀγάπη.* — Im N. T. Act. 18, 25: *ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ιυ,* entweder von dem im Geiste sich mit Macht geltend machenden Triebe zu dieser Thätigkeit oder von der Affektion des Geistes, des inneren Lebens, wie sie dem Apollos als einem *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* eignete. Vgl. Act. 2, 2—4. Röm. 12, 11 ist bei der ganz allgemein gehaltenen Ermahnung: *τῷ πνεύματι ζέοντες* zwischen *τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί* u. *τῷ καιρῷ δουλεύοντες* zunächst an den Trieb der Liebe (V. 9) zu denken, vgl. Hofm. z. d. St., jedoch nicht einseitig darauf zu beschränken, indem gerade die durch *τῷ πν. ζέοντες* ganz allgemein geforderte Höhe des inneren Lebens das gesamte Verhalten derer, die *τῷ καιρῷ δουλεύοντες* sein sollen, normiert und bestimmt V. 12. Daher brennen, entbrannt sein, Luther: seid brünstig im Geist.

Ζέστος, ή, όν, **a)** gekocht, siedend, heiß. **b)** Übertragen Apok. 3, 15: *οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός*. V. 16. Vgl. Luc. 12, 49; 24, 32. Mtth. 24, 12.

Ζύμη, *ης, ή*, Sauerteig; nach Curtius, S. 626, Prellwitz, S. 111 nicht mit *ζέω* zusammenzubringen, sondern zurückzuführen auf eine indogermanische Wurzel ju in der Bedeutung einführen, mischen. Während *φύραμα* den gemischten, gekneteten Teig bezeichnet, ist *ζύμη* das, was unter diesen Teig gemischt wird oder ist, vgl. Röm. 11, 16. 1 Cor. 5, 6. 7. Mtth. 13, 33. Die mit dem Sauerteig überall in der heiligen Schrift außer Mtth. 13, 33. Luc. 13, 21 sich verbindende Vorstellung ergiebt sich 1 Cor. 5, 7: *ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι*. Der Sauerteig hebt die Eigenschaft des *νέον* auf — er ist somit Bild dessen, was dem Leben nicht ursprünglich und wesentlich eignet, womit dasselbe versetzt oder durchsetzt ist, der Sünde. Bloß diese durchsetzende Kraft des Sauerteigs (vgl. Hos. 7, 4) ist das tert. comp. Mtth. 13, 33. Luc. 13, 21 (vgl. Gal. 5, 9) im Gleichnis vom Sauerteig. An allen übrigen Stellen ist er Bild der das tägliche Leben durchsetzenden Sünde; in dieser Bedeutung erscheint er zuerst in der Anordnung der Passahfeier Ex. 12, 15. 19. 20. 34. 39; 13, 3. 7 und im Opferritual Ex. 23, 18; 34, 25. Lev. 2, 11. 12; 6, 17; 7, 3. Deut. 16, 3. 4. Amos 4, 5 (bei den LXX völlig entstellt). Daran schließt sich im N. T. **a)** 1 Cor. 5, 6—8, wo die *παλαιὰ ζύμη* im Gegensatz zu dem durch die Heilszueignung bzw. Entsündigung gewordenen *νέον φύραμα* (vgl. Jos. 5, 11: *ἄζυμα καὶ νέα*) die von dem früheren Wandel her gebliebenen und den Christenstand versetzenden Reste bezeichnet, nicht sowohl die Sünde an sich, sondern wie sie das heidnische Vorleben der Leser charakterisiert. Da aber alles, was den Christenstand schädigt und seine heilige Neuheit zurückwandelt, in der Weise eines Sauerteigs wirkt, von dem die Regel gilt *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ* 1 Cor. 5, 6. Gal. 5, 9, so wird **b)** falsche Lehre als *ζύμη* bezeichnet, sofern sie in Gegensatz sei's zu der eingetretenen — Gal. 5, 9 — sei's der notwendigen Erneuerung des Lebens steht, nicht sofern sie die gesunde Lehre, die Wahrheit mit nicht zu ihr gehörigen Elementen versetzt. So Gal. 5, 9 bezüglich der an den Galatern geübten *πεισμονή*. Mtth. 16, 11. 12: *οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν· προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ... ἀλλὰ ἀπὸ τῆς διδαχῆς κτλ.* Marc. 8, 15 (wo an Stelle der Sadducäer Herodes genannt wird). Luc. 12, 1 wird in demselben Zusammenhange die *ὑπόκρισις* als dieser Sauerteig bezeichnet, die ihren Ausdruck in der Lehre findet, mit welcher das Verhalten gedeckt wird. — LXX = שְׂאֹר, חָמֵץ

Ζυμόω, säuern, mit Sauerteig versetzen, selten in der Prof.-Gräc., z. B. bei Plut., Hippokr. **a)** Akt. = mit Sauerteig versetzen, 1 Cor. 5, 6. Gal. 5, 9. — **b)** das Pass. = intrans. säuern s. v. a. mit Sauerteig versetzt sein und dadurch gähren. LXX = חָמֵץ Verb. u. Adj. Ex. 12, 34. 39. Lev. 6, 17; 23, 17. Hos. 7, 4. Im N. T. Mtth. 13, 33. Luc. 13, 21.

Ἄζυμος, ον, ungesäuert, in der Prof.-Gräc. nur Athen. 3, 74 und Plat. Tim. 74, D nachgewiesen, an letzterer Stelle im uneigentlichen Sinne = ungegohren, also unfertig: *τὴν δὲ τῶν νεύρων φύσιν ἐξ ὀστοῦ καὶ σαρκὸς ἀζύμου κράσεως*. Oft dagegen in der bibl. Gräc. entsprechend der Bedeutung der *ζύμη* und der *ἄζυμα* im kultischen Leben Israels. **a)** Im eigentlichen Sinne: ungesäuert, vom Brote, Gen. 19, 3; gewöhnlich Neutr. Plur. *ἄζυμα φαγεῖν, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* = מַצּוֹת

vom Passah Ex. 12, 8 ff.; 13, 6. 7; 23, 15; 29, 2. 23; 34, 17. 18. Außerdem Lev. 2, 4. 5; 6, 16; 7, 2; 8, 2. 25; 10, 12; 23, 6. Num. 6, 15 ff.; 9, 11; 28, 17. Deut. 16, 3. 8. 16. Jos. 5, 11. Richt. 6, 19—21. 1 Sam. 28, 24. 2 Kön. 23, 9. 1 Chron. 23, 29. 2 Chron. 8, 13; 30, 13. 21. 2 Esr. 6, 22. Ez. 45, 21. Für die Bedeutung vgl. unter *ζύμη*. Jos. 5, 11: *ἐφάγοσαν ἀπὸ τοῦ σίτου τῆς γῆς ἄζυμα καὶ νέα*. In den Apokr. nur 1 Esr. 1, 17; 7, 14, sowie 1, 10, wo *τὰ ἄζυμα* nicht die Brote, sondern die Passahopfer bezeichnet. Im N. T. **b)** von der Passahfeier *ἑορτὴ τῶν ἀ.* Luc. 22, 1; *αἱ ἡμέραι τ. ἀζ.* Act. 12, 3; 20, 6, unter denen *ἡ πρώτη ἡμ. τ. ἀ.* Marc. 14, 20 oder *ἡ πρ. τ. ἀ.* Mtth. 26, 17 als *ἡ ἡμέρα τῶν ἀζ.* Luc. 22, 7 bezeichnet wird. Marc. 14, 1: *ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζ.* zeigt, welches Gewicht gerade auf die *ἄζ.* gelegt wurde, vgl. die ähnliche Verbindung 1 Esr. 1, 17, woraus sich vielleicht das *φαγεῖν τὸ πάσχα* Joh. 18, 28 erklärt. **c)** Übertragen in dem unter *ζύμη* besprochenen Sinne, *ἄζυμα εἰλικρινείας* 1 Cor. 5, 8 und von Menschen 1 Cor. 5, 7: *ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι*, bezüglich der durch die Entsündigung (V. 7[b]) hergestellten Neuheit.

H.

Ἡμέρα, *ἡ*, der Tag, Apok. 8, 12. Luc. 6, 13 u. ö. qualitativ gegenüber der Nacht und quantitativ als Zeitabschnitt. Auch zuweilen von einem größeren Zeitraum, doch nur zur anschaulicheren Bezeichnung desselben; z. B. Aristot. Rhet. 2, 12. 13 von den Greisen: *εἰσὶ δὲ φιλόζωοι καὶ μάλιστα ἐπὶ τῇ τελευταίᾳ ἡμέρᾳ*. Sonst so nur in dichterischer Sprache. Aus der neutest. Gräc. wäre hierher nur der Ausdruck *ἡμέρα σωτηρίας* 2 Cor. 6, 2 zu zählen, wenn damit nicht zunächst der bestimmte Zeitpunkt bezeichnet wäre, an welchem die Hilfe und das Heil eingetreten ist, vgl. Jes. 49, 8, und davon abgeleitet die darauf folgende Zeit als fortwährende *ἡμ. σωτηρίας* angesehen würde. Dem N. T. resp. der bibl. Gräc. eigen ist **1)** der figürliche Gebrauch, der Tag als die Zeit des ungehinderten Wirkens und Arbeitens Joh. 9, 4, die Zeit des vom Lichte begünstigten (Joh. 11, 10) und durch das Licht bedingten, sittlich reinen, wachen und bewußten Wandels Röm. 13, 13, welcher sich nicht zu verbergen braucht, Hiob 24, 16. 1 Thess. 5, 5—8 (vgl. 1 Cor. 3, 13: *ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει*). Der Tag — die Zeit des Lichtes; das Licht — Sinnbild des Heiles; daher der Tag — die Zeit des Heiles (Röm. 13, 12, vgl. 2 Petr. 1, 19), an den Gebrauch von *φῶς* u. *σκότος* anknüpfend. Vgl. Hiob 3, 4; 5, 14; 17, 12. Ex. 30, 3 ff. Am. 5, 8; 8, 9. Jes. 38, 13. — **2)** Der Ausdruck *ἡμ. τοῦ κυρίου* und seine anderweitigen, zum größten Teil alttest. Bezeichnungen. Zunächst *ἡμέρα κυρίου ἡ μεγάλη* Act. 2, 20 = יוֹם יְהוָה Jes. 2, 12; 13, 6. 9. Ez. 13, 3; 30, 3. Joel 1, 15; 2, 1. 11; 3, 4. Am. 5, 18. 20. Obadj. 15. Zeph. 1, 14; 2, 7. Mit diesem Terminus wird von der Prophetie der Endpunkt alles Gott feindlichen Wesens bezeichnet, — der Tag, dem die Selbstbethätigung des Gottes der Offenbarung und Verheißung an allem ihm und der Gerechtigkeit feindlichen Wesen innerhalb und außerhalb seines Volkes seine Bedeu-

tung und sein Gepräge giebt, als *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* bezeichnet Jes. 10, 3. 1 Petr. 2. 12. *ἡμ. ὀργῆς* Zeph. 1, 15. 18; 2, 2. 3. Jes. 13, 13. Ez. 7, 19. Vgl. Röm. 2, 5: *ἡμ. ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ·* ferner *ἡ ἡμ. ἡ μεγάλη* Apok. 6, 17; 16, 14 (Jud. 6. Act. 2, 20); vgl. Jer. 30, 7. Joel 2, 11. 31. Zeph. 1, 14. Mal. 3, 23. Im N. T. noch *ἡ τοῦ θεοῦ ἡμ.* 2 Petr. 3, 12; *ἡμ. κρίσεως* Mtth. 10, 15; 11, 22. 24; 12, 36. (Marc. 6, 11 Rec.) 2 Petr. 3, 7. 1 Joh. 4, 17. Vgl. Röm. 2, 16: *ἐν ἡμ. ὅτι κρινεῖ ὁ θεὸς κτλ.* Jud. 6: *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμ.* Ferner *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* Mtth. 7, 22. Luc. 10, 12. 2 Thess. 1, 16. 2 Tim. 1, 12. 18; 4, 8. Absolut *ἡ ἡμέρα* 1 Thess. 5, 4. 1 Cor. 3, 13. Hebr. 10, 25. Vgl. 1 Cor. 4, 3: *ἵνα — ἀνακριθῶ — ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας* im Gegensatz zu dieser *ἡμ. κυρίου*, s. V. 4. Über *ἔσχαται ἡμ.*, *ἐσχάτη ἡμ.* u. a. s. *ἔσχατος*; dieselbe heißt so als letzter Tag des *αἰὼν οὗτος*. Wie dieser Tag das zu fürchtende Ende für die einen, so ist er auch und zwar in erster Linie der zu hoffende Anfang eines neuen, besseren Zustandes, einer neuen Ordnung der Dinge für die anderen, für das bedrängte Volk Gottes im N. T., und eben deshalb wird diese Seite verhältnismäßig selten ausdrücklich hervorgehoben, wie Jes. 61, 2. Sach. 14, 7; vgl. Ez. 13, 5. Jer. 25, 29; 49, 12. Ez. 9, 6. Aber Eph. 4, 30 wird er für die Gemeinde Jesu Christi als *ἡμέρα ἀπολυτρώσεως* bezeichnet, vgl. Luc. 21, 28. Christus ist es, der an diesem Tage richten wird Mtth. 7, 22; der die Auferweckung der Toten vollziehen wird, Joh. 6, 39. 40. 44. 54, vgl. Joh. 5, 27; der überhaupt an diesem Tage in der Herrlichkeit des Vaters erscheinen wird (der Vater unseres Herrn Jesu Christi = יהוה, s. *κύριος* u. *πατήρ*) Mtth. 16, 27. Deshalb wird der Tag als *ἡ ἡμ. τοῦ κυρίου ἡμῶν* bezeichnet 1 Cor. 1, 8; *τοῦ κυρ. Ι̅υ̅* 2 Cor. 1, 14; *Ι̅υ̅ Χ̅υ̅* Phil. 1, 6; *Χ̅υ̅* 1, 10. Luc. 17, 30: *ᾗ ἡμ. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. ἀποκαλύπτεται.* Vgl. V. 31. Mtth. 24, 36. 42. 44. 50. Luc. 21, 34, vgl. V. 27. 28; 17, 24 entsprechend der *παρουσία* desselben (w. s.). Es ist bedeutsam, daß *ἡμ. κυρίου* = יום יהוה im N. T. sich nur Act. 2, 20 findet, wogegen diese Bezeichnung 1 Thess. 5, 2 nach 2 Thess. 2, 2 vgl. mit V. 1; 1 Cor. 5, 5. 2 Cor. 1, 14. 2 Petr. 3, 10 vgl. mit V. 2. 4. 12 den Tag als den Tag Christi bezeichnet (s. u. *κύριος*, 2, b), vgl. Mtth. 16, 27; 25, 31. Gerade in dieser Bezeichnung des Tages überwiegt das tröstliche Moment, und es scheint zwischen *ἡμ. Κυρίου* u. *ἡμ. τ. κυρ. Ι̅υ̅ Χ̅υ̅* ein analoger Unterschied zu sein, wie zwischen den beiden Linien der Weissagung, deren eine an den Stamm Davids anknüpft, die andere das Kommen Jhvhs in Aussicht stellt. — Die *ἡμέραι τοῦ υἱοῦ ἀνθρ.* Luc. 17, 22. 26 sind dem Zusammenhange nach beide Male nicht von den Tagen seines irdischen Lebens zu verstehen; V. 22 könnte man versucht sein, darunter die Zeit zu verstehen, die mit der Parusie beginnt; V. 26 nötigt aber die Zeit einzuschließen, welche derselben schließlich voraufgeht, und wie von den *ἡμέραις Νῶε* die *ἡμέρα* sich absondert, an welcher Noah in die Arche einging V. 27, so sondert sich von den Tagen des Menschensohnes der Tag desselben. Die Tage desselben sind die Zeit, welche durch die Parusie bestimmt ist. Tage des Menschensohnes werden sie genannt als die Tage, in denen seine Messianität bestritten und geoffenbart wird. — Joh. 8, 56: *Ἀβραὰμ ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν* hat Christus, ebenfalls den Tag seiner bevorstehenden Offenbarung in der Herrlichkeit im Sinne. Vgl. unter *παραβολή* S. 206. Über *ἡμέρα αἰῶνος* 2 Petr. 3, 18 s. *αἰών*, S. 102.

Ἦχος, *ου, ὁ*, nach Moeris ed. Pierson 175 die hellenistische Form für das att. *ἠχή*; auch *τὸ ἦχος, ους* nach Lchm. Tdf. Treg. Luc. 21, 25: *ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θα-*

λάσσης, nach Analogie von τὸ πλοῦτος u. a., s. Winer § 9, 2, 2; jedoch ist diese Form ebenso der alttest. wie bibl. Gräc. sonst völlig fremd und daher vielleicht richtiger ἠχοῦς zu accent. von ἠχώ, welches sich in der bibl. Gräc. Hiob 4, 13. Sap. 17. 18 findet. **a)** Schall, Ton, Geräusch, LXX = הָמוֹן, שָׁאוֹן, תֵּקַע, jedoch ohne Konsequenz für irgendein bestimmtes Wort; κυμάτων ἦχ. Ps. 65, 8. Jer. 51, 42. σάλπιγγος Ps. 150, 3. Hebr. 12, 19. Act. 2, 2: ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας. **b)** Gerede, Gerücht, wie ἠχή z. B. bei Plut., ἠχώ bei Hrdt. u. Pind. So Luc. 4, 37. In der alttest. und außerbiblischen Gräc. wird ἦχος nur vom Ton, Laut, Schall u. s. w. gebraucht.

Ἠχέω, **a)** intrans. tönen, schallen, rauschen, brausen, toben, je nach der Art des Schalles; bei den LXX, z. B. 1 Kön. 1, 41. Ps. 46, 4; 83, 3 = הָמָה. 1 Sam. 1, 11. Jer. 19, 3 = צָלַל. Im N. T. nur 1 Cor. 13, 1: χαλκὸς ἠχῶν. **b)** trans. ertönen lassen, z. B. ὕμνους u. a. bei den Tragg., Dem. So zuweilen in der alttest. Gräc. Jes. 51, 15: ὁ θ͞ς — ἠχῶν τὰ κύματα θαλάσσης. Sir. 45, 9: φωνήν. Ohne Obj. Sir. 50, 16: ἐν σάλπιγξιν ἤχησαν, ἀκουστὴν ἐποίησαν φωνὴν μεγάλην. Cf. Plut. Coriol. 38, 2: ἠχεῖν καὶ διαλέγεσθαι.

Κατηχέω, selten und nur in der späteren Gräc., gar nicht bei den LXX und Apokr., = worüber hin- oder worauf hinabschallen, antönen, und dadurch transit. geworden, wie öfter intrans. Verba durch Zusammensetzung mit κατά gemäß der Bedeutung der Präp. trans. werden, z. B. κατάδω, καταβακχεύω, καταγελάω, καταθρηνέω, καταργέω u. a., vgl. die deutsche Vorsilbe be in beklagen, belachen, beweinen, beregnen u. s. w., wo es „die volle Einwirkung auf einen Gegenstand ausdrückt und lauter Transitiva bildet mit dem Accus. der Person oder Sache“, Grimm, Wörterb. 1, 1203. So nun κατηχεῖν **a)** antönen, sowohl mit dem Accus. wie mit dem Genet., welcher sich freilich nur selten findet. Philostr. Imag. 1, 19, p. 791: βακχεύει ἐν αὐτῇ Διόνυσος, καὶ ἐπιρροθοῦσιν αἱ βάκχαι, ἁρμονία δέ, ὁπόση ὀργιάζει, κατηχεῖ τῆς θαλάσσης, sowie in einigen von Suid. angeführten Wendungen, z. B. τῶν πόρων, οἰκίας, welcher Genet. aber nicht auf eine intrans. Bedeutung hinweist, wenn auch der Zusammenhang bei Philostr. auf ein Hinabtönen führt (v. Zezschwitz, Katechetik 1, 19), sondern wie bei vielen mit κατὰ zusammengesetzten Verben die Richtung wider etwas hin bezeichnet, eine gerade bei ἠχεῖν sehr naheligende Vorstellung; vgl. auch κατακλαίειν τινός jemanden anweinen, ihm etwas vorweinen. Gewöhnlich aber wird es mit dem Accus. verbunden, und zwar stets mit dem Accus. der Person, jemanden antönen, umtönen, (vgl. ansingen), Lucn. Jupp. tr. 39: οὐ γὰρ ἀληθείας μέλει τοῖς ποιηταῖς, ἀλλὰ τοῦ κηλεῖν τοὺς ἀκούοντας καὶ διὰ τοῦτο μέτροις τε κατᾴδουσι καὶ μύθοις κατηχοῦσι καὶ ὅλως ἅπαντα ὑπὲρ τοῦ τερπνοῦ μηχανῶνται. Hieran schließt sich **b)** der Gebrauch des Wortes vom mündlichen Unterricht, namentlich in der neutest. u. kirchl. Gräc., dem die Anwendung desselben von Gerüchten, Mitteilungen an jemanden, Berichten voraufgegangen ist, namentlich im Pass. = vernehmen, Akt. also = vernehmen lassen, wie Phil. leg. ad Caj. 2, 575, 9: κατήχηται δὲ ὅτι κτλ., er war von dem Gerüchte erreicht, er war berichtet worden, vgl. ἦχος, b. So öfter bei Plut. de fluv. in der Phrase κατηχηθεὶς περὶ τῶν συμβεβηκότων 7, 2; 8, 1; 17, 1, wofür 11, 1: περὶ δὲ τῶν συμβεβηκότων ἀκούσας. So im N. T. Act. 21, 21: κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις. V. 24: ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν. Cf. Vit. Jos. 65: ὅταν μέντοι συντύχῃς μοι, καὶ αὐτός σε πολλὰ κατηχήσω τῶν ἀγνοουμένων, will ich dich viel Neues, Unbekanntes hören,

vernehmen lassen. Als „vernehmen“ kann dann *κατηχεῖσθαι* in Gegensatz zu genauerer Kenntnis, *κατηχεῖν* in Gegensatz zu eingehenderer, genauerer Mitteilung stehen Luc. 1, 3. 4: *ἔδοξε κἀμοὶ ... ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.* Daran schließt sich der Gebrauch von *κατήχησις* in einer von Diog. L. 7, 89 aufbewahrten Stelle des Chrysipp, dem ältesten Beispiel, aus welchem sich der spätere, namentlich kirchl. Sprachgebrauch erklärt: *διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων,* „crebris sermonibus eorum quibuscum versatur“, cf. Galen. de plac. Hipp. et Plat. V, 290, 33: *ἐπειδὰν γὰρ λέγῃ (ὁ Χρύσιππος) τὰς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐγγίγνεσθαι τοῖς φαύλοις διαστροφὰς διά τε τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν κατήχησιν,* wo im Folgenden entsprechend *τὴν νίκην κτλ. ἐπαινούμενά τε καὶ μακαριζόμενα πρὸς τῶν πολλῶν ἀκούοντες ὡς ἀγαθά, περὶ δὲ τῆς ἥττης τε καὶ τῆς ἀτιμίας ὡς κακὰ ἑτοίμως πειθώμεθα.* Sodann findet sich *κατήχησις* Cic. ad Att. 15, 12: quid aetati credendum sit, quid nomini, quid haereditati, quid *κατηχήσει,* magni consilii est. In diesen Stellen dürfte es den instruktiven, lehrenden und überzeugenden oder gewinnenden Einfluß der öffentlichen Meinung bezeichnen; der *κατηχούμενος ἀκούει τοῦ σύνοντος καὶ πείθεται.* Er lernt kennen und eignet sich durch den Einfluß dessen, was er hört, Anschauungen an. Dadurch wird das Wort geeignet für den Jugendunterricht, vgl. die von Wetstein angeführte Stelle Porph. qu. homer.: *ἡμεῖς δὲ ἐκ τῆς παιδικῆς κατηχήσεως περινοοῦμεν μᾶλλον ἐν τοῖς πλείστοις ἢ νοοῦμεν.* Die *κατήχησις* bewirkt ein peripherisches Wissen, noch kein Verstehen. In demselben Sinne, nur pass. findet sich das Subst. mehrfach bei Sext. Empir. So ist *κατηχεῖν* geeignet zum term. techn., als welchen wir es in der kirchl. Gräc. für die erste, grundlegende, gewinnende Unterweisung im Christentum finden, ohne einen Zusatz wie Act. 18, 25: *οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* vgl. mit V. 26: *ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τ. θ.,* vgl. Hippokr. 18, 25: *κατήχησις ἰδιωτέων* von dem mündlichen Zuspruch des Arztes zur Aufklärung und Aufrichtung der mit der Art und Bedeutung einer Krankheit nicht vertrauten Kranken u. s. w. Jedoch hat sich dieser Gebrauch im N. T. noch nicht fixiert, denn Röm. 2, 18. 1 Cor. 14, 19. Gal. 6, 6 steht es von der Thätigkeit der Unterweisung überhaupt, wie Lucn. Asin. 48, wo es mit *διδάσκειν* wechselt, wogegen Lucn. Philopatr. 17: *εὐστόμει καὶ μηδὲν εἴπῃς φλαῦρον θεοῦ δεξιοῦ, ἀλλὰ κατηχούμενος πείθου παρ' ἐμοῦ* offenbar Art und Zweck des christlichen *κατηχεῖσθαι* persifliert, von welchem Clem. Alex. Strom. 6, 15 sagt: *κατηχοῦνται οἱ ἐξ ἐθνῶν ἰδιῶται ἐξ ἐπιπολῆς δεχόμενοι τὸν λόγον.* (Indes ist diese Schrift nicht lucianisch, sondern aus der Zeit Julians.) Jedenfalls dürfen wir den Ursprung dieses Gebrauchs, wie die Stelle des Chrysipp nahelegt, in stoischen Kreisen zu suchen haben.

Vgl. die eingehendste, in einigen Punkten abweichende Erörterung des Wortes bei v. Zezschwitz, System der christl. Katechetik I, 17 ff.

Θ.

Θέλω, so stets in der bibl. Gräc., während in der attischen Prosa die verstärkte Form *ἐθέλω* die herrschende ist, auf welche auch das Imperf. *ἤθελον* u. Aor. *ἠθέλησα* zurückzuführen ist; Fut. *θελήσω*. (Nach Curtius, S. 726 zu verbinden mit dem sanskrit. dhar, sich zu etwas halten, beginnen. Andere anders.) = wollen. Über den Unterschied von *βούλομαι* s. S. 234 f.; *θέλειν* ist der stärkere Ausdruck von dem auf die That hindrängenden Willen; vgl. z. B. *βούλημα* nicht wie *θέλημα* von dem Inhalt des Gesetzes, sondern von der dem Gesetze zu Grunde liegenden Absicht; *βούλη* Ratschluß, Beschluß, *θέλημα* Entschluß; *θέλημα* auch von dem Willen Gottes, der von andern gethan werden muß, während die *βούλη* Gottes sich nur auf Gottes Selbstbethätigung bezieht. *Θέλειν* entspricht wie *βούλεσθαι* bei den LXX dem hebr. אָבָה u. חָפֵץ (einmal *θ.* = רצה 1 Chron. 28, 4), ist aber für beide häufiger als *βούλ.*; vgl. auch S. 358 unter *εὐδοκέω*. Während aber *βούλεσθαι* u. *βουλεύεσθαι*, namentlich letzteres, auch dem hebr. יָעַץ entspricht und namentlich *βουλή* das gewöhnliche Wort für עֵצָה ist, finden sich nie dafür *θέλημα* u. *θέλησις*, zwei der Prof.-Gräc. fremde hellenistische Bildungen, welche fast stets = חֵפֶץ u. רָצוֹן, dem wiederum nie *βουλή* entspricht. Dies weist darauf hin, daß *βούλεσθαι* u. *θέλειν* sich im allgemeinen unterscheiden wie Beschluß und Entschluß, daher auch *θέλ.* bei den LXX und im N. T. von erwählender Neigung, Liebe, häufig in der bibl. Gräc. mit einem Obj.-Accus., welcher bei *βούλ.* selten ist. Das energische מֵאֵן, sich weigern, wird gewöhnlich durch *οὐ θέλειν*, seltener durch *οὐ βούλ.* ausgedrückt; *θέλειν* ist ferner s. v. a. im Begriff stehen, *βούλ.* nie. Dies alles schließt nicht aus, daß *βούλ.* meist durch *θέλειν* ersetzt werden kann, *θέλειν* jedoch weit seltener durch *βούλεσθαι*, denn es ist stärker als dieses. Vgl. auch die eigentümliche Lesart des Al. Richt. 11, 20: *οὐκ ἠθέλησεν διελθεῖν κτλ.* statt *οὐκ ἐνεπίστευσε τῷ Ἰσρ. παρελθεῖν* = לֹא הֶאֱמִין. Es steht

a) = wollen, s. v. a. beabsichtigen, entschlossen sein, den Willen haben, gegenüber bzw. verbunden mit *ποιεῖν* Röm. 7, 21. Joh. 8, 44. 2 Cor. 8, 11. *ἐνεργεῖν* Phil. 2, 13; Mtth. 8, 2: *ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι.* V. 3: *θέλω, καθαρίσθητι.* Vgl. *οὐ θέλειν*, nicht wollen s. v. a. versagen, widerstreben, Mtth. 18, 30; 21, 29; 23, 37 u. ö. Auch = geneigt sein Act. 26, 5: *ἐὰν θέλωσι μαρτυρεῖν.* Abgeschwächt = im Sinne haben, Joh. 3, 8; *οὐ θέλειν* nicht geneigt sein, nicht beabsichtigen, Mtth. 1, 19 u. ö. — Mit folgendem Subj.-Inf. Mtth. 14, 5; 26, 15. Marc. 6, 19; 11, 14. Luc. 13, 21. Act. 14, 13; 19, 33; 24, 27. Röm. 7, 21. 2 Thess. 3, 10. Selten in diesem Sinne mit dem Accus. eines Obj. wie Röm. 7, 15: *οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω.* V. 16. 19. 20. 1 Cor. 7, 36. Gal. 5, 17. Joh. 15, 7. 2 Petr. 3, 5, sowie mit folgendem Acc. c. Inf. wie Joh. 21, 22. 23: *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν.* 1 Thess. 2, 4 und in dem paulinischen *θέλω ὑμᾶς εἰδέναι* Col. 2, 1, *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* Röm. 1, 13; 11, 25. 1 Cor. 10, 1. 20; 12, 1. 2 Cor. 1, 8. 1 Thess. 4, 13. — **b)** wollen im Sinne von erstreben, begehren, selten absolut wie Mtth. 15, 28: *γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.* Apok. 22, 17: *ὁ θέλων λαβέτω*, in der Regel mit Inhaltsangabe; so mit folgendem Inf. Mtth. 5, 42; 12, 38; 20, 26. 28. Marc. 8, 34. 35; 9, 35; 10, 43. 44. Luc. 8, 20; 9, 23. 24; 10, 24. 29; 16, 26. Joh. 6, 21; 9, 27. Gal. 3, 2; 4, 20; 6, 12 u. a.; mit dem Accus. des Obj. Mtth. 17, 12. Marc. 9, 13; 14, 36. Luc. 5, 39. 1 Cor. 4, 21;

mit folgendem Acc. c. Inf. Act. 16, 3. 1 Cor. 7, 7. 32; 14, 5. Gal. 6, 13, ebenfalls selten; mit folgendem ἵνα Mtth. 7, 12; 6, 25; 10, 35. Luc. 6, 31. Joh. 17, 24, öfter mit dem bloßen Konj. in indirekter Frage Mtth. 13, 28; 20, 32; 26, 17; 27, 17. 21. Marc. 10, 36; 14, 12; 15, 9. 12. Luc. 9, 54; 18, 41; 22, 9. 1 Cor. 4, 21. — Luc. 12. 49: *τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη*. — **c)** Entsprechend dem hebr. חָפֵץ steht es von dem, was man erwählt, liebt, dem man geneigt ist, Mtth. 9, 13: *ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν* aus Hos. 6, 6; ebenso Mtth. 12, 7. — 27, 43: *εἰ θέλει αὐτόν* aus Ps. 22, 9. Hebr. 10, 5. 8 aus Ps. 40, 7. Jedoch kommt es so eben nur in alttest. Citaten vor; die bei den den LXX öfter vorkommende Konstruktion mit *ἐν* (s. u. *εὐδοκεῖν*) findet sich nur Col. 2, 18: *θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*. Beeinflußt von diesem Gebrauch, an den sich die hellenistischen, der Prof.-Gräc. fremden Bildungen *θέλημα*, *θέλησις*, *θελητής*, *θελητός* anschließen (letztere beiden nicht im N. T.), sind Stellen wie 1 Tim. 2, 4. Jac. 4, 15. 1 Petr. 3, 17. Wie fremd jedoch im Grunde dieser Gebrauch von *θέλειν* der neutest. Gräc. ist, zeigt 1 Petr. 3, 10, wo statt des einfachen *ὁ θέλων ζωήν* der LXX aus Ps. 34, 13 gesetzt ist *ὁ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν*. Demgemäß sind auch die Stellen Joh. 5, 21: *οὓς θέλει ζωοποιεῖ*, Röm. 9, 18: *ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει* nicht hiernach zu erklären. Der Ausdruck daselbst soll nur die Souveränität hervorheben. — Ebenso steht das negative *μὴ θέλειν* durchaus nicht immer im Sinne des alttest. מֵאֵן von dem positiven Widerstreben, vgl. z. B. Mtth. 1, 19 mit 23, 37; 27, 34. Luc. 15, 28 mit 19, 14. 27. Joh. 5, 40; 21, 18. Act. 7, 39. Röm. 7, 16. 19 u. a.

Θέλημα, *τος*, *τό*, ein der Prof.-Gräc. auch in der christlichen Zeit fremdes hellenistisches Wort, LXX = חֵפֶץ u. רָצוֹן, und demgemäß nicht von dem Willen als Forderung, sondern von demselben als Ausdruck des Gefallens, der Neigung, der Erwählung dessen, was behagt und Freude macht, vgl. Jes. 58, 3. 13, sowie Ps. 145, 19, wo es neben *δέησις* zur psychologischen Charakteristik derselben dient. Jer. 23, 26: *τά θελήματα τῆς καρδίας αὐτῶν*. Vgl. *θελητὴς νόμου* 1 Mcc. 2, 42. Daher auch öfter wie *θέλω* mit *ἐν* verbunden z. B. Ps. 1, 2; 16, 3. Kohel. 5, 3. Mal. 1, 10. Wo es von dem Willen Gottes steht, bezeichnet es das Wohlgefallen Gottes an etwas Mal. 1, 10. Jer. 9, 23. Jes. 62, 4. Ps. 30, 6, und wird sowohl gebraucht von dem, was Gott selbst nach seinem Wohlgefallen thut, Ps. 103, 7: *ἐγνώρισε τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ τῷ Μωυσῇ, τοῖς υἱοῖς Ἰσρ. τὰ θελήματα αὐτοῦ*, vgl. V. 6 u. 8 ff., als von dem, was er als ihm wohlgefällig verlangt oder aufträgt, Jes. 44, 28. Ps. 103, 21, so daß es nicht das Gebot als solches bezeichnet, sondern als Ausdruck seines Wohlgefallens, Ps. 143, 10: *δίδαξόν με τοῦ ποιεῖν τὸ θέλημά σου*. 40, 9: *τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου ὁ θεός μου ἠβουλήθην, καὶ τὸν νόμον σου ἐν μέσῳ τῆς καρδίας μου*. Es ist im ganzen nicht häufig bei den LXX; nur für חֵפֶץ ist es fast ständige Übersetzung, während רָצוֹן häufiger = *δεκτός*. Auch in den Apokr. ist es verhältnismäßig selten und steht dort in derselben Bedeutung Sir. 35, 17; 43, 16; vom Willen Gottes 1 Esr. 8, 16; 9, 9. 2 Mcc. 1, 3; vgl. 1 Mcc. 3, 60: *ὡς δ' ἂν ᾖ θέλημα ἐν οὐρανῷ, οὕτω ποιήσει*, vgl. Jes. 44, 28.

Im N. T. ist es weit häufiger; nur Phil., 2 Thess., 1 Tim., Tit., Philem., Jac., 2 u. 3 Joh. findet es sich nicht. Von den LXX unterscheidet sich der neutest. Sprachgebrauch dadurch, daß es in der Regel vom Willen Gottes steht, anders nur Luc. 23, 25. Joh. 1, 13. 1 Cor. 7, 37. Eph. 2, 3. 2 Tim. 2, 26. 2 Petr. 1, 21 (1 Petr. 4, 3 lesen Lchm. Tdf. Treg. mit Recht *βούλημα τῶν ἐθνῶν* im Unterschiede von dem

voraufgehenden *θέλημα θεοῦ*). Die Bedeutung ist dieselbe, wie bei den LXX; es ist nirgend Ausdruck für die Forderungen Gottes als solche, sei's im einzelnen Falle, sei's im allgemeinen, sondern bezeichnet das, was geschieht oder von anderen gethan werden soll, als Objekt des göttlichen Wohlgefallens, sei es nun Ausführung eines göttlichen Ratschlusses oder Erfüllung dessen, was er haben will. So steht es **1)** von dem, was Gott beschlossen hat oder beschließt, für gut befindet bzw. thut, Mtth. 26, 42: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου*, vgl. Luc. 22, 42. Act. 21, 42: *τὸ θέλημα τοῦ κυρίου γινέσθω*. Mtth. 18, 14. 1 Petr. 3, 17: *εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*. 4, 19: *οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*, und namentlich bei Paulus, sowohl bezüglich des Heilswillens Gottes Eph. 1, 5: *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν . . . κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. V. 9: *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ*. V. 11: *κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, als namentlich in der Zurückführung seines Apostolates auf den Willen Gottes, 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Gal. 1, 4. Col. 1, 1. 2 Tim. 1, 1, welches er nicht sowohl durch den souveränen als durch den Gnadenwillen Gottes hat, vgl. Eph. 3, 7. 8. Tit. 1, 3. Gal. 1, 15 u. a. Außerdem *θέλημα* noch in diesem Sinne Röm. 1, 10; 15, 32. 2 Cor. 8, 5. Apok. 4, 11. Act. 22, 14, sowie im johann. Evangelium Joh. 6, 40: *τοῦτό ἐστι τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* (s. unter 2). Einmal steht es absolut 1 Cor. 16, 12: *καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ*, wo es Theodot., Oekum., Bengel u. a. auf den Willen Gottes (vgl. 1 Marc. 3, 60) beziehen statt auf die Willigkeit Apollos.

2) Von dem von anderen auszuführenden Willen Gottes, und zwar **a)** bezüglich des von Gott beschlossenen, Act. 13, 22: *ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου* (aus Jes. 44, 28 kombiniert mit 1 Sam. 16, 1. Ps. 89, 21). So von dem von Christo auszuführenden Heilswillen des Vaters Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38. 39, wo man V. 40 deutlich sieht, wie der auf unser Heil sich beziehende Wille Gottes es ist, den Christus zu vollziehen hat. Außerdem Joh. 9, 31, vgl. Hebr. 10, 7. 9. 10. **b)** bezüglich des von uns zu erfüllenden Willens oder Wohlgefallens Gottes, Röm. 12, 2: *εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον*, so daß eine Beziehung auf das Urteil Gottes darin liegt. So Röm. 2, 18. Eph. 5, 17; 6, 6. Col. 1, 9; 4, 12. 1 Thess. 4, 3; 5, 18. Hebr. 10, 36; 13, 21. 1 Petr. 2, 15. 1 Joh. 2, 17; 5, 14. Joh. 7, 17. Mtth. 7, 21; 12, 50; 21, 31. Marc. 3, 35. Luc. 12, 47. Durch diese Beobachtung erhält die Bitte Mtth. 6, 10: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου κτλ.* erst ihr besonderes Gewicht und ihre eigentümliche Färbung im Unterschiede von der ersten Bitte. — Der Plur. nur Act. 13, 22. Eph. 2, 3, sowie Marc. 3, 35 nach dem Vatic.

Θέλησις, *εως, ἡ*, wie *θέλημα* ein hellenistisches Wort = das Wollen, Gefallen. LXX = חָפֵץ Ez. 18, 23: *μὴ θελήσει θελήσω τὸν θάνατον τοῦ ἀνόμου* = gern, mit Gefallen. רָצוֹן 2 Chron. 15, 15. Prov. 8, 35: *ἑτοιμάζεται θέλησις παρὰ κυρίου*. In einigen Handschriften auch Ps. 21, 3 = אֲרֶשֶׁת statt *δέησις* parall. *ἐπιθυμία*. In den Apokr. Sap. 16, 25: *πρὸς τὴν τῶν δεομένων θέλ.* Tob. 12, 18. 2 Mcc. 12, 16: *τῇ τοῦ θεοῦ θελήσει*. 3 Mcc. 2, 26: *τῇ ἐκείνου θελήσει*. Im N. T. Hebr. 2, 4: *συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν*, nach seinem Wohlgefallen, zu vergleichen mit Mtth. 11, 26: *οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου*.

— ——— —

Θεός, ὁ, **Gott**; von Döderlein, Synonymik 6, 101; homer. Gloss. 2500 und Curtius, S. 513 ff. in Verbindung gebracht mit der Wurzel *θες* in *θέσσασθαι* anflehen (Pind., Hes.), indem letzterer nachweist, daß die Verbindung mit dem latein. deus, sanskr. div leuchten, dêvas s. *δαίμων*, entschieden falsch sei; also = der, den man anfleht, der angefleht wird, ein nom. appellat. für das der Welt, den Menschen schlechthin übergeordnete Wesen, dem die Menschen ihre Abhängigkeit bezeugen, oder dessen Huld sie bedürfen und suchen. Andere verweisen auf *θάομαι*, *θαῦμα*, *τίθημι* u. s. w. als mit demselben Stamm wie *θεός* zusammenhängende Bildungen. Hrdt. 2, 52, 1: *θεοὺς δὲ προσουνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πράγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον.* Diese letztere Erklärung, welche A. Göbel in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung XI, 55 geltend macht, bezeichnet Curtius als zu den griechischen Anschauungen von der Gottheit schwerlich passend. Nach Prellwitz, S. 119 wurzelverwandt mit *θύω* von dhēu, dheve, dhveso, atmen, wozu er das litt. dvase, Atem, Gespenst hinzuzieht. Was das deutsche Wort „Gott" betrifft, so ist es doch noch zweifelhaft, ob es mit Wuotan, Odin von vatan, gehen, stammt, und etwa „das weltdurchwandelnde Licht" bedeutet; vgl. Simrock, Deutsche Mythologie, S. 150: „Die wurzelhafte Bedeutung des Namens Gott (goth. guth) erklärt Grimm, Deutsche Mythologie, S. 12 für unerforscht; den Zusammenhang mit dem Adj. gut (goth. gôds), das langen Vokal hat, wies er noch ab. In der Geschichte der deutschen Sprache S. 541 gesteht er, neuerdings sei (Ernst Schulzes goth. Gloss., S. XVIII) ein schmaler Pfad gebrochen, der zu diesem Zusammenhange hinführe, den der Begriff fordert und die Sprache durch den Stabreim andeutet, indem sie Gott den guten und gütigen nennt." Hebr. = אֵל, nach traditioneller Etymologie mit איל zusammenhängend, so daß der Grundbegriff die Stärke (dagegen jedoch de Lagarde, Nöldeke, Bäthgen; vgl. des letzteren Beiträge zur semitischen Religionsgesch., 1888, S. 272 ff.; Nestle, Theol. Stud. aus Württemberg, 1882, 243 ff.); = אֱלֹהִים, welches noch von Fürst auf denselben Stamm zurückgeführt wird, während nach den neuesten und wie es scheint abschließenden Untersuchungen (Delitzsch; Fleischer bei Delitzsch, Genesis) das Stammwort in dem arab. aliha wiederzuerkennen ist, dessen Grundbedeutung die des ratlosen Umherirrens, des zufluchtsuchenden Schreckens ist. „Als nom. infin. von אָלַהּ in dieser dialektisch gesicherten Bedeutung bedeutet אֱלוֹהַּ, aram. אֱלָהּ, den Schauer oder die Furcht, dann (wie das Gen. 31, 42. 53 damit wechselnde פַּחַד, u. מוֹרָא Ps. 76, 12. Jes. 8, 12 f., vgl. 2 Thess. 2, 4) den Gegenstand der Furcht", Delitzsch a. a. O. Vgl. מוֹרָא Ps. 111, 9; חֲלוֹם Traum. „Der Plur. אלהים stellt sich zu אֲדֹנִים, בְּעָלִים; im Heidentum ist es äußerlicher (numerischer), in Israel innerlich multiplizierender (intensiver) Plural; Gott heißt so als der, welcher in höchster Potenz der zu Ehrfürchtende ist", Delitzsch, Genesis, 5. Aufl., S. 48.

Wichtiger ist Hupfelds Beobachtung des Sprachgebrauchs (zu Ps. 8, 6): „Es bildet אלהים wie אל einen Gegensatz mit Mensch (אִישׁ u. אָדָם), seiner Kraft, wie seiner Stellung nach, namentlich in der Formel אֵל וְלֹא אִישׁ Hos. 11, 9 oder אָדָם וְלֹא אֵל Ez. 28, 2. 9; Jes. 31, 3, der angewendet wird, wenn der Mensch in seinem Übermut seine Schranken verkennt und sich Gott gleich dünkt." Vgl. Act. 12, 22. Gal. 1, 10. Joh. 10, 33. Dazu kann noch auf den Gegensatz zwischen אלהים u. בשׂר verwiesen werden, s. u. *σάρξ*.

1) Als **Appellativum**: das was **göttlich verehrt**, als **Gott angesehen** wird. Act. 12, 22: *θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου.* 17, 23: *ἀγνώστῳ θεῷ.* 28, 6: *ἔλεγον θεὸν αὐτὸν εἶναι.* 2 Thess. 2, 4: *ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα.* Vgl. Dan. 11, 36. 37. 2 Cor. 4, 4: *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* — der Gottes Stelle einnimmt. Daher *ὁ, ἡ θεός* (Act. 19, 37,

sonst *θεός* 19, 27), *θεοί* im ethnischen Sinne Gal. 4, 8: *οἱ φύσει μὴ ὄντες θεοί*. Act. 7, 43; 19, 26. 1 Cor. 8, 5. Act. 7, 40 u. ö. Ebenso gehört hierher der eigentümliche Gebrauch von *θεοί* entsprechend אלהים Joh. 10, 34. 35 von den Richtern, der Obrigkeit, Ps. 82, 1. 6. Ex. 21, 6; 22, 8. 9. 28, sofern denselben etwas eignet, was an sich nicht den Menschen, sondern Gott eigentümlich ist. — Auf dem Offenbarungsgebiete steht aber fest, *ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς* 1 Cor. 8, 4. Zu dem ersten Satze s. u. *εἴδωλον* S. 393 f. Wenn dann der Apostel fortfährt V. 5: *καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ*, so will er damit nicht eine Art von Vielgöttern in gewissem Sinne zugeben, auch nicht einen dämonischen Hintergrund des Polytheismus anerkennen, sondern *θεοί* resp. *κύριοι* steht wie Joh. 10, 34. 35 resp. אֱלֹהִים Ps. 82, 1. 6 rücksichtlich der diesen „Herren", der Obrigkeit von Gott angewiesenen Stellung der Überordnung, welche ihre Unterordnung unter den einen, der schließlich *ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός* ist, nicht aus- sondern einschließt. So steht dann schließlich doch *θεός*, אֱלֹהִים nur uneigentlich von diesen *θεοί*, im eigentlichen Sinne der schlechthinnigen Überordnung aber über alles was ist als Appellativum nur von dem Gotte der Offenbarung, dem allein dieses Prädikat zukommt, namentlich im A. T. Deut. 7, 9. 2 Sam. 7, 22. 1 Kön. 18, 39. 2 Kön. 5, 15. Ps. 18, 32; 33, 12; 114, 15; 90, 17; 100, 3 und namentlich im 2. Teile des Jesajah. Vgl. Ruth 1, 16. Jes. 37, 16. Wie uneigentlich jenes *θεοί* diesem letzteren Gebrauche gegenüber gemeint ist, ergiebt gerade das אלהים von Menschen Ps. 82, 6. Das 1 Cor. 8, 5 nicht die Götter der Heiden gemeint sind, von denen אלהים sonst im A. T. auch gebraucht wird, ist durch den Zusatz *καὶ κύριοι πολλοί* fraglos.

2) Damit wird *θεός, ὁ θεός* nom. propr. = Gott, welcher der Gott der Offenbarung resp. der Heilsökonomie ist („אלהים ist dem Menschen von Anfang an als יהוה אלהים, u. יהוה nie anders, denn als אלהים im ausschließlichen Sinne kund gewesen", Hofm.). Daher *κύριος ὁ θεός* = יהוה אלהים (s. u. *κύριος*) Luc. 1, 16. Act. 7, 37. 1 Petr. 3, 15. Apok. 1, 8; 4, 8; 22, 5. 6. Vgl. Mtth. 4, 7. 10; 22, 37 u. a. Ohne Artikel nach Winers Beobachtung am häufigsten in den Briefen, wo es von einem anderen artikellosen Substantiv abhängig ist; Mtth. 6, 24; 14, 33. Luc. 11, 20. Joh. 1, 12. Röm. 1, 4. 7. 16. 17. 18 u. ö. Dem Inhalte des Begriffs entspricht die Beifügung von *ὕψιστος* Marc. 5, 7. Luc. 8, 28. Act. 16, 17. Hebr. 7, 1. *παντοκράτωρ* Apok. 19, 15 vgl. 1, 8 u. s. w. entsprechend dem alttest. אֱלֹהֵי צְבָאוֹת s. u. *κύριος*. *θεὸς σωτήρ* 1 Tim. 1, 1; 2, 3. Tit. 1, 3; 3, 4. Andere Beifügungen s. Röm. 16, 26. 27. 1 Tim. 1, 11. 17. Tit. 1, 2. — 2 Cor. 13, 11: *ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης*. 1 Petr. 5, 10: *ὁ θ. πάσης χάριτος*. 2 Cor. 1, 3: *πάσης παρακλήσεως*. Röm. 15, 13: *τῆς ἐλπίδος*, vgl. V. 5: *τῆς ὑπομονῆς*. Röm. 16, 20. Phil. 4, 9. Hebr. 13, 20. 1 Cor. 14, 33: *ὁ θ. τῆς εἰρήνης*.

Insbesondere wird *θεός* mit dem Genetiv von Personen verbunden: *μου, σου, ὑμῶν* Mtth. 27, 46. Hebr. 11, 16. Apok. 21, 3; vgl. V. 7: *ἔσομαι αὐτῷ θεός*, vgl. Hebr. 8, 10. Röm. 1, 8. 1 Cor. 1, 4. 2 Petr. 1, 1. Apok. 7, 12; 19, 5. Zur Erklärung vgl. Act. 27, 23: *τοῦ θεοῦ οὗ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος*, sowie Apok. 21, 3: *αὐτὸς ὁ θεὸς ἔσται μετ' αὐτῶν θεὸς αὐτῶν*. Es wird die Verbindung ausgedrückt, in welcher der Betreffende mit Gott und Gott mit ihm steht, so daß beide für einander da sind. Vgl. Phil. 3, 19. Mtth. 22, 32: *οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς θεὸς νεκρῶν*. Namentlich ist die durch den Genetiv von Personen ausgedrückte geschichtliche und zwar heilsgeschichtliche Bestimmtheit zu beachten, welche besagt, daß Gott im Verhältnis zu diesen Personen dargelegt hat, was er ist und sein will; *ὁ θ.*

Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ Mtth. 22, 32. Marc. 12, 26. Luc. 20, 37. Act. 3, 13; 22, 14; 7, 32. 46. Hebr. 11, 16; τοῦ Ἰσραήλ Luc. 1, 68. Mtth. 15, 31; vgl. 13, 17; ὁ πατρῷος θεός Act. 24, 14. In all diesen Fällen wird mehr oder weniger auch die appellativische Bedeutung des Wortes zu berücksichtigen sein. Vgl. Röm. 3, 29. An Stelle dieser alttest. heilsgeschichtlichen Benennung Gottes tritt die neutest. heilsgeschichtliche Bezeichnung ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ Χυ Eph. 1, 17, vgl. den Zusatz daselbst selbst ὁ πατὴρ τῆς δόξης, sowie Joh. 20, 17, welches Verhältnis aber so einzigartig ist, daß es in der Regel nicht in dieser einfachen Weise, wie an dieser einzigen Stelle ausgedrückt ist, sondern ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ Χυ Röm. 15, 6. 2 Cor. 1, 3 (Zusatz: ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως). 2 Cor. 11, 31. Eph. 1, 3. Col. 1, 3. 1 Petr. 1, 3. Apok. 1, 6, vgl. Gal. 1, 1. Eph. 5, 20; 3, 14; und gleicherweise, wie sich aus jener alttest. Bestimmung das Verhältnis Gottes zu dem ganzen Bundesvolk und seinen einzelnen Gliedern ergab, so ergiebt sich aus dieser neutest. Bezeichnung die weitere Benennung: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν Gal. 1, 4. Phil. 4, 20. 1 Theſſ. 1, 3; 3, 11. 13. θεὸς πατὴρ ἡμῶν Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 2. 2 Theſſ. 1, 2. 1 Tim. 1, 2. Philem. 3. ὁ θεὸς καὶ πατήρ 1 Cor. 15, 24. Eph. 5, 20. Jac. 1, 27; 3, 9. θεὸς ὁ πατήρ 1 Cor. 8, 6. θεὸς πατήρ Gal. 1, 3. Eph. 6, 23. Phil. 2, 11. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 17. 2 Joh. 3. S. unter κύριος u. πατήρ.

3) Es ist eine Streitfrage, ob die Bezeichnung θεός Christo gelte Röm. 9, 5. Tit. 2, 13. 2 Theſſ. 1, 12. 2 Petr. 1, 1, vgl. Jud. 4, wie dies unzweifelhaft Joh. 1, 1; 20, 28 der Fall ist. Vgl. Act. 20, 28 Westc. nach dem Sin. (Randlesart bei Treg.): ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου statt τὴν ἐκκλ. τοῦ κυρίου, welches dem alttest. קְהַל יהוה Num. 16, 3; 20, 4. Deut. 23, 2—4. 9 entsprechen würde, wie ἐκκλ. τ. θ. dem קְהַל הָאֱלֹהִים Neh. 13, 1, vgl. unten zu Tit. 2, 13, nur daß dann κύριος im neutest. Sinne nicht = יהוה, sondern Christus sein würde, s. unter κύριος. Die gegen die paulin. Stellen geäußerten Bedenken reduzieren sich sämtliche auf das Eine, unter dessen Voraussetzung nach dem gemeinsamen Zugeständnis der betreffenden Interpreten die übrigen allein Wert haben, daß es der dogmatischen Überzeugung des Apostels nicht entspreche, Christum Gott zu nennen. Ob diese vermeintliche dogmatische Überzeugung des Apostels aber vorhanden sei, steht gerade zu beweisen. Nennt er die Christen ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ Χυ 1 Cor. 1, 2, so weist er Christo damit ebenso gottheitliche Stellung zu, wie 1 Cor. 8, 5. 6, wo er ihn als κύριος Gotte koordiniert, und von hier zur prädikativen Bezeichnung Christi als θεός ist nur ein Schritt, — denn nur um die prädikative Bezeichnung als θεός, nicht um θεός als nom. propr. handelt es sich. Man wird in betreff der paulinischen Ausdrucksweise sich nun freilich nicht auf den johann. Übergang von υἱὸς θεοῦ zu θεός Joh. 10, 33 berufen dürfen, auch nicht mit Beck zu Röm. 9, 5 darauf, daß aus dem υἱὸς θεοῦ sich Χς θεός mit demselben Recht bildete, wie aus dem υἱὸς ἀνθρώπου das ἄνθρωπος Χς Ις 1 Tim. 2, 5. Röm. 5, 15. 1 Cor. 15, 21. Die Begriffe υἱὸς ἀνθρώπου u. ἄνθρωπος verhalten sich entgegengesetzt zu einander wie die Begriffe υἱὸς θεοῦ u. θεός. Den ἄνθρωπος als solchen abgesehen vom Erstgeschaffenen — und darum auch Christum charakterisiert es, daß er υἱὸς ἀνθρ. ist (s. unter υἱός) und deshalb hat sich auch die Bezeichnung ἄνθρωπος Ις Χς nicht aus υἱὸς ἀνθρ., sondern umgekehrt gebildet, und so begreift es sich, daß trotz des ἄνθρωπος Ις Χς und des ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς (1 Joh. 4, 2) die Bezeichnung υἱὸς ἀνθρ. oder ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. für Christum dem apostol. Sprachgebrauch überall fremd ist.

Daß nicht das gleiche Verhältnis zwischen *θεός* u. *υἱός θ.* besteht, liegt auf der Hand. Daß aber umgekehrt jeder *υἱός θ.* zugleich *θεός* sei, würde selbst seitens der Ritschlschen Schule in dieser Form nicht beansprucht werden. Im bibl. Sprachgebrauch ist es entschieden nicht der Fall. Es könnte sich nur fragen, ob der, der *υἱός θεοῦ* in einzigartigem Sinne ist, nicht gerade darum auch *θεός* sei, wie es der neutest. Begriff der Gottessohnschaft Christi unzweifelhaft nahe legt, denn diese, wie sie sich in der Person und Geschichte Jesu erschließt, ist eine überweltliche, ewige; die Gottessohnschaft, wie sie Jesu eignet, schließt ein jenseits der Menschheit Jesu liegendes Verhältnis zum Vater, ein Verhältnis von *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* ein, s. unter *υἱός* 2, c. Aber es bedarf für Röm. 9, 5 dieser Erwägungen gar nicht. Der Ausdruck dort: *ἐξ ὧν ὁ Χς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας* entspricht so vollständig dem alttest. Gegensatz zwischen אֱלֹהִים u. בָּשָׂר, daß es unmöglich ist, an denselben nicht zu denken. Dies wäre aber nötig, wenn man *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* als Doxologie Gottes von dem voraufgehenden trennen wollte, oder es würde sich ein unerträgliches Verhältnis zu der Christum betreffenden Aussage ergeben. Hält man diesen Gegensatz fest, welcher allein die sogen. Doxologie genügend motiviert, so kann das Subjekt nicht wechseln, und das artikulierte *τὸ κατὰ σάρκα* nötigt, das folgende als gegensätzliche Näherbestimmung des Subj. zu fassen, während ein bloßes *ὁ Χς κατὰ σάρκα* eine beschränkende Näherbestimmung des Subj. wäre, welche wie Röm. 1, 3. 4 eine anders geartete gegensätzliche Benennung desselben forderte, wenn es nicht den Messias in Gegensatz zu Gott stellen sollte. *Τὸ κατὰ σάρκα* bestimmt das *ἐξ ὧν* näher, und diesem *ἐξ ὧν ὁ Χς τὸ κατὰ σάρκα* giebt *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* seinen Wert. Andernfalls würde man eher erwarten, daß der Apostel geschrieben hätte: *ἐξ ὧν ὁ Χς· ὁ δὲ ἐπὶ πάντων θεὸς κτλ.* oder *ὁ δὲ θεὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, um die Aufzählung der Vorzüge Israels mit einer Doxologie Gottes abzuschließen. Aber gerade das *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* zeigt, daß *θεός* prädikativ gemeint ist und somit den Gegensatz bildet zu *τὸ κατὰ σάρκα*. (Vgl. auch E. Bröse, wird Christus Röm. 9, 5 *θεός* genannt? in Neue kirchl. Zeitschr. 1899, Heft 8.) — Was Tit. 2, 13 betrifft: *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ιυ Χυ*, so fragt es sich, ob *τοῦ μεγάλου θυ καὶ σωτῆρος ἡμῶν* zwei Prädikate des einen Subjekts *Ιυ Χυ* sind, oder ob *θεός* u. *Ις Χς* zwei so verschiedene Subj. sind, daß es nicht nötig war, einer Verwechselung beider durch Wiederholung des Artikels vorzubeugen. Die Entscheidung über die erste Frage kann nicht von den auch in der neutest. Gräc. gültigen Regeln aus über Weglassung oder Wiederholung des Artikels bei Verbindung mehrerer Subjekte gegeben werden. Aber zwei andere Punkte machen die Entscheidung zweifellos. Stände *Ιυ Χυ* nicht da, sondern bloß *τοῦ μεγάλου θυ καὶ σωτῆρος ἡμῶν*, so wäre kein Zweifel, daß nur ein Subjekt vorgestellt sei, da *σωτήρ*, in der Prof.-Gräc. ein geläufiges Attribut der Götter, bei den LXX sowohl wie namentlich in den Pastoralbriefen, in denen ein außerordentlicher starker Einfluß der Prof.-Gräc. sich geltend macht, ein häufiges Prädikat Gottes ist, vgl. Tit. 2, 10; 3, 4; 1, 3. 1 Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10 (neben Tit. 1, 4, vgl. V. 3; 3, 6, vgl. V. 4; 2 Tim. 1, 10, wo es Prädikat Christi). Dadurch gestaltet sich die Frage nun genauer so: ob der Zusatz *Χυ Ιυ* genügend ist, um die dem griechischen Ohre sich aufdrängende Verbindung von *σωτῆρος* mit *θεοῦ* abzuwehren. Für diese Frage aber kommt nicht sowohl die Erwägung in Betracht, ob es überhaupt als unzulässig oder mindestens für die neutest. Ausdrucksweise befremdlich erachtet werden müsse, Christum als *θεός* oder gar als *μέγας θεός* zu bezeichnen, sondern ein ganz bestimmtes Moment des Kontextes, nämlich der Satz V. 14, dessen Anlage nicht bloß schon darauf hinweist, daß V. 13 nur ein Subj.

vorgestellt sei, sondern in welchem der Ausdruck *λαὸς περιούσιος*, עַם סְגֻלָּה, demjenigen ganz entschieden das Prädikat Gottes zuweist, als dessen *περιουσία* das Volk gedacht wird, vgl. Ex. 19, 4. Deut. 26, 17. 18; 7, 6; 14, 2, und dies ist hier Christus, *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον*, so daß dem zusammengehörenden Ausdruck *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν* die ausdrückliche Nennung des Namens Jesu Christi nur mit Rücksicht auf diesen Relativsatz hinzugefügt erscheint. Wie das Verhältnis Gottes zu Israel, so ist das Verhältnis Christi zu uns, — also ein gottheitliches Verhältnis. *Ὁ μέγας θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν* steht dem *ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ* 2 Petr. 1, 11; 2, 20; 3, 2. 18 gleich, vgl. Tit. 1, 4 Rec. Vgl. unter *κύριος*, 3.

Ganz ähnlich geartet ist 2 Petr. 1, 1: *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ιυ Χυ*, wo die Zusammengehörigkeit von *τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτ.* als Prädikate Jesu Christi bestätigt wird durch die in V. 2 vorliegende Unterscheidung Gottes und Christi, zu deren Behuf eine unterschiedene Wortstellung verwendet wird: *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Vgl. auch 3, 18: *αὐξάνετε ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ιυ Χυ*. Das Gleiche gilt dann von 2 Thess. 1, 12: *κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ιυ Χυ*.

Wenn somit die Frage, ob Christus Gott genannt oder richtiger das Prädikat Gott beigelegt werde — denn nur als Prädikat findet es sich — zu bejahen ist, so bleibt doch die von Tregelles in den Text aufgenommene, von Hort (Two dissertations. I. On *μονογενὴς Θεός* in scripture and tradition etc. Cambridge and London 1876) ausführlich untersuchte und verteidigte Lesart Joh. 1, 18: *μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* statt *ὁ μονογενὴς υἱός* ein Unikum, welches geradezu unerträglich würde, wenn gelesen werden sollte *ὁ μονογ. θ.* Durch das Fehlen des Artikels jedoch geht diese Bezeichnung Christi nicht weit über den prädikativen Gebrauch des *θεός* von Christo wie 1, 1 hinaus, schließt sich vielmehr rückblickend zusammenfassend damit zusammen. Nur darf weder übersetzt werden: „einen Gott hat niemand je gesehen, ein eingeborener Gott, der zum Schoße des Vaters hin ist, der hat Kunde gebracht" (Harnack in Schürers theolog. Litt.-Zeitung 1876, S. 545), noch mit Weiß: „göttliches Wesen hat niemand je gesehen, ein Eingeborener göttlichen Wesens hat davon Kunde gebracht". Jene Übersetzung verkennt die Bedeutung des artikellosen *θεόν* in dem voraufgehenden *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε* und den rückwirkenden Wert des artikulierten *ὁ ὢν κτλ.*, diese dagegen drückt *θεός* zur Stellung eines Adj. hinab und giebt dem *μονογενής* die Stellung des Substantivs. Es wird zu übersetzen sein: der Gott ist, den hat niemand je gesehen; der eingeborener Gott ist u. s. w. Indes so groß das Gewicht der Gründe ist, welche für diese Lesart sprechen, so scheint doch die Thatsache noch nicht genügend gewürdigt, daß kein einziger abendländischer Zeuge für dieselbe eintritt, obwohl die Formel *μονογ. θ.* von Christo ohne Beziehung auf Joh. 1, 18 ihnen sowohl wie den griechischen Vätern geläufig ist. Daß nur 1, 18 die Lesart schwankt, nicht auch 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9, spricht noch nicht für *μονογ. θ.*, da an diesen Stellen nicht die mindeste Versuchung entstehen konnte, die der kirchlichen Sprache schon vor den christologischen Kämpfen geläufige, selbst von den Arianern nicht beanstandete Formel statt *μονογ. υἱός* einzusetzen, während weniger ein dogmatisches als rhetorisches Interesse ihre Aufnahme 1, 18 veranlassen konnte. Entscheidend aber gegen die Lesart ist der Zusatz *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, welcher nur als Näherbestimmung von *υἱός* Sinn hat, und dessen Inhalt und Bedeutung für gewöhnlich nicht verstanden wird. S. unter *κόλπος*.

Θεότης, ἡ, das Gottsein, nicht LXX u. Apokr. Col. 2, 9: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.* Von *θειότης* unterschieden ist *θεότης* = das, was Gott ist, *θειότης* = das, was Gottes ist. Plut. de def. orac. 10: *οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν. ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἔτι χρόνῳ πολλῷ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θεότητος μετέσχον.* Luc. Icaromen. 9: *διελόμενοι τὸν μέν τινα πρῶτον θεὸν ἐπεκάλουν, τοῖς δὲ τὰ δεύτερα καὶ τρίτα ἔνεμον τῆς θεότητος.* Bei den späteren kirchlichen Schriftstellern wird *θεότης* wie in der Prof.-Gräc. *τὸ θεῖον* = die Gottheit gebraucht, s. *θεῖος.* Über den Sinn des Satzes Col. 2, 6 f. unter *σωματικῶς.*

Ἄθεος, ον, der Gott entbehrt, dem Gott fehlt, vgl. *ἄλογος.* Nicht bei LXX u. Apokr. **a)** Ursprünglich aktivisch = gottlos, gottvergessen, der sich an das Dasein der Götter nicht kehrt, sie nicht ehrt. Xen. An. 2, 5, 39: *σὺν Τισσαφέρνει τῷ ἀθεωτάτῳ τε καὶ πανουργοτάτῳ.* Plat. Polit. 309, A: *ἀθεότης καὶ ὕβρις καὶ ἀδικία.* Aesch. Eum. 151 (154). Soph. Oed. R. 1329 (1360) hat der Sünder „den dem Homer noch unbekannten Namen *ἄθεος ἀνήρ*", vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol., S. 319. Plut. de superstit. 2: *ἡ μὲν ἀθεότης κρίσις οὖσα φαύλη τοῦ μηδὲν εἶναι μακάριον καὶ ἄφθαρτον.* Dann **b)** passivisch = ohne göttliche Hilfe, von Gott verlassen, außer Verbindung mit Gott. Soph. Oed. R. 663. So in dem paulin. *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* Eph. 2, 12. Daß es daselbst mehr bezeichnet als „die Gott nicht kennen" (1 Thess. 4, 5; vgl. das *ἡ ἄθεος πολυθεότης* des Orig.), erhellt sowohl aus dem Zusammenhange, wie aus der Vergleichung von Gal. 4, 9: *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ,* vgl. V. 8.

Θεῖος, α, ον, göttlich, was Gott eignet, namentlich zunächst was von ihm herrührt. So LXX Ex. 31, 3; 35, 31. Prov. 2, 17 = אלהים. Hiob 27, 3 = אֱלוֹהַּ; 33, 4 = אֵל. Sir. 6, 35. 2 Mcc. 3, 29; 4, 17; 9, 11. 3 Mcc. 7, 11. Sehr häufig in 4 Mcc., aber in fremden Verbindungen z. B. *θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πράγματα* 1, 16; *θ. δίκη, θ. βίος, φιλοσοφία* u. a. Ebenso im N. T. 2 Petr. 1, 3: *θεῖα δύναμις,* V. 4: *θ. φύσις.* Häufig in der Prof.-Gräc. *τὸ θεῖον,* die Gottheit, „wenn man von der Wirkung, von der Macht der Götter spricht, ohne einen bestimmten Gott nennen zu können oder zu wollen", Pape. So nicht bei den LXX u. Apokr., dagegen öfter bei Philo u. Jos., im N. T. Act. 17, 29.

Θειότης, ἡ, die Göttlichkeit, göttliche Eigentümlichkeit, göttliches Wesen. Plut. cur Pythia nunc non reddat or. 8: *τούτων μέρος μηδὲν εἶναι κενὸν μηδὲ ἀναίσθητον ἀλλὰ πεπλῆσθαι πάντα θειότητος.* Röm. 1, 20: *ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.* Ist *θεότης* = *τὸ εἶναί τινα θεόν* (Fritzsche), so bezeichnet *θειότης* = *τὸ εἶναί τι, τινὰ θεῖον.* So Sap. 18, 9. S. unter *θεότης.*

Θεοδίδακτος, ον, von Gott unterwiesen, gelehrt, nur 1 Thess. 4, 9 und in der kirchl. Gräc., z. B. Ep. Barn. 21: *γίνεσθε δὲ θεοδίδακτοι,* vgl. Joh. 6, 45. (Jes. 54, 13.) Hebr. 8, 10. 11. 1 Joh. 2, 20.

Θεομαχέω, sich Gott widersetzen, göttlicher Notwendigkeit widerstreben, Rec. Act. 23, 9, vgl. z. B. Eurip. Iph. A. 1409: *τὸ θεομαχεῖν γὰρ ἀπολιποῦσ', ὅ σου κρατεῖ, ἐξελογίσω τὰ χρηστὰ τἀναγκεῖά τε.* Xen. Oecon. 16, 3: *οὐ-*

κέτι συμφέρει θεομαχεῖν — bezüglich der Bedingungen des Bodens und des Klimas, welche beim Landbau berücksichtigt werden müssen. 2 Mcc. 7, 19: *σὺ δὲ μὴ νομίσῃς ἀθῷος ἔσεσθαι θεομαχεῖν ἐπιχειρήσας.*

Θεομάχος, ον, gegen Gott streitend, Act. 5, 39. Lucn. Jupp. tr. 45. Symm. Prov. 9, 18; 21, 16. Hiob 26, 5 = רְפָאִים.

Θεόπνευστος, ον, mit Gottes Geist begabt, göttlichen Geist atmend (nicht, wie noch andauernd Frank, Weiß u. a. behaupten, = von Gott eingegeben). Der Ausdruck gehört nur der hellenistischen und kirchl. Gräc. an und schließt sich als ein dieser eigentümlicher an die auf dem Gebiete der heidnischen Mantik und der Mysterien gebräuchlichen profanen Ausdrücke *θεοφόρος, θεοφόρητος, θεοφορούμενος, θεήλατος, θεοκίνητος, θεοδέγμων, θεοδέκτωρ, θεοπρόπος, θεόμαντις, θεόφρων, θεοφράδμων, θεοφραδής, ἔνθεος, ἐνθουσιαστής* u. a. an, denen die hellenistische Gräc. zwei neue, *θεόπνευστος* u. *θεοδίδακτος* hinzugefügt, ohne aber damit das Gleiche — nämlich einen ekstatischen Zustand bezeichnen zu wollen. Die noch von Huther zu 2 Tim. 3, 16: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* wiederholte Angabe, *θεόπνευστος* werde auch in der klassischen Gräc. von Dichtern und Sehern gebraucht, um zu bezeichnen, was Cic. pro Arch. 8 sage: „nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit", ist entschieden irrig. Denn *θεόπνευστος* findet sich überhaupt weder in der klassischen noch in der späteren Gräc. An der einzigen Stelle Plut. de plac. phil. 5, 2 (904, F): *τοὺς ὀνείρους τοὺς θεοπνεύστους κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τοὺς δὲ φυσικοὺς ἀνειδωλοποιουμένης ψυχῆς τὸ συμφέρον αὐτῇ κτλ.* kommt es mit größter Wahrscheinlichkeit auf Rechnung des Abschreibers, welchem *θεόπν.* im Sinne der Übersetzung der Vulg. divinitus inspirata im Sinne lag, und steht, wie Wyttenbach vermutet, an Stelle von *θεοπέμπτους.* Außerdem findet es sich bei Ps. Phocyl. 121: *τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἄριστος* (wenn nicht die ganze Stelle als den Zusammenhang störend mit Bernays zu streichen ist), sowie im 5. Buche der Sibyllinen V. 308: *Κύμη δ' ἡ μωρὰ σὺν νάμασι τοῖς θεοπνεύστοις* und V. 406: *ἀλλὰ μέγαν γενετῆρα θεὸν πάντων θεοπνεύστων Ἐν θυσίαις ἐγέραιρον κτλ.* Pseudophokylides aber ist ein Hellenist und der Verfasser des 5. Buches der Sibyllinen mit größter Wahrscheinlichkeit ein zur Zeit Hadrians lebender ägyptischer Jude. Auf christlichem Boden lesen wir es 2 Tim. 3, 16, vielleicht überhaupt die erste nachweisbare schriftliche Verwendung des Wortes. Wetstein führt dazu aus der vita Sabae (in Cotelerii monum.) die Stelle an: *ἔφθασε τῇ τοῦ Χυ χάριτι ἡ πάντων θεοπνεύστων, πάντων χριστοφόρων αὐτοῦ συνοδία μέχρι ο' ὀνομάτων,* sowie die Bezeichnung des Marcus Emerita *θεόπνευστος ἀνήρ.* Aus Sibyll. 5, 406 und den beiden zuletzt angeführten Stellen ergiebt sich die passive Bedeutung = mit Gottes Geist begabt, erfüllt, göttlich begeistet (nicht begeistert, wie Ewald, Jahrbb. für bibl. Wissenschaft 7, 68 ff.; 9, 91 ff. richtig unterscheidet). Dann aber kann *γραφὴ θεόπν.* nicht heißen „von Gott eingegeben" im Sinne der Vulg.; höchstens würde es mit solchen Begriffen wie hier *γραφή,* Sibyll. 5, 308 *νᾶμα,* Quelle, verbunden s. v. a. göttlichen Geist, Gottes Geist atmend bedeuten nach jenem naheliegenden Übergang der passiven in die aktive Bedeutung, wie er in *ἄπνευστος, εὔπνευστος* vorliegt, schlecht resp. gut beatmet = schlecht, gut atmend, cf. Nonn. paraphr. ev. Joh. 1, 102 sqq.: *οὗ ποδὸς ἄκρον ἀνδρομέην παλάμην οὐκ ἄξιος εἰμὶ πελάσσας, λῦσαι μοῦνον ἱμάντα θεοπνεύστοιο πεδίλου.* V. 129: *βαπτίζειν ἀπύροισι καὶ ἀπνεύστοισι λοέτροις.* Gerade dieser Gebrauch bei Nonnus zeigt, daß es nicht = inspiratus, von Gottes Geist eingegeben, sondern = von Gottes Geist erfüllt und darum

denselben wiederstrahlend oder zurückstrahlend zu fassen ist. Dem entsprechend könnte es auch Phocyl. 121 zu fassen sein; jedenfalls hat die Erklärung „mit göttlichem Geist begabte“ oder „göttlichen Geist atmende Weisheit“ den Vorzug, daß *θεόπν.* dann dieselbe Bedeutung behält, wie an den übrigen Stellen. Ein Übergang zu der Bedeutung „von Gott gehaucht“ = von Gott eingegeben, ist nicht erklärbar; auch würde diese Bedeutung ungezwungen nur Ps. Phocyl. 121 passen, nicht aber als Epitheton des Subst. *γραφή* 2 Tim. 3, 16. Die Bedeutung „geisterfüllt“, oder „Geist Gottes atmend“ entspricht ebenso dem Zusammenhang, namentlich dem *ὠφέλιμος κτλ.*, dem *τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι* V. 15, wie auch der sonstigen Redeweise, z. B. des Hebräerbriefs, in welchem das, was die Schrift sagt, bekanntlich als Rede, Wort des heiligen Geistes benannt wird, vgl. auch Act. 28, 25. Bedeutsam für das ursprüngliche Verständnis des Ausdrucks ist auch Orig. Hom. 21 in Jer.: sacra volumina spiritus plenitudinem spirant. Vgl. meinen Artikel Inspiration in PRE[2] 6, 746 ff.; [3] 9, 183 ff.

Θεοσεβής, *ές*, der sich vor Gott scheut und darum das Unrecht meidet, gottesfürchtig, Joh. 9, 31. Vgl. *σέβεσθαι*. LXX Ex. 18, 21. Hiob 1, 1. 8; 2, 3 = יְרֵא אֱלֹהִים, Ex. 18, 21: *θεοσεβεῖς, ἄνδρας δικαίους, μισοῦντας ὑπερηφανίαν.* Apokr. Jud. 11, 16. 4 Mcc. 15, 20; 16, 11. Xen. Plat. Soph. Eur. Plut. u. a.

Θεοσέβεια, *ας*, *ἡ*, Gottesfurcht, Xen. Plat. LXX = יִרְאַת אֱלֹהִים Gen. 20, 11. יִרְאַת אֲדֹנָי Hiob 28, 28. In den Apokr. Sir. 1, 25. Bar. 5, 4. 4 Mcc. 1, 9; 7, 6; 17, 15. Das eigentlich biblische Wort ist *φόβος θεοῦ, φοβεῖσθαι, φοβούμενος τὸν θεόν.* — Im N. T. 1 Tim. 2, 10: *ἐπαγγέλλεσθαι θεοσέβειαν*, Gottesfurcht, Gottesverehrung üben wollen, s. *ἐπαγγέλλω*.

Θεοστυγής, *ές*, in der Prof.-Gräc. selten (Eurip. Troad. 1213; Cycl. 396. 602) und in passiver Bedeutung wie *θεομισής* = gottverhaßt, doch ohne den Haß auf seiten Gottes ausdrücklich zu betonen, vielmehr = verwünscht, vgl. Eur. Cycl. 396 vom Hades. Diese passive Bedeutung kann Röm. 1, 30 nicht statt haben, wo Laster und Greuel aufgezählt werden und *θεοστυγεῖς* neben *ὑβριστάς* steht; cf. Plat. Polit. 309, A (s. *ἄθεος* S. 479), wo *ὕβρις* neben *ἀθεότης*. Der *ὑβριστής* ist der, der sich gegen die Götter und ihre Gesetze auflehnt, woran sich somit *θεοστυγής* im aktiven Sinne = Widersacher Gottes gut anschließt. Vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol., S. 319 ff. Schmidt, Ethik der alten Griechen I, 253 ff. Würde *θεοστυγεῖς* eine abschließende Stelle einnehmen, so ließe sich die passive Bedeutung festhalten, indem dann damit ein Urteil ausgesprochen würde, etwa = verruchte Leute; vgl. Dem. c. aristocr. 23, 119: *ἐπειδὴ πονηρὸς καὶ θεοῖς ἐχθρὸς ἦν καὶ μεγάλα ὑμᾶς ἠδίκει.* Der Zusammenhang aber macht dies unmöglich. Übrigens steht auch von dem syn. *θεομισής* durch eine Bemerkung des Scholiasten zu Aristoph. Av. 1555 die aktive Anwendung fest. „Wir werden demnach an solche Heiden zu denken haben, von denen Cyprian spricht, die, von einem schweren Geschick betroffen, die Götter anklagen und die Vorsehung beschuldigen, an prometheische Charaktere“, Tholuck zu der Stelle, welcher auch auf das dafür besonders ausgeprägte *θεοσεχθρία* Arist. Vesp. v. 418 verweist. Doch dürfte es richtiger sein, das Wort für ein prägnantes, erläuterndes Synonym von *ἄθεος* zu erkennen, als darin so mächtige und so selten hervortretende Charaktere bezeichnet zu finden. Cf. Clem. Rom. ad Cor. 1, 35: *ἀποῤῥίψαντες ἀφ᾽ ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλιάς, θεο-*

στυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν τε καὶ ἀφιλοξενίαν. Ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες, στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν, οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς. Hier ist *θεοστυγία* ebenso unzweifelhaft aktivisch, wie *στυγ. τ. θ.* passivisch.

Θνήσκω, *(ΘΑΝ-)* Fut. *θανοῦμαι* Prov. 13, 15. Aor. *ἔθανον* 2 Mcc. 13, 7. Perf. *τέθνηκα*, Infin. *τεθνηκέναι* Act. 14, 19 statt *τεθνάναι* 1 Mcc. 4, 35; = sterben, LXX = מוּת (jedoch weit öfter *ἀποθνήσκω*), gewöhnlich im Perf., dessen Part. = מֵת; im N. T. selten und nur Perf. Mtth. 2, 20. Marc. 15, 44. Luc. 7, 12; 8, 49. Joh. 11, 21. (39. 41 Rec.) 44; 12, 1. Act. 14, 19; 25, 19. 1 Tim. 5, 6: *ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν* gegenüber V. 4: *ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* wird diesem Gegensatz entsprechend ebenfalls ein Verhältnis zum göttlichen Urteil oder das ergangene göttliche Gerichtsverhängnis ausdrücken sollen. Die sich in der bezeichneten Weise haltende Witwe ist lebend tot, d. h. sie entbehrt infolge göttlichen Gerichtsverhängnisses jenes Lebens, welches sie als Heilsgut besitzen könnte und sollte, wenn sie eine *ὄντως χήρα* wäre, und ist noch vor dem Eintritt ihres Endes diesem Gerichte verfallen. Vgl. Eph. 4, 18. Luc. 15, 24. Apok. 3, 1. 2. Eph. 2, 1. 5. 6. Daß nicht geistig-sittliche Erstorbenheit bezeichnet sein kann im Sinne Theophyl.: *κἂν δοκεῖ ζῆν κατὰ τὴν αἰσθητήν, τέθνηκε κατὰ πνεῦμα*, s. unter *θάνατος*.

Θνητός, *ἡ, όν*, Verbaladj. des vorigen = sterblich, in der Prof.-Gräc. bei Hom., Hes., Tragg. und auch sonst Beiwort der Menschen gegenüber *ἀθάνατος, θεῖος, θεός*, indem darin das unterscheidende und alle weiteren Unterschiede der Menschen von den Göttern begründende Moment liegt. Vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. 1, 26 ff.; Nachhomer. Theol. 1, 6 ff. Die Thatsache, daß der sittliche Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Wesen sich zu einem physischen verwischt hat, ist schärfer dahin zu bestimmen, daß das, was in der heiligen Schrift Gerichtsverhängnis ist, als normales Naturgesetz gefaßt und somit das abnorme Verhältnis für normal gehalten wird. (Vgl. dagegen den biblischen Gegensatz von *θεός* u. *σάρξ*.) Darum hat das *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν* 1 Tim. 6, 16 ein ganz anderes Gewicht, als die profane Bezeichnung der Götter als *ἀθάνατοι*, und die mit der Bezeichnung der Menschen als *ἐφήμεροι, θνητοί* beklagte Schwäche und Hinfälligkeit ist auf testamentischem Gebiet geradezu gerichtliches Leiden. — LXX selten; Prov. 3, 13; 20, 24 = אָדָם, Jes. 51, 12 = מוּת, Hiob 30, 23 = חַי nämlich בֵּית מוֹעֵד לְכָל חָי = *οἰκία γῇ παντὶ θνητῷ*. Weish. 9, 14; 15, 17. 2 Mcc. 9, 12. Im N. T. steht *θνητός* stets im Gegensatze zum Heilsgut des Lebens Röm. 6, 12; 8, 11. 2 Cor. 4, 11. *τὸ θνητόν* 2 Cor. 5, 4; gegenüber *ἀθανασία* 1 Cor. 15, 53. 54.

Θάνατος, *ὁ*, der Tod, LXX = מָוֶת, מוּת, auch דֶּבֶר, שַׁחַת, einmal dem Sinne nach = חַיִּים 1 Sam. 1, 11: *ἕως ἡμέρας θανάτου αυτοῦ* = כָּל־יְמֵי חַיָּיו, vgl. *θνητός* = חַי Hiob 30, 23. **1)** das natürliche (namentlich gewaltsam herbeigeführte) Ende des Lebens, bei den Attikern namentlich von der Todesstrafe. Mtth. 10, 21; 15, 4; 20, 18; 26, 66 u. ö. Der Plur. 2 Cor. 11, 23: *ἐν θανάτοις πολλάκις*, wie derselbe auch in der Prof.-Gräc. nicht bloß vom Tode mehrerer, sondern entweder emphatisch, wie im deutschen „Todesnöte“ gebraucht wird, oder, wie namentlich öfters bei Plat., teils = Todesarten, z. B. Phaed. 88, A. Tim. 81, E: *ἀπονώτατος τῶν θανάτων*, teils indem der Tod als sich wiederholend gedacht wird, z. B. Ax. 368, D: *θανάτων μυρίων χείρω*. Legg.

10, 904, E; Rep. 10, 615, B. So an unserer Stelle. **2, a)** Behufs Erkenntnis und Verständnis des biblischen, namentlich neutest. Sprachgebrauchs ist festzuhalten und davon auszugehen, daß der Tod als die von Gott verhängte Straffolge der Sünde (Gen. 2, 17. Sir. 41, 2. 3: *κρῖμα θανάτου* = *θάνατος*) gerichtliche Bedeutung hat; Röm. 1, 32: *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν*. Hebr. 9, 27: *ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ ταῦτα κρίσις*. Röm. 6, 23: *ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάν.*, in dessen Gefolge und mit dem verbunden alle Momente des göttlichen Gerichts sich dem Menschen vergegenwärtigen und verwirklichen, vgl. Ps. 49, 15. Prov. 7, 27, weshalb als die Konsequenz des Todes und in selbstverständlicher Zusammengehörigkeit mit ihm der Hades erscheint Apok. 6, 8; 20, 13. 14; 1, 18. 1 Cor. 15, 55. Vgl. S. 84 ff. Daher ist Tod zusammenfassender Ausdruck für die gesamte gerichtliche Konsequenz der Sünde Röm. 5, 12. 14. 17. 21; 6, 16. Jac. 5, 20, in welchem alles durch die Sünde bedingte Übel sich zusammenschließt, synon. Verderben Prov. 14, 34 u. a., s. *ἀπώλεια*. Vgl. *θάνατος* gegenüber *ἀγαθόν* Röm. 7, 13. So im A. T. namentlich in den Prov. 2, 18; 5, 5; 7, 27; 8, 36; 10, 2; 11, 4. 19; 12, 28; 13, 14; 14, 12. 27; 16, 25, vgl. 14, 32, sowie den altteft. Begriff des Lebens S. 458 ff. Aus den Psalmen gehören hierher die Stellen, in welchen Tod und Scheol parallel stehen, s. *ᾅδης*, S. 84 ff. Hos. 13, 14. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß das zunächst als Tod bezeichnete Ende des irdischen Lebens stets dasjenige Moment des Gerichtsverhängnisses ist, um welches sich alle übrigen Momente sammeln und mit ihm zusammenschließen. Das giebt dann dem Tode Christi seine Bedeutung, vgl. Act. 2, 24. Hebr. 2, 9; 5, 7. Röm. 6, 3. 4. 5. 9. 1 Cor. 11, 26. Phil. 2, 8. Daher auch die Bedeutung des *σῶμα τοῦ θανάτου* Röm. 7, 24. Noch vor dem Eintritt dieses Endes gestaltet sich dieses Leben des Menschen, welches demselben anheimzufallen bestimmt ist, eben dadurch als ein Zustand der Abhängigkeit und Gebundenheit, in welchem dem Menschen der ungehinderte Besitz und Genuß seines Lebens versagt ist, Hebr. 2, 15: *φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*. Vgl. Mtth. 26, 38: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου*. Marc. 14, 34. Hieraus ergiebt sich als das Wesen des Todes dies, daß er nicht sowohl eine Vernichtung des Subjekts ist, als vielmehr daß er dem Subjekt dasjenige nimmt, was es an seinem Leben und durch dasselbe haben könnte, also insbesondere, daß er den ausschließlichen Gegensatz gegen das Leben bildet, sofern es Heilsgut und Besitz des Menschen ist. Denn aus der psychologischen Bestimmtheit des menschlichen Wesens (s. *ψυχή, πνεῦμα*) ergiebt sich, daß das Subj. nicht, wie beim Tier, mit seinem Leben zu identifizieren ist; vgl. das Verhältnis des *πνεῦμα* zum Tode Röm. 8, 2. 2 Cor. 3, 7. 8. — Der Tod ist, abgesehen von der Erlösung, die den Menschen beherrschende Macht Röm. 5, 14: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἐπὶ τοὺς κτλ.*, vgl. 6, 9: *θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*, während das Verhältnis des Menschen zum Leben das umgekehrte ist, s. *ζωή*. In dem Tode offenbart sich die Macht der Sünde Röm. 5, 21: *ἐβασίλευσεν ἡ ἁμ. ἐν τῷ θαν.* 1 Cor. 15, 56: *τὸ κέντρον τοῦ θαν. ἡ ἁμ.* Ihm kommt das der Sünde verfallene Leben mit seinen Resultaten entgegen Röm. 7, 5: *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν — ἐνεργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ*. 6, 16. Er ist nach dem allen **b)** nicht ein einmaliges Faktum, sondern zugleich ein Zustand, wie auch das Leben, und zwar der Zustand des dem Gerichte anheimgefallenen Menschen. Er ist das Gegenteil des Lebens, welches die Menschen durch die Erlösung wieder empfangen sollen, also der *ζωὴ αἰώνιος* Röm. 6, 23. 1 Joh. 3, 14, des Lebens als Gut resp. Heilsgut, vgl. 2 Cor. 3, 7. 8 den Gegensatz von *θάν.* u. *πνεῦμα*. So auch z. B. Mtth.

4, 16 (aus Jes. 9, 1, vgl. Jer. 2, 6): *τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν* — rücksichtlich der die Heilsoffenbarung entbehrenden Völker. Luc. 1, 79. Als Zustand wird *θάν.* namentlich in den betreffenden Stellen der johann. Schriften erkannt werden müssen, 1 Joh. 3, 14: *μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν ... μένει ἐν τῷ θαν.* Joh. 5, 24: *εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.* Vgl. Röm. 7, 10: *εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον.* Es kommt nun darauf an, ob der Kontext mehr auf diejenige Seite des Todes hinweist, nach welcher er objektiv Gerichtsverhängnis für den Menschen, oder nach welcher er Zustand des unter dem Gerichte befindlichen Menschen ist. *a)* Ersteres Joh. 8, 51: *θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.* V. 52: *οὐ μὴ γεύσηται θανάτου.* Röm. 5, 12. 14. 17. 21; 6, 21. 1 Cor. 15, 21. 26. 45—56. 2 Cor. 2, 16; 3, 7; 7, 10. 2 Tim. 1, 10. Hebr. 2, 14. 15. Jac. 1, 15. Act. 2, 24. Röm. 6, 9. 1 Joh. 5, 16. 17: *ἁμαρτία πρὸς θάν.*, Sünde, durch welche das Subj. dem Gerichte anheimfällt und die Heilsgabe des Lebens nicht mehr oder nicht wieder empfangen kann. Vgl. Joh. 11, 4. Röm. 6, 16; 7, 10. Num. 18, 22: *ἁμαρτία θανατηφόρος* = חֵטְא לָמוּת. Jac. 3, 8. — *b)* Zustand des unter dem Gerichte befindlichen Menschen Joh. 5, 24. 1 Joh. 3, 14. Röm. 7, 10. 13. 24; 8, 2. 6. — Auf dieser Bedeutung des Todes beruht es, daß der volle Abschluß der Heilsverwirklichung mit der Aufhebung des Todes gemacht wird 1 Cor. 15, 26: *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*, vgl. Apok. 21, 4: *ὁ θάν. οὐκ ἔσται ἔτι*, daß die Erlösung mit der Befreiung von dem Gerichtsverhängnis des Todes Röm. 5, 12 ff.; 6, 23, resp. von der Furcht des Todes Hebr. 2, 14 f. zusammenfällt, vgl. Röm. 8, 2. Eben dasselbe Verhältnis der Heilsoffenbarung zum Tode wird Luc. 2, 26. Mtth. 16, 28 und Parall. zu berücksichtigen sein. — In der gewöhnlich noch angenommenen Bedeutung der g e i s t i g - s i t t l i c h e n E r s t o r b e n h e i t findet sich *θάνατος* u. s. w. in der bibl. Gräc. n i c h t. Es ist nicht abzusehen, wie diese Bedeutung den dafür angezogenen Stellen — z. B. Röm. 6, 16 f.; 7, 10 f.; 8, 6. 2 Cor. 2, 16; 3, 6 f. — ein besonderes Gewicht oder besondere Klarheit verleihen soll, während die scheinbare Vertiefung nur die Schärfe und Schneide der Aussprüche abstumpft. S. *νεκρός.* Die damit gemeinte Sache wird anders ausgedrückt. Über 1 Tim. 5, 6 s. *θνήσκω.*

3) *ὁ θάν. ὁ δεύτερος* Apok. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8 (ein Ausdruck des rabbinischen Schrifttums, s. Wetstein zu Apok. 2, 11), welchem diejenigen anheimgegeben werden, die nicht im Buche des Lebens verzeichnet sind, und zwar im Verfolg der allgemeinen Auferstehung 20, 12—15, ist demgemäß das zum zweitenmale und in endgültiger Weise eintretende Gerichtsverhängnis, dessen Eintritt noch bevorsteht zur Zeit der ersten Auferstehung, deren Teilnehmer demselben im voraus entnommen sind 20, 6, und er bezeichnet ausdrucksvoll die völlige Freiheit von allen Folgen der Sünde, die vollkommene Verwirklichung der Erlösung, wenn es 2, 11 heißt: *οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου δευτέρου.*

Ἀθανασία, *ἡ*, U n s t e r b l i c h k e i t, ein ursprünglich nur dem profanen Gebiete angehöriger, auch in der konkreten Fassung des Adjektivs *ἀθάνατος* lediglich formaler Begriff; cf. Plato Deff. 505, a: *ἀ. οὐσία ἔμψυχος καὶ ἀΐδιος μονή.* Das Subst. zuerst bei Plato. Ursprünglich von den Göttern ausgesagt (s. *θνητός*), redete man später auch noch von der Unsterblichkeit der Seele im Sinne einer bleibenden Existenz, ohne daß der Begriff inhaltlich erfüllt worden wäre (Plat. Phaedr. 245, C sqq.). Im Buche der Weisheit syn. *μνήμη αἰώνιος* 8, 13, vgl. 4, 1. Doch ist daselbst schon ein Übergang zu einer positiven Fassung wahrzunehmen; 8, 17 f.: *ἐστὶν ἀθανασία ἐν συγγενείᾳ σοφίας,*

καὶ ἐν φιλίᾳ αὐτῆς τέρψις ἀγαθή. 15, 3: εἰδέναι τὸ κράτος σου ῥίζα ἀθανασίας. Vgl. 3, 4: ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης mit ἐλπὶς ζῶσα 1 Petr. 1, 3. Für die neutestamentliche und auch schon für die alttestamentliche Anschauung reichte der Begriff nicht aus und konnte neben dem positiven ζωή keine Aufnahme beanspruchen, indem ἀθαν. nicht das Leben selbst, sondern nur formal eine Qualität bezeichnet. Daher findet sich das Wort auch nicht bei den LXX; öfter dagegen im Buche der Weish. 4, 1; 8, 13. 17; 15, 3. 4 Mcc. 14, 5; vgl. ἀθάνατος Sap. 1, 15. Sir. 17, 30, öfter im 4. Buche der Mcc., z. B. 7, 3; 14, 6; 18, 23. Im N. T. nur 1 Tim. 6, 16 von Gott: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, s. unter θνητός, sowie außerdem 1 Cor. 15, 53: δεῖ γὰρ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν, und V. 54: ὅταν τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, wo der Unterschied von der platonischen, der Seele natürlichen ἀθανασία leicht zu erkennen ist.

Ἀποθνήσκω, Fut. ἀποθανοῦμαι, Aor. ἀπέθανον, mit dem Perf. des Simplex τέθνηκα, eigentlich = ab-, wegsterben, gewöhnlich aber = sterben, überall gebräuchlicher als das Simplex. LXX = מות, selten = גוע Gen. 7, 21. Num. 17, 13; 20, 3. Jos. 22, 20. Hiob 27, 5. שכב 2 Chron. 12, 16; 14, 1; ganz vereinzelt = אבד u. כרת Niph. Wie θάνατος wird in der neutest. Gräc. das Wort **1)** von dem natürlichen Lebensende gebraucht Mtth. 8, 32; 9, 24; 22, 24. Hebr. 9, 27; 11, 13. 21. Apok. 14, 13 u. ö. — Dann aber **2)** = den Tod als das mit der Sünde verbundene Gerichtsverhängnis erleiden; des Lebens, wie es insbesondere Heilsgut ist, beraubt werden. Hierauf beruht die änigmatische Redeweise des HErrn in dem johann. Ev. 6, 50: ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ. Vgl. V. 58 ἀπέθανον gegenüber ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. 11, 25. 26: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα. 8, 21. 24: ἀ. ἐν τῇ, ταῖς ἁμαρτίαις. Ob die Vorstellung den leiblichen Tod, wie bei θάνατος in der Regel, einschließt, oder von demselben absieht, ergiebt der Kontext. Letzteres s. Röm. 8, 13: εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν. 5, 15. Apok. 3, 2: στήρισον τὰ λοιπά, ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν. Röm. 7, 10: ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον κτλ., vgl. V. 13. 24. Jud. 12: δένδρα — δὶς ἀποθανόντα. Insbesondere ist die Rücksicht auf die gerichtliche Bedeutung des Todes festzuhalten, wo von dem Tode Christi die Rede ist (wie Röm. 5, 6. 8; 8, 34; 14, 9. 15 u. a.), sowie in den daran sich anschließenden paulin. Ausdrücken, z. B. 2 Cor. 5, 15: εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. Röm. 6, 7: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. V. 8. Col. 3, 3: ἀπεθάνετε γὰρ κτλ. (Vgl. das syn. ἀπόλλυσθαι Joh. 11, 50. Röm. 14, 15. 1 Cor. 8, 11.) Auch die paulin. Verbindungen ἀποθν. τινὶ z. B. Röm. 6, 2. 10: τῇ ἁμαρτίᾳ. Gal. 2, 19: νόμῳ, vgl. Röm. 7, 6. Col. 2, 20: ἀπεθάνετε σὺν Χῳ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου gehören hierher. Denn ἀποθν. in diesen Verbindungen, vgl. ἀπογίνεσθαι 1 Petr. 2, 24, bezeichnet nicht einfach im übertragenen Sinne die Lösung eines Verhältnisses, einer Verbindung, sondern, wie das σὺν Χῳ Röm. 6, 8. Col. 2, 20 deutlich zeigt, reflektiert Paulus stets auf das mit dem Glauben gesetzte Verhältnis zum Tode Christi, vgl. 2 Cor. 5, 15. Dies alles zusammengenommen, erhellt dann auch, was es mit dem ἀποθανεῖν ὑπέρ von Christi Tode, Röm. 5, 6—8; 14, 15. 2 Cor. 5, 15. 1 Thess. 5, 10, vgl. Joh. 11, 50. 51; 18, 14 für eine Bewandtnis habe: daß es, wenn es nicht die stellvertretende Bedeutung des Todes Christi selbst bezeichnet (vgl. διά 1 Cor. 8, 11, sowie Ign. Rom. 4, 1: ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω), doch nur auf Grund dieser stellvertretenden Bedeutung gelten würde. Für die vergeblich angefochtene Bedeutung von ὑπέρ in dieser Verbindung im Sinne der Stellvertretung

vgl. man übrigens Jes. 43, 3. 4: *ἐποίησα ἄλλαγμά σου Αἴγυπτον καὶ Αἰθιωπίαν, καὶ Σοήνην ὑπὲρ σου. ἀφ' οὗ ἔντιμος ἐγένου ἐναντίον ἐμοῦ, ἐδοξάσθης καὶ ἐγώ σε ἠγάπησα καὶ δώσω ἀνθρώπους ὑπὲρ σου καὶ ἄρχοντας ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς σου.* Auch vgl. *ὑπεραποθνήσκειν* Plat. Conv. 179, B = für einander sterben: *καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες ... Τούτου δὲ καὶ ἡ Πελίου θυγάτηρ Ἄλκηστις ἱκανὴν μαρτυρίαν παρέχεται εἰς Ἕλληνας, ἐθελήσασα μόνη ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν.* — Das Sterben als selbstthätiger Akt des Subjektes vorgestellt Röm. 14, 7. 8, cf. Bengel: „eadem ars moriendi, quae vivendi".

Συναποθνήσκω, zugleich sterben, mitsterben, Hrdt., Xen., Plat. Nicht bei den LXX. In den Apokr. nur Sir. 19, 10. Im N. T. Marc. 14, 31. 2 Cor. 7, 3. Zu 2 Tim. 2, 11 s. unter *συζῆν, συνεγείρειν.*

Θρησκός, *οῦ, ὁ*, wie einige Codices haben und wie es nach Hesych. richtiger ist, als *θρῆσκος*, = gottesfürchtig. Das Wort findet sich nur im N. T. Jac. 1, 26: *εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ... τούτου μάταιος ἡ θρησκεία*, vgl. V. 27: *θρησκεία καθαρὰ κτλ.* Hesych. erklärt *περιττός, δεισιδαίμων.* Das Verb. *θρησκεύω* findet sich bei Hrdt. 2, 64, 2; 65, 1; *θρησκεία* resp. *θρησκηΐη* 2, 18, 1; 37, 2, jenes = religiösen Brauch üben, dieses = religiöser Brauch, von den Kulten und religiösen Gebräuchen fremder Völker. Dann findet sich *θρησκεύω* wieder bei Plut. Alex. 2, 5, *θρησκεία* praec. conj. 19, (140, D); zuweilen bei Dion. Hal., Hrdn., Diog. L. 6, 101. Die Grundbedeutung ist unsicher, vgl. Passow, Curtius, S. 257, die damit sich verbindende Vorstellung aber nach Hrdt. u. Plut. nicht zweifelhaft, vgl. Hrdt. 2, 37, 1: *θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἐόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων* mit 2: *ἄλλας δὲ θρησκίας ἐπιτελέουσι μυρίας.* Plut. Alex. 2, 5 = *κατάκοροι καὶ περίεργοι ἱερουργίαι.* Praec. conj. 19: *περιέργοις δὲ θρησκείαις καὶ ξέναις δεισιδαιμονίαις.* Es charakterisiert das religiöse Verhalten, die Religionsübung bei Hrdt. nur im allgemeinen als eine besonders eifrige, bei Plut. mit üblem Nebenbegriff als eine übermäßige, und ist somit von Hesych. richtig mit *δεισιδαίμων* in Verbindung gebracht. An und für sich aber hat es ebenso wenig wie dieses eine üble Nebenbedeutung, weshalb auch Josephus sich gern des Subst. in Anwendung auf das jüdische Volk bedient, vgl. Grimm zu 4 Mcc. 5, 6; z. B. Antt. 13, 8, 2 von der Ehrerbietung des Antiochus VII gegen die israelitische Religion, u. ö. Dahin würde Jac. 1, 26. 27, sowie Act. 26, 5: *κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος* zu rechnen sein. Im üblen Sinn aber wie bei Plut., um das betreffende Verhalten zugleich als verwerflich zu kennzeichnen, steht *θρησκεύω* u. *θρησκεία* im Buch der Weisheit von der Abgötterei Weish. 11, 16; 14, 16; 18, 27, und dem entspricht die *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* Col. 2, 18. Es war vielleicht das einzige Wort, mit welchem ebenso der allgemeine Begriff der Religion im objektiven Sinne, zu dessen Ausprägung Israel wie die christliche Gemeinde für sich selbst keine Veranlassung hatten, wie auch der Begriff einer verkehrten Religion ausgedrückt werden konnte, daher Act. 26, 5 in der Rede des Paulus vor Agrippa.

Θρησκεύω, religiösen Brauch üben, religiöse Satzung halten, Hrdt. 2, 64, 2. Dion. Hal. Ant. R. 1, 76; 2, 22. 67 im guten Sinne, Plut. Alex. 2, 5 im üblen Sinne, s. oben. So Sap. 11, 16; 14, 16.

Θρησκεία, *ἡ*, **a)** religiöse Verehrung, religiöser Brauch, Kultus, Hrdt. 2, 18, 1; 37, 2. So = Gottesdienst, Bethätigung der Frömmigkeit; Jac. 1, 26. 27, sowie Col. 2, 18: *θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*, wo mit Hofmann *θέλειν ἐν* wie Ps. 147, 10 u. a. zu verbinden und die *ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκεία τῶν ἀγγέλων* Demut und Bethätigung der Frömmigkeit ist, wie sie die Engel üben. — Religion Act. 26, 5. **b)** in übler Bedeutung = *κατάκορος καὶ περίεργος ἱερουργία* bei Plut., s. oben. So Sap. 11, 16; 14, 16.

Ἐθελοθρησκεία, *ἡ*, frei erwählter, ungebotener resp. verbotener Kultus, vgl. Suid. *ἐθελοθρησκεῖ· ἰδίῳ θελήματι σέβει τὸ δοκοῦν*, also = eigenwilliger Gottesdienst, nicht Gottesdienst, den man sich angelegen sein läßt (Hofm.), sondern höchstens den man affektiert, vgl. *ἐθελοδικαιοσύνη* affectata justitia bei Epiphan., *ἐθελοευλάβεια* affectata pietas bei Basilius d. Gr. Das Wort findet sich zuerst Col. 2, 23 (vgl. V. 18) und seitdem in der kirchl. Gräc., in welcher die *ἐθελοθρησκεία* als *τὸ δόγμα τῶν ἐθνῶν* (Chrys.) bezeichnet wird. Vgl. auch Epiphan. resp. ad epist. Acacii (Steph. thes. s. v.) von den Schriftgelehrten: *τῇ περιττοτέρῃ ἐθελοθρησκείᾳ ἔθη φυλάσσοντες, ἃ οὐ διὰ τοῦ νόμου μεμαθήκασιν.*

Θυμός, *οῦ*, *ὁ*, von *θύω*, dessen Grundbedeutung die einer heftigen Bewegung ist, aus welcher Grundbedeutung dann (nach Curtius, S. 258 f.) drei Modifikationen hervortreten: „1) brausen — erregen, 2) rauchen — räuchern (vgl. *θυμιάω*, *θυμίαμα*, *θυμιατήριον*), 3) opfern (vgl. *θῦμα*). Die geistige Bedeutung ist aus 1 übertragen.“ Zusammenhängend mit Sanskr. dhû, schütteln, anfachen, dhûmas, Rauch, mit dem deutschen Dunst. *Θυμός* bezeichnet nun das Leben in seiner Bewegtheit und Erregtheit. Plat. Crat. 419, E: *θυμὸς δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τοὔνομα.* Zunächst im physischen Sinne = Lebensodem, z. B. Hom. Il. 13, 654: *τὸ μὲν λίπε θυμός·* dann von jeder Erregung des Lebens zur freien Bethätigung = Mut; zum Abstoßen des Widerstrebenden = Zorn; zum Begehren = Verlangen, u. a. s. Lexika. Tittm. syn. p. 132: „quum *θυμός* proprie ipsum animum denotet, a spiritu quem exhalamus, deinde ad omnem animi vehementiorem impetum transfertur, quasi exhalatio vehementior“. Bei Hom. und den Tragikern am umfassendsten gebraucht, so daß es auch Empfindung und Gesinnung bezeichnet, neben dem physischen auch das gesamte psychische Leben, beschränkt sich bei Plato, Thuc. u. Späteren der Gebrauch auf die Bezeichnung der Aufwallung des Mutes, des Zornes, überhaupt auf die Erregtheit des Gemütes. So auch bei den LXX, welche אַף, חֵמָה, חָרוֹן, כַּעַס, עֶבְרָה, קֶצֶף u. a. durch *θυμός* wiedergeben, vgl. Ps. 6, 8. Sir. 26, 28. (רוּחַ Hiob 15, 13. Prov. 18, 14, wo es das erregte Gemüt bezeichnet.) Im N. T. nur = Zorn Luc. 4, 28. Act. 19, 28. Hebr. 11, 27. Neben anderen Affekten 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 20. Apok. 12, 12; 15, 1. Verbunden mit *ὀργή* Röm. 2, 8. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. Apok. 16, 19: *ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς*, 19, 15, bezeichnet *θυμός* die innere Erregung, *ὀργή* die Äußerung derselben. Vgl. Deut. 29, 20. 24. Num. 32, 14. Jes. 9, 19. Jos. 7, 26. 1 Sam. 28, 18 u. a. Zu *οἶνος τοῦ θυμοῦ* Apok. 14, 10; 16, 19; 19, 15. *ληνὸς τοῦ θυμοῦ* 15, 7; 16, 1: *φιάλαι τοῦ θυμοῦ* vgl. Ps. 60, 5; 75, 9. Jes. 51, 17. 22. Jer. 25, 15; 49, 12. Jes. 63, 3. 4. Zu Apok. 14, 8; 18, 3: *ὁ οἶνος τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας* vgl. Deut. 32, 33: *θυμὸς δρακόντων ὁ οἶνος αὐτῶν.* In dem Ausdruck sind nicht zwei heterogene Vorstellungen vereinigt: der Wein der Hurerei und des göttlichen Zorns (Düsterdieck mit Verweisung auf Jer. 51, 7), sondern

der Wein der Hurerei wird als Wein des Zornes bezeichnet, weil er das Verderben derer, die ihn trinken, herbeiführt. Vgl. *θυμός* = Gift Sap. 16, 5. Hiob 20, 16. Deut. 32, 24. Näheres s. unter *ὀργή*.

Ἐπιθυμέω, das Gemüt auf etwas gerichtet haben — verlangen, begehren. LXX אוה Pi. u. Hithp. und חמד, zuweilen auch z. B. שׁאל, בחר, חשׁק, חפץ. Mit folg. Genet. Mtth. 5, 28. Act. 20, 33. 1 Tim. 3, 1; mit dem Infin. Mtth. 13, 17 (syn. *θέλειν* Luc. 10, 24). Luc. 15, 16; 16, 21; 17, 22; 22, 15. 1 Petr. 1, 12. Apok. 9, 6; mit folg. Acc. c. Inf. Hebr. 6, 11. *ἐπιθυμεῖν κατά τινος* „aufbegehren" Gal. 5, 17. Zur Bezeichnung eines unsittlichen, gesetzwidrigen Begehrens dient es Röm. 7, 7; 13, 9: *οὐκ ἐπιθυμήσεις*, aus Ex. 20, 17: לֹא תַחְמֹד, wo aber Hebr. u. LXX noch das Objekt folgt. Dieser in *ἐπιθυμία* weiter ausgebildete Sprachgebrauch ist wohl dadurch zu erklären, daß die Begierde das Korrelat der Ungenügsamkeit ist, vgl. Ex. 20, 17. Jac. 4, 2: *ἐπιθυμεῖτε καὶ οὐκ ἔχετε*. Ebenso vielleicht auch 1 Cor. 10, 6: *εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κἀκεῖνοι ἐπεθύμησαν*. Von der erotischen Begierde = amore capi sive honesto, sive inhonesto (Sturz, Lex. Xen.), cf. Xen. An. 4, 1, 4: *ἢ παιδὸς ἐπιθυμήσας ἢ γυναικός*. Mtth. 5, 28.

Ἐπιθυμία, *ἡ*, das auf etwas gerichtete, an sein Obj. sich heftende *(ἐπι-)* Verlangen, die Begierde. Luc. 22, 15. Phil. 1, 23. 1 Thess. 2, 17. Apok. 18, 14. LXX = תַּאֲוָה u. a. Derivaten von אוה, sowie neben *ἐπιθύμημα*, *ἐπιθυμητός* den Derivaten von חמד entsprechend. **a)** In der Prof.-Gräc. vox media bestimmt sich dort der sittliche Charakter der Begierde nach ihrem Objekt, welches angegeben wird, vgl. Marc. 4, 19: *αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπ.* (Luc. 8, 14: *ἡδοναὶ τοῦ βίου*. Tit. 3, 3. Col. 3, 5: *ἐπ. κακή*.) 2 Petr. 2, 10: *ἐπ. μιασμοῦ*. **b)** Im N. T., könnte man sagen, bestimmt sich derselbe nach dem Subjekt, vgl. Joh. 8, 44: *τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν*. Röm. 1, 24: *ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν*, vgl. Sir. 5, 2. Röm. 6, 12: *αἱ. ἐπ. τοῦ σώματος*. Gal. 5, 16: *ἐπ. σαρκός*, vgl. V. 24. Eph. 2, 3. 1 Joh. 2, 16. 2 Petr. 2, 18. — 1 Joh. 2, 16: *ἡ ἐπ. τῶν ὀφθαλμῶν* vgl. Mtth. 5, 29. 1 Petr. 4, 2: *ἀνθρώπων ἐπιθυμίαι* gegenüber *θέλημα θεοῦ*, vgl. 2 Petr. 3, 3: *κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι*. Jud. 16. 18. Es ist in diesen Fällen die Begierde eines dem Willen Gottes nicht konformen entgegengesetzten Willens; vgl. 1 Joh. 2, 17: *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*. Tit. 2, 12: *αἱ κοσμικαὶ ἐπ.* Jac. 1, 14: *ἡ ἰδία ἐπ.* 2 Tim. 4, 3. Eph. 4, 22: *αἱ ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης*. Ferner wird nun **c)** *ἐπ.*, der überall vorausgesetzten sittlichen Beschaffenheit des Menschen entsprechend, alleinstehend von Begierde sündlicher Lust gebraucht, ein durch Sap. 4, 12. Sir. 18, 30; 23, 5 vorbereiteter Sprachgebrauch. Vgl. 4 Mcc. 1, 3: *γαστριμαργία καὶ ἐπιθυμία (τὰ σωφροσύνης κωλυτικὰ πάθη)*. So zunächst der Plur. Röm. 13, 14: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας*. Tit. 3, 3: *δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις*. 1 Petr. 1, 14: *αἱ πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαι*. 4, 3: *πορεύεσθαι ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις κτλ.* Dann der Sing. Röm. 7, 7. 8: *ἡ ἁμαρτία κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν*. 1 Thess. 4, 5: *ἐν πάθει ἐπιθυμίας·* vgl. Gal. 5, 24: *τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*. Col. 3, 5. Vgl. *πάθη ἀτιμίας* Röm. 1, 26. Hofmann zu Gal. 5, 24: *παθήματα* leidentliche Erregtheiten, *ἐπιθυμίαι* selbstische Regungen der menschlichen Natur. — 2 Petr. 1, 4: *ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορά* (Cod. Sin.: *ἡ ἐν τῷ κόσμῳ ἐπιθυμία φθορᾶς*). Jac. 1, 14. 15: *ἡ ἐπ. συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν*.

Ἐπιθυμητής, οῦ, ὁ, der nach etwas verlangt, z. B. *σοφίας* u. a. Hrdt., Plat., Dem., Xen., im guten Sinne. Dagegen 1 Cor. 10, 6: *ἐπ. κακῶν* = nach Bösem gelüstend, entsprechend *ἐπιθυμία,* a. Ebenso in einer der Berliner Urkunden 531, II, 22 (Faijum, 2. Jahrh. n. Chr.) *οὔτε εἰμὶ ἄδικος οὔτε ἀλλοτρίων ἐπιθυμητής,* s. Deißmann, Neue Bibelstud., S. 51.

Μακρόθυμος, ὁ, ἡ, geduldig, Gegensatz *ὀξύθυμος* u. *ὀλιγόψυχος,* Prov. 14, 17. 29; sehr selten in der Prof.-Gräc. Anthol. Pal. 11, 317, 1: *ἀντίσπαστον ἐμοί τις ὄνον μακρόθυμον ἔδωκεν.* LXX = אֶרֶךְ־אַפַּיִם, **a)** namentlich von Gottes Langmut, meist verbunden mit *πολυέλεος, οἰκτίρμων, ἐλεήμων,* Ex. 34, 6. Num. 14, 18. Neh. 9, 17. Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8. Joel 2, 13. Jon. 4, 3. Nah. 1, 3. Dan. 4, 24: *ἔσται μακρόθυμος τοῖς παραπτώμασί σου ὁ θεός.* Sap. 15, 1: *μακρόθυμος καὶ ἐν ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα.* Sir. 5, 4 gegenüber *ὀργή, θυμός* V. 6. Sodann **b)** von menschlicher Geduld und zwar *a)* im Gegensatz zum rasch aufbrausenden Zorn in den Prov. 14, 29; 15, 18 (gegenüber *θυμώδης*). 16, 32 (parall. *κρατῶν ὀργῆς*). 17, 27. Dagegen *b)* von der Geduld als Standhaftigkeit im Leiden Kohel. 7, 8: *ἀγαθὸν μακρόθυμος ὑπὲρ ὑψηλὸν πνεύματι:* טוֹב אֶרֶךְ־רוּחַ מִגְּבַהּ רוּחַ. Sir. 1, 23: *ἕως καιροῦ ἀνθέξεται μακρόθυμος, καὶ ὕστερον αὐτῷ ἀναδώσει εὐφροσύνη,* gegenüber V. 22: *θυμὸς ἄδικος.* — Im N. T. nur das Adverb. *μακροθύμως* Act. 26, 3: *μακρ. ἀκοῦσαί μου.*

Μακροθυμία, ἡ, Geduld; ebenfalls selten in der Prof.-Gräc. Menand. Fr. 19: *ἄνθρωπος ὢν μηδέποτε τὴν ἀλυπίαν αὐτοῦ παρὰ θεῶν, ἀλλὰ τὴν μακροθυμίαν.* Plut. Lucull. 32, 3: *μακροθυμίαν ἐμβαλέσθαι ταῖς ψυχαῖς.* 33, 1: *ἀρετὴν μὲν ἐπεδείκνυτο καὶ μακροθυμίαν ἡγεμόνος ἀγαθοῦ* = Standhaftigkeit. **a)** In diesem Sinne = Geduld bzw. Standhaftigkeit Jes. 57, 15: *ὀλιγοψύχοις διδοὺς μακροθυμίαν, καὶ διδοὺς ζωὴν συντετριμμένοις τὴν καρδίαν,* vgl. die Übersetzung der LXX Prov. 14, 29, wo sie das entgegengesetzte קְצַר־רוּחַ fälschlich durch *ὀλιγόψυχος* statt wie V. 17 durch *ὀξύθυμος* wiedergeben. Hiob 7, 16: *οὐ γὰρ εἰς τὸν αἰῶνα ζήσομαι, ἵνα μακροθυμήσω.* 1 Mcc. 8, 4: *κατεκράτησαν τοῦ τόπου παντὸς τῇ βουλῇ αὐτῶν καὶ τῇ μακροθυμίᾳ.* So im N. T. synon. *ὑπομονή* Col. 1, 11: *δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν.* Hebr. 6, 12: *μιμηταὶ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας,* vgl. 10, 36: *ὑπομονῆς ἔχετε χρείαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν.* Jac. 5, 10: *ὑπόδειγμα τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας.* 2 Tim. 3, 10. **b)** gegenüber *ὀργή, θυμός,* syn. *πραότης,* Geduld im Verhalten gegen andere; Prov. 25, 15: *ἐν μακροθυμίᾳ εὐοδία βασιλεῦσι* = אֶרֶךְ אַפַּיִם. Sir. 5, 11: *γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου, καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν.* So im N. T. Gal. 5, 22: *μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη.* Eph. 4, 2: *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ.* Col. 3, 12. 2 Tim. 4, 2. **c)** von der Langmut Gottes, welche die Strafe verzieht, vgl. *μακρόθυμος* u. *μακροθυμέω.* Röm. 9, 22: *ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μ. σκεύη ὀργῆς.* 2, 4. 1 Petr. 3, 20. 2 Petr. 3, 15: *τὴν τοῦ κυρίου ὑμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε.* — Jer. 15, 15 f. unter *μακροθυμέω.* Ferner vgl. *ἀνοχή* S. 452 f.

Μακροθυμέω, **a)** standhaft, geduldig sein, Plut. Socr. daem. 593, F. Hiob 7, 16: *οὐ γὰρ εἰς τὸν αἰῶνα ζήσομαι, ἵνα μακροθυμήσω,* nicht dem hebr. entsprechend. Hebr. 6, 15: *μακροθυμήσας ἐπέτυχε τῆς ἐπαγγελίας,* s. *μακροθυμία.* Jac.

5, 7: μακροθυμήσατε — ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. V. 8: μακροθυμήσατε — στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν κτλ. Bar. 4, 25: μακροθυμήσατε τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπελθοῦσαν ὑμῖν ὀργήν. Sir. 2, 4: ἐν ἀλλάγμασι ταπεινώσεώς σου μακροθύμησον. — 2 Mcc. 8, 26: οὐκ ἐμακροθύμησαν κατατρέχοντες αὐτούς. **b)** geduldig, langmütig sein gegen andere, Sir. 29, 8: ἐπὶ ταπεινῷ μακροθύμησον καὶ ἐλεημοσύνην μὴ παρελκύσῃς αὐτόν. Prov. 19, 11: ἐλεήμων ἀνὴρ μακροθυμεῖ = הֶאֱרִיךְ אַף. So im N. T. 1 Cor. 13, 4: ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ. 1 Theſſ. 5, 14: μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας. Mtth. 18, 26. 29: μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί. — **c)** speziell von Gottes Langmut, Sir. 18, 11: διὰ τοῦτο ἐμακροθύμησε κύριος ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐξέχεεν ἐπ' αὐτοὺς τὸ ἔλεος αὐτοῦ. 32, 22: καὶ κρινεῖ δικαίως καὶ ποιήσει κρίσιν· καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσει ἐπ' αὐτοῖς. 2 Mcc. 6, 14: οὐ γὰρ καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐθνῶν ἀναμένει μακροθυμῶν ὁ δεσπότης μέχρι τοῦ καταντήσαντας αὐτοὺς πρὸς ἐκπλήρωσιν ἁμαρτιῶν κολάσαι. So Mtth. 18, 26. 29. 2 Petr. 3, 9. — **d)** zögern, verziehen. Für diese Bedeutung vgl. Jer. 15, 15: κύριε, μνήσθητί μου καὶ ἐπίσκεψαί με καὶ ἀθῴωσόν με ἀπὸ τῶν καταδιωκόντων με, μὴ εἰς μακροθυμίαν = אַל־לְאֶרֶךְ אַפְּךָ תִּקָּחֵנִי, wofür andere Lesart: μὴ εἰς μακροθυμίαν σου λάβῃς με. So Luc. 18, 7: ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμῶν (Lchm. Tdf. Tr. W. μακροθυμεῖ) ἐπ' αὐτοῖς; vgl. V. 4: καὶ οὐκ ἤθελεν ἐπὶ χρόνον. Die Erklärung, ἐπ' αὐτοῖς beziehe sich nicht auf die ἐκλεκτοί, sondern auf die ἀντίδικοι derselben, und der Ausdruck sei ziemlich ungeschickt aus Sir. 32, 22 entlehnt, ist gezwungen; die Verbindung μακροθυμεῖν ἐπί τινι bezeichnet außerdem nicht notwendig „Geduld mit jemandem haben", vgl. Jac. 5, 7: ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ ἕως λάβῃ πρώϊμον καὶ ὄψιμον. Es ist die göttliche μακροθυμία, welche in betreff der auf Hilfe harrenden Erwählten als βραδύτης erscheint, 2 Petr. 3, 9 ebenso einander entgegengesetzt wie Sir. 32, 22 einander koordiniert. Zur Sache vgl. Apok. 6, 10.

Θύω, opfern; vgl. unter θυμός. Im kultischen Sinne zunächst = räuchern, wie Aristarch zu Hom. Il. 9, 219 bemerkt, daß θύω bei Homer nie σφάξαι, sondern θυμιάσαι sei (Pape). Vgl. Act. 7, 42. Dann **a)** überhaupt = opfern, Plat. Eutyphr. 14, c (s. unter θυσία), sowohl vom blutigen, wie vom unblutigen Opfer, und **b)** erst in abgeleiteter Weise = schlachten Luc. 15, 23. 27. 30. Act. 10, 30; 11, 7. Mtth. 22, 4; morden Joh. 10, 10, cf. Eur. Iph. T. 1332: ξίφει θύουσα θῆλυς ἀρσένας. Diese Bedeutung wird aber mit Recht von den Lexikographen der Prof.-Gräc. als eine übertragene, bildliche bezeichnet, findet sich auch nur selten in der Prof.-Gräc. In der Bedeutung opfern bei den LXX das eigentliche Wort für זבח, daneben θυσιάζειν, jedoch nur zerstreut, namentlich nicht im Pentat. und den Psalmen; auch zuweilen = שׁחט, welches gewöhnlich = σφάττω. Im N. T. Act. 14, 13. 18. 1 Cor. 10, 20. Nur ob θύειν τὸ πάσχα Marc. 14, 12. Luc. 22, 7. 1 Cor. 5, 7 = das Passah schlachten, oder = opfern, ist streitig. LXX = זָבַח פֶּסַח Deut. 16, 6. שָׁחַט פֶּסַח 2 Chron. 30, 15. 17, vgl. Ex. 12, 48: עָשָׂה פֶּסַח לַיהוה = ποιῆσαι τὸ πάσχα κυρίῳ. Es hängt dies mit der Frage zusammen, ob das Passah überhaupt den Charakter eines Opfers habe. Zuvörderst ist unwiderleglich, daß θύειν wie זבח, in der Prof.-Gräc. wie in der bibl. Sprache, wo es eine Verrichtung religiösen Charakters gilt, immer = opfern ist. (Auch die Verbindungen γάμους, γενέθλια, ἐπινίκια θύειν beruhen darauf, daß kein Opfer ohne Schmaus, kein Schmaus ohne Opfer sein konnte.) Schon damit also wird das

Passah als ein Opfer bezeichnet, wenn זָבַח, זֶבַח, θύειν davon gebraucht wird. Wenn זָבַח, vom Passah gebraucht, dasselbe nicht notwendig als ein Opfer bezeichnen soll, wie Hofmann lediglich durch Verweisung auf Prov. 17, 1. 1 Sam. 28, 24 darthun will, so ist dieser Einwand schon durch die angeführte lexikalische Thatsache erledigt, wird aber insbesondere durch das zweimalige זֶבַח Ex. 34, 25 völlig entkräftet. Vgl. auch מִזְבֵּחַ, dessen einzige Bedeutung Altar, sowohl vom Brandopferaltar, als vom Rauchaltar, den Sprachgebrauch von זבח bestätigt. Ferner steht der Opfercharakter des Passah z. B. bei Johannes entschieden fest, vgl. Joh. 19, 36 mit 1 Joh. 1, 7. Joh. 1, 29. 36; s. *ἀμνός*. Auch 1 Cor. 5, 7 kann nicht fraglich sein, selbst wenn man nicht *τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη* liest (cf. Xen. An. 5, 6, 28: *θύομαι μὲν — καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ*, ich lasse opfern u. s. w.), sondern mit Lchm. Tdf. *τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη*, welche Lesart erst recht die Bedeutung opfern erfordert, da nicht abzusehen ist, weshalb die Thatsache der Schlachtung besonders betont wird, wenn es nicht eine Schlachtung zu religiösem Zwecke, also Opferung ist. Überdies da Paulus den Tod Christi durchgängig als Opfertod ansieht, so wird schwerlich, auch wenn es sich mit dem Sprachgebrauch von *θύειν* anders verhielte, hier von dem Opferbegriff abstrahiert werden können. Im übrigen vergleiche noch für den Opfercharakter des Passahs Ex. 12, 5 mit V. 48. Lev. 22, 20. Num. 9, 7. 13. Deut. 16, 2. 3. Nur ist der Opfercharakter des ersten Passahs, wie er in dem Tode Christi sich wieder darstellt, verschieden von dem der jährlichen Gedächtnisfeier. Vgl. Delitzsch, Art. „Passah“ in Riehms Handwörterb. [1]1140; [2]1157.

Θυσία, ἡ, **a)** eigentlich die Opferhandlung, das Opfern, z. B. Xen. Cyrop. 3, 3, 34 (18): *ἐπεὶ δὲ τέλος εἶχεν ἡ θυσία.* Dann **b)** — so gewöhnlich — das Opfer, bei den LXX mit wenigen Ausnahmen das gemeinsame Wort für זֶבַח u. מִנְחָה, während der allgemeine Ausdruck קָרְבָּן = *δῶρον* (höchst selten = *προσφορά*, obgleich die LXX für קרב, הקריב das in diesem Sinne der Prof.-Gräc. völlig fremde *προσφέρειν* eingeführt haben); מִנְחָה wird auch mehrere Male, jedoch im Verhältnis zu *θυσία* selten durch *δῶρον* übersetzt. *Προσφορά* findet sich bei den LXX nur Ps. 40, 7 = מִנְחָה, in Verbindung mit *θυσία*, öfter dagegen in den Apokr. bei Sir., in denen *δῶρον* überhaupt sehr selten, und noch seltener in diesem Sinne steht. Diese Übertragung könnte auffallend erscheinen, da זֶבַח im Pentateuch meist in Verbindung mit שְׁלָמִים, also nur von einer Art des Opfers vorkommt, unterschieden von עֹלָה Ex. 10, 25; 18, 12. Lev. 17, 8. Num. 15, 3. 5. Indes ist die ursprüngliche Bedeutung von זָבַח doch umfassender, das Opfer, speziell das blutige Opfer überhaupt bezeichnend, vgl. זָבַח = opfern Ex. 20, 24. Lev. 9, 4, namentlich מִזְבֵּחַ = Altar, Opferstätte. Vielleicht beruht der Sprachgebrauch von זֶבַח darauf, daß in den זבחי שלמים das, was das Opfer eigentlich sein soll (s. unten) zur Erscheinung kommt, entsprechend der auf dem Boden der neutest. Heilsgemeinde sich verwirklichenden Opferidee Röm. 12, 1. Phil. 2, 17; 4, 18. Hebr. 13, 15. 16. 1 Petr. 2, 5. Auf dem Gebiet der Prof.-Gräc. ist das Opfer der den Göttern schuldige Tribut, *τέλος*, im höchsten Falle Entgelt für empfangene oder erbetene Gabe und Ersatz für begangenen Frevel, für unterlassene Ehrerbietung. Ein Weiteres läßt sich nicht nachweisen. Daher die Benennungen *τιμαί, χάριτες, δῶρα, δωρεαί, γέρα.* Cf. Plat. Eutyph. 14, C: *τὸ θύειν δωρεῖσθαί ἐστι τοῖς θεοῖς, τὸ δ' εὔχεσθαι αἰτεῖν τοὺς θεούς.* Auch das Sühnopfer ist bei ihnen „eine Huldigungsgabe des Menschen, die er, wie jedes andere *δῶρον* oder *γέρας* mit seinem Gebete, d. i. mit bittweiser Angabe desjenigen begleitet, was er von der Gottheit für diese seine Gabe zu erlangen wünscht“. Vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. 5, 3; 6, 26; Nachhomer. Theol.

5, 1. 4; 6, 18. Auch in der biblischen Anschauung ist das Opfer in seiner eigentlichen Gestalt eine Gott gebührende, Gott schuldige Leistung, s. Röm. 12, 1. Phil. 2, 17; 4, 18. Hebr. 13, 15. 16. 1 Petr. 2, 5, vgl. Hebr. 10, 5. 8. Vgl. die Bezeichnung des Opfers als *δεκτόν* S. 289. Ps. 50, 14. Doch eignet demselben in seiner heilsgeschichtlichen Erscheinung ein dem profanen Gebiete fremdes Moment. In der Religion Israels nämlich oder in der Offenbarungsreligion stehen alle Opfer in Beziehung zur Sünde, vgl. Hebr. 5, 1: *πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν*. 10, 26. Hieraus und aus dem Aufhören der Opfer mit der neutest. Heilsoffenbarung und Heilsverwirklichung ergiebt sich nun, daß des heilsgeschichtlichen Opfers Charakter der einer Substitution ist. Es vertritt, was der Mensch selbst so, wie er ist, nicht leisten und nicht leiden kann, weshalb es auch durch die Hand des Priesters gehen muß. Nicht das Opfer allein vertritt den Menschen, für den es gilt, sondern es vertritt nur entweder seine Sünde (Lev. 16, 21) resp. seine Schuld, oder seine schuldige Pflicht. Die Hand des Priesters muß erst dazu kommen, und Priester und Opfer zusammen bilden die Stellvertretung dessen, den das Opfer angeht. Christus als Priester und Opfer zugleich ist nun dasjenige und derjenige, dessen die Menschen bedurften, und mit ihm hören die Opfer in der bisherigen Weise auf, und bei den Gliedern des Neuen Bundes verwirklicht sich nun die Opferidee in ganz anderer Weise, nicht durch Stellvertretung, sondern durch das Selbsteintreten, nicht durch Hingabe in den Tod, sondern durch Leben, vgl. Röm. 12, 1. 1 Petr. 2, 5. — Sobald das alttestamentliche Opfer den Charakter des Tributs und der Abfindung erhält, wird es entschieden verworfen Mtth. 9, 13; 12, 7. Hos. 6, 6. Vgl. auch Hebr. 10, 5. 8. Ps. 40, 7. Der Ausdruck aber Lev. 17, 11: *ἐγὼ δέδωκα αὐτὸ ὑμῖν κτλ.* weist auf eine der profanen gerade entgegengesetzte Anschauung hin, welche von fundamentaler Bedeutung ist. — *Θυσία* von außertestamentischen Opfern Act. 7, 41. 42. Alttestamentliche Opfer Mtth. 9, 13; 12, 7. Marc. 9, 49; 12, 33. Luc. 2, 24; 13, 1. 1 Cor. 10, 18. Hebr. 5, 1; 7, 27; 8, 3; 9, 9; 10, 1. 5. 8. 11; 11, 4. Denselben entgegen *κρείττονες θυσίαι* Hebr. 9, 23; nämlich mit Bezug auf das Selbstopfer Christi 9, 26; 10, 12. Vgl. Hebr. 9, 25. 26. Von den neutestamentlichen „Heilsopfern" Röm. 12, 1 u. s. w.; s. oben.

Θυσιαστήριον, τό, Altar, entsprechend dem hebr. מִזְבֵּחַ und wohl erst im hellenistischen Sprachkreise gebildet, cf. Phil. vit. Mos. 3: *τὸ δ' ἐν ὑπαίθρῳ βωμὸν εἴωθε καλεῖν θυσιαστήριον, ὡσανεὶ τηρητικὸν καὶ φυλακτικὸν ὄντα θυσιῶν.* Es ist ein überaus feiner Zug der bibl. Gräc., daß sie das prof. *βωμός* nicht aufgenommen hat und dasselbe wie Ex. 34, 13. Num. 23, 1. Deut. 7, 5 = מִזְבֵּחַ, Jes. 15, 2. Jer. 7, 31. Hos. 10, 8 = בָּמָה nur vom heidnischen Kultus gebraucht, mit dessen Opfern das biblische Opfer nichts gemein hat. Vgl. 1 Mcc. 1, 59: *θυσιάζοντες ἐπὶ τὸν βωμὸν ὃς ἦν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου.* Einmal Sir. 50, 14: *λειτουργῶν ἐπὶ βωμῶν* von den Altären Gottes, vgl. V. 12, — ein unerhörter Gebrauch dieses Wortes. Im N. T. *βωμός* Act. 17, 23. *θυσιαστήριον* Mtth. 5, 23. 24; 23, 18. 19. 20. 35. Luc. 1, 11; 11, 51. Röm. 11, 3. 1 Cor. 9, 13; 10, 18. Hebr. 7, 13; 13, 10. Jac. 2, 21. Apok. 6, 9; 8, 3. 5; 9, 13; 11, 1; 14, 18; 16, 7.

I.

Ἱερός, *ά*, *όν*, heilig, hehr, was in irgendeiner Beziehung zur Gottheit steht, irgendeine Verbindung mit dem Göttlichen beansprucht, Bezeichnung der äußeren Erscheinung göttlicher Erhabenheit. Die Grundbedeutung ist nach Curtius, Grundzüge der griech. Etymolog., S. 401: kräftig, machtvoll, groß; vgl. das latein. vis. Dies und die homerischen Verbindungen *ἱερὸν φυλάκων τέλος* Il. 10, 56; *ἱερὸν στράτος* Od. 24, 81; *ἱερὸς δίφρος* Il. 17, 464 u. a. dürfte als die mit *ἱερός* sich verbindende Vorstellung dieselbe ergeben, welche wir durch das deutsche hehr ausdrücken. Näheres s. unter *ἅγιος* S. 39 f., wo der Begriff ausführlicher dargelegt ist. — Das Neutr. *τὸ ἱερόν* = Heiligtum, sowohl Tempel als Opfer; der Plur. = Heiligtümer, alles was zum heiligen Dienst gehört, Gerät und Verrichtungen, insbesondere aber Opfer, vgl. 1 Cor. 9, 13. — *Ἱερός* ist in der Prof.-Gräc. häufig, in der bibl. Gräc. dagegen sehr selten, und *ἅγιος* tritt an seine Stelle; denn *ἱερός* ist nicht bloß seiner Grundbedeutung nach kein religiös-sittlicher Begriff, wie *ἅγιος*, sondern bleibt auch im Sprachgebrauch ein so vollständig äußerliches Prädikat, daß es nicht einmal in der Prof.-Gräc. den Göttern, höchst selten Menschen beigelegt wird, und auch dies wieder nicht im entferntesten in irgendwelchem sittlichen Sinne. Dazu mußte es als das eigentliche kultische Wort des profanen Gebietes den LXX viel zu profan erscheinen, als daß sie es hätten an die Stelle des bibl. קָדוֹשׁ setzen können. „Die Jubelhörner, die die Priester blasen, heißen einmal (Jes. 6, 8) in freier Übersetzung *ἱεραὶ σάλπιγγες*; aber selbst bei so völlig bewahrter Äußerlichkeit der Beziehung steht es als ein *ἅπαξ λεγόμενον*. Eben da, wo der Priester konstant *ἱερεύς* genannt wird, erwartet man, daß das Heiligtum wenigstens *τὸ ἱερὸν* heißen werde" (? *ἱερεύς* heißt der Priester um des Opfers willen). „Wir finden es nur in einer Stelle des Chronisten (1 Chron. 29, 4) und einer des Ezechiel (45, 19), wo dort בַּיִת und hier das aramäische עֲזָרָה, Haus und Vorhof in seiner Äußerlichkeit bezeichnend, so wiedergegeben wird. Wohl aber braucht der Übersetzer des Ezechiel *τὸ ἱερὸν* mit feiner Wahl, wo er von den Heiligtümern des heidnischen Tyrus redet (Ez. 27, 6; 28, 18). Nur die Apokr. des A. T. verraten gleich hier das Eindringen der weltlichen Diktion. Ihnen ist *ἱερόν* ganz geläufig für den Tempel." v. Zezschwitz, Prof.-Gräc. und bibl. Sprachgeist, S. 15. (Dazu kommen noch Dan. 9, 27 u. Bel. 7 nach den LXX u. Dan. 9, 27 Bel. 22 Theod. *τὸ ἱερὸν* vom Tempel, sowie Dan. 1, 2 LXX *τὰ ἱερὰ σκεύη*). Bemerkenswert ist die Bezeichnung *τὸ μέγιστον ἱερὸν* 2 Mcc. 2, 19; 14, 13; 5, 15: *τὸ πάσης τῆς γῆς ἁγιώτατον ἱερόν*. — Den Apokr. folgt das N. T. *τὸ ἱερὸν* Evv. u. Act. = Tempel, und zwar in demselben Sinne, wie bei Jos. Ant. 15, 11; Bell. jud. 5, 5, welcher, dem griechischen Sprachgebrauch folgend, das ganze Tempelgebäude (Mtth. 24, 1: *τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ*) *ἱερόν*, dagegen den Tempel selbst wie auch das Allerheiligste *ναός* nennt. Nach Ammon. bezeichnet *ἱερὰ· τοὺς περιβόλους τῶν ναῶν*. Thuc. 4, 90: *τάφρον μὲν κύκλῳ περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὸν νεὼν ἔσκαπτον*. 1, 134. Hrdt. 1, 183. Vgl. Act. 19, 24. 27 (*ναός* der Teil des Heiligtums, in welchem das Bild des Gottes steht). Keinesfalls ist zu sagen, daß *τὸ ἱερὸν* auch einzelne Teile des Tempels bezeichne, wie z. B. das Heiligste Mtth. 12, 5. 6, die verschiedenen Vorhöfe Mtth. 21, 12. 23. Joh. 2, 14, sondern es ist Gesamtname. Wo jedoch irgendwie auf Sinn und Bedeutung reflektiert wird, steht, wie in der Apokalypse, *ναός*, oder wie im Hebräerbrief *τὰ*

ἅγια. — 1 Cor. 9, 13: *οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν,* welche den Heiligen Dienst verrichten, essen vom Opfer. Das Adj. nur 2 Tim. 3, 15: *τὰ ἱερὰ γράμματα,* vgl. V. 16: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος.*

Ἱερεύς, *έως, ὁ,* der die Opfer, *τὰ ἱερά,* besorgt, = *θύτης, θυτήρ.* Act. 14, 13: *ὁ ἱερεὺς τοῦ Διὸς — ἤθελε θύειν.* Priester, dessen Bestimmung bei den Griechen nach Aesch. 3, 18 die ist, *τὰ γέρα λαμβάνειν καὶ τὰς εὐχὰς ὑπὲρ τοῦ δήμου πρὸς τοὺς θεοὺς εὔχεσθαι.* Plat. Politic. 290, C. D. Aristot. Polit. 7, 8: *πρῶτον δὲ εἶναι δεῖ τὴν περὶ τοὺς θεοὺς ἐπιμέλειαν, ἣν καλοῦσιν ἱερατείαν.* Das Priestertum ist bei den Griechen nur Beruf, nicht abgesonderter Stand Isocr. 2, 6: *τὴν βασιλείαν ὥσπερ ἱερωσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι νομίζουσιν.* Vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. 5, 5; Nachhomer. Theol. 5, 1, 12. — Auch das heilsgeschichtliche Priestertum ist um des Opfers willen da, vgl. Hebr. 10, 11: *πᾶς ἱερεὺς* (Lchm. *ἀρχιερεὺς*) *ἕστηκε καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας,* vgl. 8, 3. 4. Aber wie dem heilsgeschichtlichen Opfer, so eignet auch dem Priestertum als besonderer Charakter der der Substitution, und eben damit hängt die Besonderung eines Priesterstandes zusammen. Sofern das Opfer im allgemeinen seiner Idee nach eine Gott schuldige Leistung ist, ist der Priester ein Diener Gottes, vgl. Deut. 17, 12. Apok. 7, 15: *διὰ τοῦτό εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ.* S. *θυσία.* Sofern aber von dem Opfer seiner Idee nach das heilsgeschichtliche Opfer zu scheiden ist, sofern ist derselbe Unterschied beim Priesterbegriff zu machen. Was das ganze Volk sein soll, sind die Priester, vgl. Ex. 19, 3—6. Deut. 7, 6 mit Num. 3, 12. 13. 45. Ex. 28, 1. 29. Num. 16. Daher Jes. 61, 6. Apok. 1, 6; 5, 10; 20, 6. Sie übernehmen die Opfer, welche das vertreten, was der Mensch vor Gott nicht leisten und nicht leiden kann, wofür Christus erscheinen mußte und sollte, vertreten somit den Menschen selbst in seinem Verhältnis zu Gott (*τὰ πρὸς τὸν θεόν* Hebr. 2, 17; 5, 1), vgl. Num. 8, 19: *ἐργάζεσθαι τὸ ἔργα τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου καὶ ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ οὐκ ἔσται ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ προσεγγίζων πρὸς τὰ ἅγια,* — eine Stelle, die den stellvertretenden Charakter des Priestertums klar und deutlich ausspricht. Das vermögen sie jedoch nur auf Grund ihrer Heiligkeit, welche ihnen aber nicht als persönliche innere Qualität eignet, sondern geschichtlich ihnen nur durch die göttliche Erwählung und Aussonderung zum Eigentum Gottes zukommen kann. Num. 16, 5. Vgl. Hebr. 5, 4. Während שֵׁרֵת, מְשָׁרֵת Ex. 28, 43. Num. 18, 2. Deut. 17, 12 den Priester nach seiner Unterordnung unter Gott bezeichnet, geht קרב, קְרֹבַי Lev. 10, 3; 21, 17. 21. 23. Ez. 42, 13; 44, 13 auf seine Gemeinschaft mit Gott für die Zwecke seines Amtes, vgl. Ex. 19, 22: הַכֹּהֲנִים הַנִּגָּשִׁים אֶל־יהוה. (Die Ableitung und die ursprüngliche Bedeutung des hebr. כֹּהֵן ist streitig. Nach Hofmann, Weissagung und Erf. 1, 103 ff. soll es bezeichnen: wer einen Schmuck trägt, d. i. wer eine ausgezeichnete Stellung einnimmt, nach Hiob 12, 19. Jes. 61, 10. Dagegen soll aus dem Arab. als Grundbedeutung zu entnehmen sein: in eines andern Sache auftreten, als sein Bevollmächtigter oder Vertreter handeln. Vgl. Gesen., Thes., p. 661, sowie Hupfeld zu Ps. 110 [IV, 192]. Danach wäre das Wort sowohl geeignet zur Bezeichnung königl. Beamten wie 2 Sam. 8, 18; 20, 26. 1 Kön. 4, 5, vgl. 1 Chron. 18, 17 — Vertretung von oben nach unten —, als auch zur Bezeichnung der priesterlichen Vertretung des Volkes vor Gott — von unten nach oben. Nach Fürst und ebenso Volck und Mühlau in Gesenius' Handwörterb., 8. Aufl., entspricht כֹּהֵן dem Ausdruck מְשָׁרֵת יהוה Joel 1, 9, so daß es den Priester als vor Gott stehenden Diener bezeichnet; vgl. Deut. 10, 8; 18, 7 und *ἑστηκώς* Hebr. 10, 11.) — Was sonst noch priesterlicher Beruf ist,

Gnade und Segen der vor Gott vertretenen Gemeinde zurückzubringen Lev. 9, 22 f. Num. 6, 22—27, sowie Ausleger und Bewahrer des Gesetzes zu sein Lev. 10, 11. Mal. 2, 7. Ez. 44, 23 — ergiebt sich leicht als Konsequenz jener Grundbestimmung. — Das heilsgeschichtliche Priestertum, wie das entsprechende Opfer findet seinen vollendeten Abschluß in dem Priestertum Christi, um welches es sich im Briefe an die Hebr. handelt 5, 6; 7, 1. 3. 11. 14. 15. 17. 20. 21. 23; 8, 4; 9, 6; 10, 11. 21. In der Apok. 1, 6; 5, 10; 20, 6 handelt es sich um die Verwirklichung der Idee des Opfers auf neutest. Gebiet, vgl. *θυσία*. Ferner vgl. *ἱεράτευμα*, Priesterschaft, 1 Petr. 2, 5. 9. Ex. 19, 6. — Außerdem noch Evv. u. Act. — Act. 5, 24, vgl. 1 Mcc. 15, 1. Ex. 35, 19. 1 Kön. 1, 8, wird der Hohepriester mit *ἱερεύς* bezeichnet. Cf. Jos. Ant. 6, 12, 1.

Ἱερωσύνη, *ἡ*, Priesteramt, Priesterwürde, bei Plat. u. Dem., aber selten; häufiger bei Plut. Einmal bei den LXX 1 Chron. 29, 22: *ἔχρισαν αὐτὸν τῷ κυρίῳ εἰς βασιλέα καὶ Σαδὼκ εἰς ἱερωσύνην*, wo im Hebr. das Konkr. כֹּהֵן. Im N. T. nur Hebr. 7, 11. 12 (14, Lchm. Tdf. Treg. *περὶ ἱερέων*). 24. Zuweilen in den Apokr. Sir. 45, 24. 1 Mcc. 3, 49; 7, 9. 1 Esr. 5, 38. Auch bei Josephus. Im Unterschiede von dem sonst bei den LXX gebrauchten *ἱερατεία* bezeichnet es das Amt als Würde, *ἱερατεία* dasselbe als Dienst, vgl. Sir. 45, 24. Dadurch erscheint die Wahl des Wortes im Hebräerbrief statt des dem Verfasser bekannten *ἱερατεία* (7, 5) nicht bloß durch Rücksicht auf besseren Sprachgebrauch veranlaßt.

Ἱερατεύω, Priesterdienst versehen, das Priesteramt verwalten, in der Prof.-Gräc. außer in den Inschriften (Deißmann, Neue Bibelstud., S. 42 f.), nur hie und da bei Spät., z. B. Jos., Hrdn., Heliod., Paus.; doch *ἱερατεία* bei Aristot., und daher auch das Verbum nicht ungebräuchlich, wenn gleich schriftstellerisch sich erst später findend; von dem in der klassischen und späteren Gräc. sowie bei Philo gebräuchlichen *ἱερᾶσθαι* (*ἱερατός*, vgl. *ἱερατικός* bei Plat., Aristot. u. Spät.) in derselben Bedeutung. Die LXX gebrauchen es konstant = כִּהֵן (nur einmal dafür *λειτουργεῖν*) Ex. 28, 1—4 u. ö. auch = כֹּהֵן, כְּהֻנָּה 1 Sam. 2, 30. 2 Chron. 31, 19. Num. 16, 10; ebenso in den Apokr. und bei Jos. statt *ἱερᾶσθαι*. Im N. T. nur Luc. 1, 8.

Ἱερατεία, *ας*, *ἡ*, Priesterdienst, Priesteramt, Aristot. Pol. 7, 8: *τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν, ἣν καλοῦσιν ἱερατείαν*, das fünfte und oberste unter den *ἔργοις*, deren jedes Staatswesen bedarf; außer hier nur noch selten und nur bei Späteren wie Dion. Hal.; ein gebräuchliches Wort für Amt und Stand fehlt in der Prof.-Gräc.; Plato gebraucht einmal dafür *ἡ ἱερατική*, hie und da findet sich *ἱερωσύνη* in diesem Sinn. LXX ständig = כְּהֻנָּה Ex. 29, 9. Num. 3, 10; 18, 1. 7. Jos. 18, 7 u. a., auch für den Infin. Pi. von כהן Ex. 35, 18; 39, 43; einmal Hos. 3, 4 = אֵפוֹד; in den Apokr. nur Sir. 45, 7. Im N. T. Hebr. 7, 5. Luc. 1, 9.

Ἱεράτευμα, *τος*, *τό*, nur in der bibl. Gräc. und auch da nur Ex. 19, 6 (23, 22) und den darauf zurücksehenden Stellen 1 Petr. 2, 5. 9. 2 Mcc. 2, 17. **a)** An letzterer Stelle: *ὁ θς ὁ σώσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ καὶ ἀποδοὺς τὴν κληρονομίαν πᾶσι καὶ τὸ βασίλειον καὶ τὸ ἱεράτευμα καὶ τὸν ἁγιασμόν* bezeichnet es ebenso wie *ἁγιασμός* u. *βασίλειον* eine dem ganzen Volke zukommende Würde, nicht das in Israel gestiftete Priesteramt, vgl. Grimm im Kommentar z. d. St. **b)** Ex. 19, 6 dagegen: *ἔσεσθέ μοι βασίλειον ἱεράτευμα*, מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, bezeichnet es das Volk in

dieser Würde = Priesterschaft, und ebenso in dem Citat dieser Stelle 1 Petr. 2, 5. 9. Vgl. unter *βασίλειος*.

Ἀρχιερεύς, *ὁ*, Oberpriester, Hoherpriester; eine den Griechen unbekannte Würde, von Plato (Legg. 12, 947, A) für seine Staatsidee aufgestellt; bei Hrdt. 2, 37, 3; 142, 1; 143, 1; 151, 1 eine bei den Ägyptern sich findende Würde, zuweilen bei Polyb. 23, 1, 2; 32, 22, 5 vom römischen pontifex maximus. Mehrfach bei Plut. Im N. T. Bezeichnung des הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר־יוּצַק עַל־רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה Lev. 21, 10; הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ, כֹּהֵן הַגָּדוֹל, von Deut. an bloß כֹּהֵן, im jüngeren Sprachgebrauch כֹּהֵן הָרֹאשׁ 2 Kön. 25, 18. 1 Esr. 7, 5. 2 Chron. 19, 11, vgl. 24, 6. Bei den LXX gewöhnlich *ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας*, auch *ὁ ἱερεὺς* (Lev. 4, 5), *ὁ ἱερεὺς ὁ πρῶτος*, nur Lev. 4, 3: *ὁ ἀρχιερεὺς ὁ κεχρισμένος*. Außerdem Apokr., Phil., Jos., wo auch die abgeleiteten *ἀρχιερωσύνη*, *ἀρχιεράομαι*, *ἀρχιερατεύω* sich finden. In dem Hohenpriester gipfelt das heilsgeschichtliche Priestertum, sofern demselben die Vertretung des ganzen Volkes oblag, Lev. 4, 5. 16. Lev. 16. Num. 16, 10. Im N. T. **1)** Bezeichnung des alttest. Hohenpriesters Mtth. 26, 3 u. a., der zugleich Präsident des Sanhedrin war Act. 5, 17. 21 u. ö. Joh. 18, 13, 24 von Kaiphas, dem fungierenden Hohenpriester, vgl. Luc. 3, 2. **2)** Bezeichnung der gewesenen Hohenpriester, Joh. 18, 19. 22 (Annas, von dem Jesus privatim verhört wurde), vgl. Jos. Ant. 18, 2, 1; Bell. jud. 4, 3, 10. Wichelhaus, Leidensgeschichte, S. 31 ff. Schürer, Neutest. Zeitgeschichte, 2, 166 ff.; [3]2, 214 ff. Stud. u. Krit. 1872, S. 593 ff. Sodann **3)** Bezeichnung derer, welche dem *γένος ἀρχιερατικόν* entstammten, vgl. Act. 4, 5. 6 mit Mtth. 2, 4; 16, 21 u. ö. Nach anderen dagegen Bezeichnung der Häupter der 24 Priesterklassen, *ἄρχοντες τῶν πατριῶν τῶν ἱερέων* 1 Chron. 24, 6. 2 Chron. 36, 14. Cf. Jos. Ant. 20, 7, 8; Bell. jud. 4, 3, 6. **4)** Von Christo als dem Antitypus des alttest. Hohenpriesters Hebr. 2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 1. 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11, neben *ἱερεύς* w. s., wenn die besondere Würde in ihrer Einzigartigkeit oder die Einzigkeit seines Priestertums hervorgehoben werden soll.

Ἱερουργέω, heiligen Dienst verrichten, besonders sacra peragere, sacrificare. Plut. Num. 14, 1. Alex. 31, 4. Hrdn. 5, 6, 1; 5, 13. Philo, Jos. Nicht bei den LXX. Röm. 15, 16: *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χυ Ιυ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* ist nicht figürlich = das Evangelium opfern, wogegen das folgende *ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος*, sondern = heiligen Dienst verrichten am Evangelium, einen Dienst, durch welchen das Opfer bereitet wird. Vgl. Theophyl. z. d. St.: *αὕτη μοι ἱερωσύνη τὸ καταγγέλλειν τὸ εὐαγγέλιον. μάχαιραν ἔχω τὸν λόγον· θυσία ἔστε ὑμεῖς.* Ähnlich und doch noch anders 4 Mcc. 7, 8: *τοὺς ἱερουργοῦντας τὸν νόμον ἰδίῳ αἵματι*. Cf. Plut. Legg. 6, 774, E: *ἄλλη περὶ τὰ τοιαῦτα ἱερουργία*. Plut. Alex. 31, 4: *ἱερουργίας τινὸς ἀπορρήτους ἱερουργούμενος καὶ τῷ Φόβῳ σφαγιαζόμενος*. Vgl. unter *θρησκός*. — Später vom Abendmahlsdienst, Zonar. ad. Can. 12. Sardic. *ἱερουργεῖν καὶ προσφέρειν τὴν ἀναίμακτον θυσίαν*.

Ἱερόθυτος, *ον*, nach Phryn. (Ecl. ed. Lobeck 169) statt des älteren *θεόθυτος*, jedoch damit, wie Lobeck a. a. O. bemerkt, nicht identisch, da Aristoph. Avv. 1268 *θεόθυτον* statt *ἱερόθυτον δάπεδον* nicht passen würde. Sprachgebräuchlich wird es vom Opferfleisch gesagt Aristot. de mirabil. 123: *οἱ (ἰκτῖνοι) παρὰ μὲν τῶν διὰ τῆς ἀγορᾶς τὰ κρέα φερόντων ἁρπάζουσι, τῶν δὲ ἱεροθύτων οὐχ ἅπτονται.* Id. Oec. 2, 20. Plut. Conv. 8, 8, 3 (729, C): *ἐγεύοντο τῶν ἱεροθύτων*. So 1 Cor.

10, 28 Lchm. Tdf. Treg. statt des nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. gebräuchlichen, das *ἱερόθυτον* charakterisierenden *εἰδωλόθυτον* 4 Mcc. 5, 1. Act. 15, 29; 21, 25. 1 Cor. 8, 1. 4. 7. 10; 10, 19. Apok. 2, 14. 20; in der kirchl. Gräc. auch *δαιμονόθυτον*, vgl. 1 Cor. 10, 20.

Ἱεροπρεπής, ές, dem Heiligen angemessen, Sturz: „sanctitate religionis dignus". Xen. Conv. 8, 40: *καὶ νῦν ἐν τῇ ἑορτῇ δοκεῖς ἱεροπρεπέστατος εἶναι*. Plat. Theag. 122, D. Jos. Ant. 11, 8, 5 u. ö. Plut. de puer. educ. 14 (11, C): *παρὰ πάντα δὲ ταῦτα, ὅπερ ἐστὶν ἱεροπρεπέστατον, συνεθιστέον τοὺς παῖδας τἀληθῆ λέγειν· τὸ γὰρ ψεύδειν δουλοπρεπὲς κτλ.* 4 Mcc. 9, 25; 11, 19. Im N. T. nur Tit. 2, 3.

Ἱερόσυλος, ου, ὁ, Tempelräuber, Xen. Hell. 1, 7, 10. — Mem. 1, 2, 62 verbunden mit *κλέπτων, τοιχωρυχῶν, ἀνδραποδιζόμενος*, Apol. Socr. 25. Plat. Legg. 8, 831, 7—9; 856, C. Plut. Sol. 17, 1. Aristot. Pol. 5, 4, So 2 Mcc. 4, 42. Act. 19, 37. Vgl. *ἱεροσυλία* 2 Mcc. 13, 6.

Ἱεροσυλέω, Tempelraub begehen; bei Plat. Rep. 1, 344, B; 9, 575, B auf gleicher Linie mit Menschenraub. 2 Mcc. 9, 2. — Röm. 2, 22: *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα ἱεροσυλεῖς*, scil. *τὸν θεόν*? cf. Phalar. ep. 110: *ἱεροσυλήκατε τοὺς θεούς*. Da *ἱεροσυλεῖν* stets vom Tempelraub steht, so kann an eine bloße Verkürzung der dem Heiligtum schuldigen Leistungen (Mal. 1, 8. 12. 13; 3, 10; v. Hofmann) nicht gedacht werden, vgl. *ἱεροσύλημα* 2 Mcc. 4, 39, *ἱερόσυλος* 4, 42, *ἱεροσυλία* 13, 6. Da es im Gegensatz zu *βδ. τὰ εἴδωλα* steht, so kann überhaupt nicht an das israelitische Heiligtum und daher auch nicht an Jer. 7, 9—11. Mtth. 21, 13 gedacht werden. Es muß *ἱεροσυλέω* ein Verhalten zu den Idolen selbst bezeichnen, welches mit dem *βδ. τὰ εἰδ.* sich nicht verträgt, wie dies allein den voraufgehenden Gegensätzen entspricht. Vgl. Jos. Ant. 4, 8, 10, wo das Gebot Ex. 22, 28 als ein Gebot der Toleranz gewendet wird: *βλασφημείτω μηδεὶς θεοὺς οὓς πόλεις ἄλλαι νομίζουσι μὴ συλᾶν ἱερὰ ξενικά, μηδ' ἂν ἐπωνυμασμένον ᾖ τινὶ θεῷ κειμήλιον λαμβάνειν*. Für das Vorkommen der Röm. 2, 22 benannten Thatsache hat diese Stelle allerdings keine Beweiskraft. Aber es bedarf dessen auch nicht. Deut. 7, 25. 26 macht den Sinn unzweifelhaft. Es ist die dort verbotene Begierde nach dem Silber und Gold der Götzenbilder, welche Israel mit Feuer verbrennen sollte, dies aber nicht that, weil ihm der Wert leid that. Vgl. Delitzsch, Römerbrief in das Hebr. übersetzt, S. 77.

Ἵημι, in rasche Bewegung zu einem gewissen Ziele hin setzen, senden, werfen u. s. w. In der bibl. Gräc. nur in Kompositis, bei welchen einige abweichende Formen zu bemerken sind. Es finden sich nämlich 2. Sing. Präs. *ἀφεῖς* Apok. 2, 11 statt *ἀφίης*, eine aus der Prof.-Gräc. nicht weiter zu belegende, den Stamm ohne Reduplikation (*ἑ-*) darstellende Form, für welche nur *τιθεῖς* statt *τίθης* verglichen werden kann; ferner 3. Plur. Präs. *ἀφίουσιν* Apok. 11, 9; *συνιοῦσιν* Tdf., *συνίουσιν* Lchm. Mtth. 13, 13 statt *συνιᾶσιν* Lchm. Tdf. 2 Cor. 10, 12. *Ἀφίουσιν* entspricht *ἀφίομεν* Luc. 11, 4 statt Rec. *ἀφίεμεν*, sowie Imperf. *ἤφιον* Marc. 1, 34; 11, 16 statt *ἀφίειν, ἠφίην* (über das Augm. in *ἀφίημι* vgl. Krüger § 28, 14, 9. Curtius, Gr. § 240), vgl. das Präs. *ἀφίω* Kohel. 2, 18 und das Partic. Kohel. 5, 11, Lchm. *συνίων* Röm. 3, 11, Tdf. *συνιῶν* statt *συνιείς*. Endlich 3. Plur. Perf. Pass. *ἀφέωνται*, von einem

dorischen Perf. ἕωκα, ἕωμαι statt εἷκα, εἷμαι, „das wahrscheinlich aus der späteren dorischen Volkssprache in das N. T. übergegangen ist". Kühner § 285, 4. So Luc. 5, 20. 23; 7, 47. 1 Joh. 2, 12. Dagegen Mtth. 9, 2. 5. Marc. 2, 5 lesen Lchm. Tdf.[8] Treg. ἀφίενται. Statt des in der Prof.-Gräc. meist gebrauchten Aor. Pass. ἀφείθην findet sich in der bibl. Gräc. gewöhnlich ἀφέθην, Jes. 33, 24. Ps. 32, 1. Röm. 4, 7, jedoch handschriftlich auch ἀφείθην, s. Kühner § 292. Schmiedel § 14. 16.

Ἀφίημι, wegsenden, entlassen, freilassen, synon. ἐλευθεροῦν, Mtth. 4, 11; 19, 14 u. ö. Hrdt. 5, 39: γυναῖκα ἀφιέναι die Frau verstoßen, 1 Cor. 7, 11—13. Überhaupt etwas lassen, sich davon losmachen, liegen lassen u. s. w. Mtth. 4, 20: τὰ δίκτυα. 5, 24: ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου. 19, 27. Hebr. 6, 1 u. s. w. S. Lexika. τινί τι einem etwas überlassen, belassen; auffallend für den Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. ist Joh. 14, 27: εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, Frieden lasse ich euch zurück. LXX in diesem Sinne = עזב, חדל, נוּחַ Hiph., נתן u. a.; besonders aber = נָשָׂא פֶּשַׁע, נָשָׂא עָוֹן, סלח, einmal auch = כִּפֵּר bzw. das Pass. = כֻּפַּר Jes. 22, 14. Ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας, παραπτώματα, die Sünden vergeben, auch ohne Obj. in demselben Sinne, welches sich zwar an den Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. anschließt, aber der Form nach sich wieder von demselben unterscheidet. In der Prof.-Gräc. wird nämlich in dem entsprechenden Sinne ἀφιέναι in der Regel mit persönlichem Obj. gebraucht. ἀφιέναι τινὰ, von der Entlassung resp. Freisprechung eines Angeklagten, indem mit oder ohne richterliches Urteil die Klage fallen gelassen bzw. die Strafe erlassen, der Schuldige wie ein Unschuldiger behandelt wird. Cf. Plat. Rep. 5, 451, B: ἀφιέμενόν σε ὥσπερ φόνου καθαρὸν εἶναι. Plut. Alex. 13: ἀφῆκεν αὐτὸν πάσης αἰτίας. (Ebenso häufig ἀπολύειν τινά τινος in demselben Sinn, ἀπαλλάσσειν, z. B. Dem. 36, 25: ἀφῆκε καὶ ἀπήλλαξε. Das synon. συγγιγνώσκειν τινί τι betont die Wandlung der Gesinnung.) — So bei den LXX Gen. 4, 13: μείζων ἡ αἰτία μου τοῦ ἀφεθῆναί με. Gen. 18, 26 vgl. V. 24. 1 Mcc. 10, 29. Dagegen bei den LXX häufiger, im N. T. aber ausschließlich ist ἀφιέναι τινί τι. wie es sich zuweilen bei Herodot findet, z. B. 6, 30: ἀφῆκεν ἂν αὐτῷ τὴν αἰτίην. 8, 140, 2: εἰ βασιλεύς γε ὁ μέγας μούνοισι ὑμῖν Ἑλλήνων τὰς ἁμαρτάδας ἀπεὶς ἐθέλει φίλος γενέσθαι, vgl. 140, 1: Ἀθηναίοισι τὰς ἁμαρτάδας τὰς ἐξ ἐκείνων ἐς ἐμὲ γενομένας πάσας μετίημι. Diese Ausdrucksweise ist nicht allein dem Hebräischen angemessener, = נשׂא Ps. 25, 18; 32, 1. 5. 6; 85, 2. Jes. 33, 24. Gen. 50, 17. Ex. 32, 32; = סלח Lev. 4, 20. 26. 31. 35; 5, 10. 13. 16. 18; 19, 22. Num. 14, 19; 15, 23. 24. 26. Jes. 55, 7, vgl. Sir. 2, 11; 28, 2. 1 Mcc. 13, 39, sondern unterscheidet sich auch von der ersteren insofern, als sie nicht die Möglichkeit einer etwaigen wirklichen Schuldlosigkeit offen läßt; daher häufig ἀφιέναι in Verbindung mit der Sühne resp. Versöhnung erscheint, vgl. Lev. 4, 20. Jes. 22, 14 = כִּפֵּר. Im religiösen Sinne von göttlicher Vergebung findet sich der Ausdruck in der Prof.-Gräc. nicht, während er in der bibl. Gräc. durchgängig fast nur in diesem Sinne steht, entsprechend der Bedeutung von ἁμαρτία, gegenüber λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα 2 Cor. 5, 19. Röm. 4, 8. κρατεῖν τὰς ἁμ. Joh. 20, 23. Vgl. Luc. 23, 34: ἄφες αὐτοῖς mit Act. 7, 59: μὴ στήσῃς ταύτην τὴν ἁμ. Synon. καλύπτειν τὴν ἁμ. Röm. 4, 8. Ps. 32, 1. λύειν τινὰ Mtth. 16, 19. Zur Sache vgl. Mich. 7, 19. Jes. 38, 17, namentlich Jer. 50, 20. Es bezeichnet also der Ausdruck, wo er nicht, wie Marc. 11, 25. Luc. 11, 4 von sozialem Verhalten steht, die Aufhebung des göttlichen Rechtsanspruchs an den Menschen, vgl. ὑπόδικος S. 348, sowie Marc. 11, 25: ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος. Luc. 11, 4: ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι, den Erlaß des für mangelhaftes, sündliches Verhalten

gebührenden Ersatzes resp. der Strafe, also die Befreiung von dem Erleiden des göttlichen Gerichts; daher Marc. 2, 7: *τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;* V. 10: *ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας*, vgl. unter *γῆ*; daher die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* Obj. der neutest. Heilsoffenbarung und Heilsverkündigung. — Es findet sich **1)** *ἀφιέναι τινί τι*, und zwar *τὰ ὀφειλήματα* Mtth. 6, 12; vgl. *ὀφειλήν* Mtth. 18, 32; *τὸ δάνειον* 18, 27 (vgl. 2 Mcc. 15, 8: *πᾶν ὀφείλημα βασιλικόν*). Ferner *τὰ παραπτώματα* Mtth. 6, 14. 15. Marc. 11, 25. 26. *τὰς ἁμαρτίας* Luc. 5, 20; 11, 4. Joh. 20, 23. 1 Joh. 1, 9; 2, 12. Vgl. Mtth. 12, 31. 32. Marc. 3, 28; 4, 12. Act. 8, 22: *εἰ ἄρα ἀφεθήσεταί ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου.* 2 Mcc. 13, 39: *ἀγνοήματα.* **2)** *ἀφιέναι τι* ohne Dat. der Person, 1 Mcc. 13, 39. Mtth. 6, 15: *τὰ παραπτώματα.* 9, 5: *ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι* V. 6. Marc. 2, 5. 7. 9. 10. Luc. 5, 21. 24; 7, 47. 48. 49. Joh. 20, 23. Röm. 4, 7. — **3)** Ohne sachliches Obj., *ἀφιέναι τινί*, jemandem vergeben, den Rechtsanspruch gegen ihn fallen lassen Mtth. 6, 12. 15; 18, 21. 35. Luc. 11, 4. Von der göttlichen Vergebung Mtth. 6, 14. Luc. 23, 34: *ἄφες αὐτοῖς.* Jac. 5, 15: *ἀφεθήσεται αὐτῷ.* **4)** Ohne sachliches und persönliches Obj. Marc. 11, 26: *εἰ δὲ ὑμεῖς ἀφίετε.* Der bedeutsame Unterschied der biblischen Ausdrucksweise von der der Prof.-Gräc. erhellt, sobald man sich vergegenwärtigt, das an die Stelle des *ἀφιέναι τινὰ* das *δικαιοῦν τινὰ* tritt, bestehend in *ἀφιέναι τινί τι.* Hiernach ist klar, daß die *δικαίωσις* an die Stelle der Strafe tritt, die *ἄφεσις* wirklicher Straferlaß ist.

Ἄφεσις, *ἡ*, Entlassung, Freilassung, z. B. eines Gefangenen, Verstoßung einer Frau (Ex. 18, 2), Loslassung eines Rennpferdes u. s. w. Vgl. *ἄφεσις ὑδάτων* Joel 1, 20. Klagel. 3, 47. *θαλάσσης* 2 Sam. 22, 16. An den übrigen Stellen der LXX und sämtlichen Stellen des N. T. nur **1)** = Freilassung; bei den LXX meist in Beziehung auf das Jubeljahr, = דְּרוֹר Ez. 46, 17. Lev. 25, 10. Jes. 61, 1. Jer. 34, 8. 15. 17. = שְׁמִטָּה Deut. 15, 1. 2. 9; 31, 10, sowie erklärende Übertragung des hebr. יוֹבֵל Lev. 25, 28. 30. 40. 50; 27, 17; 18, 21. 23. 24. Im N. T. Luc. 4, 19: *κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν . . . ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει.* Vgl. Lev. 16, 26: *εἰς ἄφεσιν* = לַעֲזָאזֵל — **2)** Erlaß der Forderung, Verpflichtung, Schuld, z. B. Dem. 24, 45: *ὀφλήματος καὶ τάξεως.* Deut. 15, 3: *τὸν ἀλλότριον ἀπαιτήσεις ὅσα ἐὰν ᾖ σοι παρ' αὐτῷ, τῷ δὲ ἀδελφῷ σου ἄφεσιν ποιήσεις τοῦ χρέους σου* = שׁמט Hiph. Erlaß eines rechtlichen Strafverfahrens wegen einer Übelthat, Plat. Legg. 9, 869, D: *ὃ δὲ περὶ τῆς ἀφέσεως εἴρηται φόνου πατρί, ταὐτὸν τοῦτο ἔστω περὶ ἁπάσης τῶν τοιούτων ἀφέσεως.* Dem entspricht das neutestamentliche *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* (nicht bei den LXX u. Apokr.), die Vergebung der Sünden seitens Gottes und hinsichtlich des zukünftigen Gerichts, Mtth. 26, 28. Marc. 1, 4. Luc. 1, 77; 3, 3; 24, 47. Act. 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18. Col. 1, 14. Hebr. 10, 18. *τῶν παραπτωμάτων* Eph. 1, 7. Absolut *ἄφεσις* = Sündenvergebung Marc. 3, 29. Hebr. 9, 22. (1 Esr. 4, 62: *ὅτι ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θς ἄνεσιν καὶ ἄφεσιν* ist *ἀφ.* = Freilassung, Freiheit, wie die folgende Näherbestimmung zeigt: *ἀναβῆναι καὶ οἰκοδομῆσαι τὴν Ἱερουσ. καὶ τὸ ἱερόν.*)

Παρίημι, **a)** vorbeilassen, nachlassen, z. B. die Segel. Pass.: erschlaffen, z. B. Plat. Legg. 11, 931, D: *γήρᾳ παρειμένος.* Plut. Consol. ad Apollon. 1: *παρειμένον τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς συμφορᾶς.* LXX wie *ἀφίημι* = חדל, עזב, auch רפה, jedoch überhaupt selten. So Hebr. 12, 12: *τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε.* Vgl. Zeph. 3, 17. Jer. 20, 9. Jes.

35, 3: *ἰσχύσατε, χεῖρες ἀνειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα.* Sir. 2, 12; 25, 23. Vgl. *καρδία παρειμένη* parall. *δειλή* Sir. 2, 13: *οὐαὶ καρδίᾳ παρειμένῃ ὅτι οὐ πιστεύει, διὰ τοῦτο οὐ σκεπασθήσεται.* Jer. 20, 9: *παρεῖμαι πάντοθεν καὶ οὐ δύναμαι φέρειν.* Deut. 32, 36. Clem. Rom. ad Cor. 1, 34, 4: *μὴ ἀργοὺς μηδὲ παρειμένους εἶναι ἐπὶ πᾶν ἔργον ἀγαθόν.* **b)** Etwas erlauben resp. etwas verzeihen, s. v. a. etwas unbeachtet bzw. ungeahndet vorübergehen lassen, ebenfalls synon. *ἀφιέναι*, von welchem es sich nur so unterscheidet, daß dieses hauptsächlich einen judiciellen Straferlaß, jenes mehr eine persönliche Nachsicht bezeichnet, deren Resultat allerdings ebenfalls die Straffreiheit der betreffenden Handlung ist. Hrdt. 7, 161: *ἄλλῳ παρήσομεν οὐδενὶ ναυαρχεῖν* = erlauben. Ar. Ran. 699: *τὴν μίαν ταύτην παρεῖναι ξυμφορὰν αἰτουμένοις.* Philostr. 517, 39: *ἱκέτης γίνεται μνησικακίαν τε αὐτῷ παρεῖναι καὶ ὀργήν* = verzeihen. Daß *παριέναι* alleinstehend nicht den Strafersatz bezeichnet, sondern noch eines Zusatzes bedürfe, wie Xen. Hipparch. 7, 10: *τὰ οὖν τοιαῦτα ἁμαρτήματα οὐ χρὴ παριέναι ἀκόλαστα.* Dion. Hal. Ant. Rom. 3, 35: *παρίεμεν οὖν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτάδα ταύτην ἀζήμιον* (Fritzsche zu Röm. 3, 25), widerlegt sich durch obige Citate, sowie durch Sir. 23, 2: *ἵνα ἐπὶ τοῖς ἀγνοήμασι μου μὴ φείσονται καὶ οὐ μὴ παρῇ τὰ ἁμαρτήματα αὐτῶν.* Vom Steuererlaß wird es ganz wie *ἀφιέναι* gebraucht 1 Mcc. 11, 35: *πάντα ἐπαρκῶς παρίεμεν αὐτοῖς.* — Man könnte versucht sein zu sagen, *ἀφιέναι* sei = die Strafe erlassen, *παριέναι* = ungestraft lassen, wenn nicht letzteres die richterliche Kognition auszuschließen schiene, während Dion. Hal. Ant. Rom. 7, 37: (s. *πάρεσις*) auf die Bedeutung Straferlaß führt, welche die richterliche Kognition des betreffenden Falles voraussetzt. — Im ganzen aber ist das Wort als Synonymum zu *ἀφιέναι* ungebräuchlich.

Πάρεσις, *εως, ἡ*, **a)** das Vorbeilassen, Nachlassen, die Erschlaffung. In der Bedeutung **b)** Straferlaß (s. *παρίημι*) nur Dion. Hal. Ant. Rom. 7, 37: *τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο, τὴν δ' εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον*, wo das hinzugefügte Adjektiv nur den Gegensatz zwischen Erlaß und Aufschub verstärkt. Im übrigen spricht diese Stelle entschieden dafür, daß das Wort auch Röm. 3, 25 keinen zeitweiligen oder bedingungsweisen, sondern wirklichen und vollen Straferlaß bezeichnet: *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.* Das Wort erscheint hier nur deshalb gewählt statt des gebräuchlichen *ἄφεσις*, weil mit letzterem die Vorstellung des eigentümlichen und neutest. Heilsgutes sich verbindet, welches sich von dem entsprechenden alttest. und vorneutest. Straferlaß dadurch unterscheidet, daß dieser nur auf die Geduld Gottes zurückzuführen ist, während die neutest. Vergebung ein richterlicher Akt Gottes ist, in welchem keine Kollision mit der Gerechtigkeit Gottes vorliegt, vgl. V. 26. 1 Joh. 1, 9. Nicht *πάρεσις*, sondern *ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ* charakterisiert jene Vergebung, und diese Geduld Gottes läßt nicht etwa die ideelle Möglichkeit einer späteren Bestrafung offen, wie man in *πάρεσις* hineingetragen hat, sondern sie greift Platz rücksichtlich des zukünftigen Opfertodes Christi. Nur damit nicht die vorläufig noch anticipierte Sündenvergebung verwechselt werde mit dem endgültig ausgesprochenen judiciellen Straferlaß, wählt Paulus das minder gebräuchliche Wort. Vgl. Hebr. 9, 15 mit V. 22; 10, 18. Act. 17, 30. Sap. 11, 23. Nicht bei den LXX u. Apokr.

Συνίημι, **1)** eigentlich zusammenbringen, z. B. im feindlichen Sinne aneinanderhetzen. Dann **2)** beschränkt auf das Gebiet geistiger Wahrnehmung: = bemerken, wahrnehmen, vernehmen, verstehen (auch = hören), und so am

häufigsten. Die zu Grunde liegende Vorstellung und damit die Grundbedeutung ergiebt sich, wenn man sich den Ursprung dieses Gebrauchs vergegenwärtigt. Danach muß *συνιέναι* eigentlich ein Zusammenfassen der einzelnen Momente des Objektes zu einem Ganzen bezeichnen, so daß in *συνιέναι* die dem hebr. בין entgegengesetzte Vorstellung enthalten ist, welchem es bei den LXX fast durchgängig entspricht (seltener = שׂכל, ידע, ראה) und für welches es das ständige Wort ist, seltener durch Synonyma wie *νοεῖν*, *κατανοεῖν*, *γινώσκειν* u. a. ersetzt. בין eigentlich = scheiden, trennen; vgl. 1 Kön. 3, 9: *τοῦ συνιέναι ἀνὰ μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.* Dies erhellt z. B. aus dem, was Aristot. Eth. Nik. 6, 11 von der *σύνεσις* sagt, sie sei lediglich *κριτική*, wogegen die *φρόνησις ἐπιτακτική* sei, vgl. Eph. 5, 17: *μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.* Nimmt man dazu, daß es nach Aristot. a. a. O. synon. *μανθάνειν* ist (Sap. 6, 1), vgl. בין Hiph. = *διδάσκειν*, so dürfte sich ergeben, daß etwa unser deutsches zusammenfassen, auffassen der ursprünglichen Vorstellung am nächsten kommt.

a) = zusammenfassen, auffassen, fassen, begreifen, verstehen, von *ἀκούειν*, der sinnlichen Affektion, als die entsprechende geistige Thätigkeit unterschieden Mtth. 13, 13. 14. 15. 19. 23; 15, 10. Marc. 4, 12; 7. 14. Luc. 8, 10. Act. 28, 26. Röm. 15, 21: *οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσιν.* Synon. *νοεῖν* wird es mit demselben behufs Verstärkung zusammengestellt Marc. 8, 17: *οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε;* Mtth. 15, 16: *ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε κτλ.*, während es sich von demselben wie Thätigkeit von Fähigkeit unterscheidet, vgl. Luc. 24, 45: *διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς.* Ferner synon. *γινώσκειν* unterscheidet es sich von diesem wie das durch Überlegung, Erwägung u. s. w. vermittelte Erkennen von dem unmittelbaren Erkennen Luc. 8, 9. 10; 18, 24 vgl. Prov. 9, 6: *ζητήσατε φρόνησιν καὶ κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν.* Die darin liegende ernstliche Beschäftigung mit dem Objekt macht nun das Wort geeignet zur Bezeichnung sittlicher Reflexion, etwa = erwägen, beherzigen, vgl. Eph. 5, 17, woraus sich die Bedeutung des *συνιέναι* für das sittlich-religiöse Verhalten ergiebt und sich zugleich erklärt, daß es auf die *καρδία* zurückgeführt wird Marc. 6, 52: *οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις· ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.* 8, 17: *οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν;* Act. 28, 27: *καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσιν.* In ähnlichem sittlichen Sinne findet sich in der Prof.-Gräc. nur *σύνεσις*, während in der bibl. Gräc. auch noch *συνετός*, *ἀσύνετος* entsprechend gebraucht werden. — Ohne Objekt nur selten, z. B. Theogn. 904: *οἱ συνιέντες* die Verständigen, vgl. *πᾶς ὁ γιγνώσκων* jeder Kluge. Im N. T. Röm. 3, 11. 2 Cor. 10, 12. Act. 7, 25. Marc. 8, 21. Vgl. Sap. 6, 1. Tob. 3, 8. — Sonst noch Mtth. 13, 51; 16, 12; 17, 13. Luc. 2, 50. Act. 7, 25.

b) Abgeschwächt = bemerken, beachten, hören. So nicht im N. T. Vgl. Neh. 8, 8: *συνῆκεν ὁ λαὸς ἐν τῇ ἀναγνώσει.* V. 12: *συνῆκεν ἐν τοῖς λόγοις οἷς ἐγνώρισεν αὐτοῖς* = aufmerken. — Selten erscheint es mit anderen als in das Gehör fallenden Objekten, z. B. Hiob 31, 1: *οὐ συνήσω ἐπὶ πάρθενον.*

Σύνεσις, *εως*, *ἡ*, Verständnis, Einsicht in etwas, Eph. 3, 4: *δύνασθε νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χῦ.* 2 Tim. 2, 7: *νόει ὃ λέγω· δώσει γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσιν.* Im N. T. außer bei Marc. u. Luc. nur im paulinischen Sprachgebrauch. **a)** Ohne Angabe des Bereiches oder Objektes = Verstand, Klugheit, wie sie sich z. B. als Auffassungsgabe zu erkennen giebt; Luc. 2, 47: *ἐξίσταντο . . . ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ.* Col. 1, 9;

überhaupt = Scharfsinn, 1 Cor. 1, 19: *ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω*. Cf. Aristot. Eth. Nik. 6, 11, nach welchem es geradezu = *εὐσυνεσία*. Sir. 3, 29: *καρδία συνετοῦ διανοηθήσεται παραβολήν*. Hiob 12, 20: *σύνεσις πρεσβυτέρων* = gereifte Einsicht. Nach Aristot. l. c. ist es = Urteilskraft: *ἡ σύνεσίς ἐστιν* ... *περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις βουλεύσαιτο* (cf. Eth. Nik. 4, 4: *τὸ βουλευόμενον, ὅπερ ἐστὶ συνέσεως πολιτικῆς ἔργον*), die dem Entschluß und Handeln vorausliegende verständige, einsichtsvolle Erwägung, das Verständnis dessen, worum es sich handelt; daher in der Prof.-Gräc. synon. Gewissen, s. *συνείδησις*. Vgl. Mtth. 12, 33, wo *ἀγαπᾶν ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως* dem *ἐκ ψυχῆς* der Grundstelle entspricht, s. *ψυχή*. Es wird die Liebe eines die ganze Persönlichkeit bestimmenden, wohl erwogenen und überlegten Urteils und Entschlusses oder die Liebe bezeichnen, welche von dem Zentrum des Personlebens *(καρδία)* ausgehend sich ihrer Aufgabe voll bewußt ist und das gesamte geistige Vermögen des Menschen in ihren Dienst stellt. Hieran schließt sich **b)** die der heil. Schrift eigene religiös-sittliche Wertung der *σύνεσις* (wie der *σοφία*) an, vgl. Prov. 9, 10: *ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου, καὶ βουλὴ ἁγίων σύνεσις*. Col. 1, 9: *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, περιπατῆσαι ὑμᾶς κτλ.* Col. 2, 3. Vgl. Deut. 4, 6: *καὶ φυλάξεσθε καὶ ποιήσετε* (sc. *τὰ δικαιώματα κτλ.* V. 5), *ὅτι αὕτη ἡ σοφία ὑμῶν καὶ ἡ σύνεσις ἐναντίον πάντων τῶν ἐθνῶν κτλ.* Bei den LXX das Wort für בִּינָה Deut. 4, 6. 1 Chron. 22, 12. Dan. 1, 20. Hiob 12, 20; 28, 12. 20. 28. Prov. 9, 6. 10, welches daneben auch zuweilen = *φρόνησις*, noch seltener *ἔννοια, σοφία, ἐπίστημα*. Ferner neben *φρόνησις* = תְּבוּנָה zuweilen auch = דַּעַת, מַדָּע, in den Psalmenüberschriften = מַשְׂכִּיל. Oft bei Sir. — Häufig finden sich in der bibl. Gräc. *σοφία* u. *σύνεσις* verbunden, ohne daß überall eine genaue Scheidung der Begriffe beabsichtigt oder möglich wäre. So an den meisten der angeführten Stellen des A. T., und im N. T. 1 Cor. 1, 19. Col. 1, 9. Im ganzen ist *σύνεσις* dem reflektierenden, *σοφία* dem produktiven Denken eigen.

Συνετός, ον, verständig, scharfsinnig, einsichtsvoll; bei Thuc. verbunden mit *βουλεύειν, ἐπιβουλεύειν* u. a. 6, 39: *βουλεῦσαι δ' ἂν βέλτιστα τοὺς ξυνετούς, κρῖναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς*. Bei den LXX entsprechend dem Partic. Ni. von בין Prov. 28, 7. Jer. 4, 22. Hos. 14, 10 u. a., zuweilen dem Partic. Hiph. von שׂכל, Prov. 15, 25; 16, 20, auch = חָכָם Gen. 41, 33. Ex. 31, 6 u. a. — Neben *σοφός* am besten durch klug, scharfsinnig wiederzugeben, Mtth. 11, 25. Luc. 10, 21. 1 Cor. 1, 19. Vgl. Deut. 1, 13. — Act. 13, 7, wo Sergius Paulus als *ἀνὴρ συνετός* bezeichnet wird, = urteilsfähig. Ähnlich Xen. Cyrop. 2, 1, 31; 8, 3, 5. Thucyd. 1, 79: *Ἀρχίδαμος, ἀνὴρ καὶ ξυνετὸς δοκῶν εἶναι καὶ σώφρων, ἔλεξε κτλ.* Bemerkenswert ist der Gegensatz Sir. 10, 23: *οὐ δίκαιον ἀτιμάσαι πτωχὸν συνετόν, καὶ οὐ καθήκει δοξάσαι ἄνδρα ἁμαρτωλόν*, vgl. 16, 4 gegenüber *ἄνομος* in demselben sittlich-religiösen Sinne wie *συνιέναι, σύνεσις*, vgl. Sir. 6, 35. Col. 1, 9. Sir. 9, 15: *μετὰ συνετῶν ἔστω ὁ διαλογισμός σου καὶ πᾶσα διήγησίς σου ἐν νόμῳ ὑψίστου*. Prov. 31, 30: אִשָּׁה יִרְאַת־יהוה הִיא תִתְהַלָּל, LXX: *γυνὴ γὰρ συνετὴ εὐλογεῖται, φόβον δὲ κυρίου αὕτη αἰνείτω*, wo das zweite Glied vielleicht als korrigierter Zusatz zweiter Hand anzusehen ist.

Ἀσύνετος, **a)** unverständig, einsichtslos; Mtth. 15, 16. Marc. 7, 18. Vgl. Hiob 13, 2; parallel *ἄφρων* Ps. 92, 7. **b)** Im sittlichen Sinne = ohne sittliche Überlegung und ohne sittliches Urteil, Röm. 1, 21. 31. Vgl.

Sir. 15, 7: *ἄνθρωποι ἀσύνετοι* parallel *ἄνδρες ἁμαρτωλοί*. — Röm. 10, 19 aus Deut. 32, 21 = נָבָל.

Ἵλεως, *ων*, attische Form für *ἵλαος* (vgl. *λεώς* — *λαός*), desselben Stammes wie *ἱλαρος*, heiter, hell, = heiter, wohlgemut; cf. Plat. Legg. 1, 649, A: *πίοντα τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν αὐτοῦ ποιεῖ* (sc. *ὁ οἶνος*) *πρῶτον ἵλεων εὐθὺς μᾶλλον ἢ πρότερον*. Dann transitiv = wohlgesinnt, freundlich, gnädig (vgl. Döderlein, Lat. Synon. 3, 242: „*ἵλαος* ein Wort, das nach Hesych. gleichbedeutend war mit *ἱλαρός* und auch im sonstigen Gebrauch den Göttern dieselbe Eigenschaft, wie *ἱλαρός* den Menschen beilegt, nur mit dem transitiven und energischen Nebenbegriff des aus dieser Heiterkeit hervorgehenden Wohlwollens gegen die Menschen“). Nach Prellwitz, S. 129 verwandt mit latein. sol in solamen, consolari, dem got. sels, tauglich, dem althochd. salida, Heil, Segen, salig, selig. Häufig verbunden mit *εὐμενής* wohlwollend, gütig z. B. Xen. Cyrop. 1, 6, 2; 2, 1, 1; 3, 3, 21. Plat. Phaedr. 257, A. Legg. 4, 712, B; mit *πρᾶος* Plat. Rep. 8, 566, E; mit *εὔθυμος* u. a.; zuweilen von Menschen wie Plat. Phaedr. l. c., meist aber von den Göttern, dasjenige Wohlwollen derselben gegen die Menschen bezeichnend, welches ihnen nicht ursprünglich einwohnt, sondern durch Gebet und Opfer erzielt werden muß. Plat. Legg. 10, 910, A: *τοὺς θεοὺς ἵλεως οἰόμενοι ποιεῖν θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς*. Vgl. gegenüber *ὀργή* Ex. 32, 12: *παῦσαι τῆς ὀργῆς τοῦ θυμοῦ σου καὶ ἵλεως γενοῦ ἐπὶ τῇ κακίᾳ του λαοῦ σου*. Ist es aber in der Prof.-Gräc. eine Gesinnung, welche den Göttern nicht ursprünglich und naturgemäß eignet — cf. Hrdt. 1, 32: *τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν*, ebenso 3, 40; 7, 46, 2 cf. 7, 10, 6 —, so ist es dagegen in der biblischen Sprache eine Gesinnung Gottes, welche zwar Gott eignet, aber dem Menschen nicht zukommt, weil er sie nicht verdient, der Zurechnung der Sünde entgegengesetzt, daher *ἵλεως εἶναι* = סלח (*ἀφιέναι* Lev. 4, 20. 26. 35 u. a.; *εὐιλατεύειν* Deut. 29, 19 wie *εὐίλατος* Ps. 99, 9 nur LXX, nicht in der Prof.-Gräc.) Num. 14, 20. 1 Kön. 8, 30. 34. 36. 39. 50. 2 Chron. 6, 21. 25. 27. 39; 7, 14. Jer. 5, 1. 7; 31, 34; 36, 3; 50, 20. *ἵλ. γίνεσθαι* Am. 7, 2. כִּפֵּר Deut. 21, 11. נִחַם Ex. 32, 11. Vgl. Num. 14, 19: *ἄφες τὴν ἁμαρτίαν* (סלח) *τῷ λαῷ τούτῳ κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου, καθάπερ ἵλεως αὐτοῖς ἐγένου* (נשׂא לְ). Weiteres über diesen Unterschied s. unter *ἱλάσκεσθαι*. — Im N. T. so nur Hebr. 8, 12: *ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν* aus Jer. 31, 34: אֶסְלַח לַעֲוֹנָם. — Ferner steht es bei den LXX häufiger = חָלִילָה, *μὴ γένοιτο!* wo in der Prof.-Gräc. etwa *μηδαμῶς* oder das *εὐφήμει!* der attischen Umgangssprache gesetzt werden würde. So z. B. 1 Sam. 14, 46. 2 Sam. 20, 20; 23, 17. 1 Chron. 11, 13. Im N. T. Mtth. 16, 22: *ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο!* = *ἵλεώς σοι ἔστω ὁ θεός*. — Das entgegengesetzte *ἀνίλεως* ungnädig, Lesart der Rec. Jac. 2, 13, ist der Prof.-Gräc. fremd. Statt dessen wird a. a. O. gewöhnlich *ἀνέλεος* gelesen.

Ἱλάσκομαι, med. Depon. = jemanden sich geneigt machen, bildet seine Tempora mit Ausnahme des Imperfektums von *ἱλάω*: *ἱλάσομαι, ἱλασάμην*. Eigentümlich ist der bibl. Gräc. das passivische *ἱλάσκεσθαι* = versöhnt, gnädig sein, und zwar Ps. 25, 11: *ἱλάσῃ τῇ ἁμ. μου*. Ps. 78, 38: *ἱλάσεται ταῖς ἁμ. αὐτῶν*; ferner *ἱλάσθητι* Imp. Aor. Pass. (über das euphon. *σ* vgl. Buttmann § 100, A. 2; 112, 20; Krüger § 32, 2, 1—4). Ps. 79, 9. Dan. 9, 19, vgl. *ἐξιλασθείς* Plat. Legg. 9, 862, C. Num. 35, 33. Ez. 16, 63. In der Prof.-Gräc. *ἵληθι* von dem ungebräuchlichen *ἵλημι*.

Bei Homer stets und später immer noch vorzugsweise bezeichnet *ἱλάσκεσθαι* ein

religiöses Verhalten: die Götter sich geneigt machen, sie versöhnen, überhaupt sie verehren, cf. Hrdt. 6, 105: *καὶ αὐτὸν ἀπὸ ταύτης τῆς ἀγγελίας θυσίῃσι ἐπετείῃσι καὶ λαμπάδι ἱλάσκονται.* Od. 3, 419: *ὄφρ' ἤτοι πρώτιστα θεῶν ἱλάσσομ' Ἀθήνην, ἥ μοι ἐναργὴς ἦλθε θεοῦ ἐς δαῖτα θάλειαν.* Es ist dies im Grunde ein Verhalten, durch welches etwas gut gemacht werden soll, wie denn das solenne *ἱλ.* synon. *ἀρέσκειν* = jemanden gut machen, zufrieden stellen; etwas wieder gut machen. Vgl. den Gebrauch des Wortes von Ehrenbezeugungen für Verstorbene, denen man im Leben Unrecht gethan, z. B. Hrdt. 5, 47: *ἐπὶ γὰρ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἡρώιον ἱδρυσάμενοι θυσίῃσι αὐτὸν ἱλάσκονται.* Daß aber überhaupt das Wort s. v. a. verehren, colere Deos, dies „deutet darauf hin, daß man sich das Wohlwollen der Götter nicht als den ursprünglichen und naturgemäßen Zustand denkt, sondern als ein Gut, das immer erst erworben werden muß", Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 1, 37. Cf. Xen. Cyrop. 7, 2, 19: *πάμπολλα δὲ θύων ἐξιλασάμην ποτὲ αὐτόν*, nämlich um den Apollo zur Erteilung eines Orakels geneigt zu machen. So wird auch das Wort in Bezug auf Menschen gebraucht. Plut. Anton. 67, 7: *ἱλάσασθαι Καίσαρα*, den Cäsar versöhnen. Cat. min. 61, 4: *ἱλασόμενοι τὴν πρὸς αὐτοὺς ὀργὴν τοῦ Καίσαρος.* Auch = huldigen, sogar = bestechen, z. B. Hrdt. 8, 112, 2: *Πάριοι δὲ Θεμιστοκλέα χρήμασι ἱλασάμενοι διέφυγον τὸ στράτευμα.* — Konstruiert wird es gewöhnlich *τινά τινι*, erst bei Späteren auch mit dem Dat. der Person, z. B. Plut. Poplic. 21, 1: *ἱλασάμενος τῷ Ἅιδῃ*, aber selten.

In auffallender Weise weicht nun die Konstruktion in der biblischen Gräc. hiervon ab. Zwar findet sich *ἱλάσκεσθαι* verhältnismäßig selten; nur Ps. 65, 4; 78, 38; 79, 9 = כִּפֵּר. Dan. 9, 19. 2 Kön. 5, 18; 24, 4. Ps. 25, 12. Thren. 3, 41 = סלח. Ex. 32, 13 = נִחַם. Luc. 18, 13. Hebr. 2, 17. In den Apokryphen gar nicht. Desto häufiger bei den LXX (nicht im N. T.) das intensivere *ἐξιλάσκεσθαι*, durchaus, gänzlich versöhnen, als ständiger Ausdruck für das hebr. כִּפֵּר, ausgenommen Ps. 65, 4; 78, 38; 79, 9 (s. oben); ferner Ex. 30, 10; 29, 37 = *καθαρίζειν.* Deut. 32, 43 = *ἐκκαθαρίζειν.* Jes. 6, 7 = *περικαθαρίζειν.* Prov. 16, 6 = *ἀποκαθαίρειν.* Ex. 29, 33. 36 = *ἁγιάζειν.* Jes. 28, 18; 27, 9 = *ἀφαιρεῖν.* Jes. 22, 14 = *ἀφιέναι.* Nur Gen. 32, 21 = *ἐξιλάσομαι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν τοῖς δώροις.* Prov. 16, 14: *ἐξιλ. θυμόν* und Sach. 7, 2: *ἐξιλάσεσθαι τὸν κύριον* = לְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי יהוה (begütigen, anflehen), entsprechen der profanen Konstruktion. Sonst aber wird es nie mit dem Accus. (oder Dat.) der Person, deren Gunst und Zuneigung gewonnen werden soll, verbunden, d. h. nie ist Gott das Objekt der betreffenden Handlung; vgl. Pol. 3, 112, 9: *θεοὺς καὶ ἀνθρώπους.* 32, 25, 7; 1, 68, 4: *τὴν ὀργήν τινος;* nie heißt es: Gott versöhnen, wie noch bei Josephus öfter z. B. Ant. 6, 6, 5: *τὸν θεόν οὕτως ἱλάσασθαι* (in Beziehung auf 1 Sam. 14, 42 ff.), sowie später wieder in der kirchl. Gräc., z. B. Clem. Rom. ad Cor. 1, 7, 7: *οἱ δὲ μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξιλάσαντο τὸν θεὸν ἱκετεύσαντες καὶ ἔλαβον σωτηρίαν καίπερ ἀλλότριοι τοῦ θ̅υ̅ ὄντες.* Herm. Past. vis. 1, 2, 1: *πῶς ἐξιλάσομαι τὸν θεὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν μου τῶν τελείων;* Cf. orac. Sibyll. 1, 167: *ἂν μὴ θεὸν ἱλάξησθε καὶ μετάνοιαν ἔχητ' ἀπὸ νῦν.* Dem gegenüber ist diese Eigentümlichkeit der bibl. Gräc. desto bemerkenswerter und desto ernster zu werten. Es finden sich in ihr nur die Verbindungen: **a)** *ἐξιλάσκεσθαι περὶ ἁμαρτίας περὶ τινος*, z. B. Lev. 5, 18 u. ö. *περί τινος ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν* Lev. 16, 43: **b)** *ἐξιλάσκεσθαι περί τινος* (Angabe der Person), z. B. Num. 17, 11. Sir. 45, 22. **c)** *ἐξιλάσκεσθαί τινα* (Person oder Sache, welcher die betreffende Handlung zu gute kommt) Lev. 16, 20. 33. Ez. 43, 20; 45, 20, vgl. das Pass. Num. 35, 33. 1 Sam. 3, 14. *τινὰ* oder *τί τινι*

Ez. 16, 62, vgl. *ἔναντι κυρίου περί τινος* Lev. 10, 17. Num. 31, 50. **d)** *ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας*, Sir. 3, 3. 30; 20, 28; 28, 5; bei den LXX nur passivisch 1 Sam. 3, 14. Dan. 9, 24, — die beiden letzteren Konstruktionen die auffallendsten im Vergleich zur Prof.-Gräc., vgl. Sir. 20, 28: *ὁ ἀρέσκων μεγιστᾶσιν ἐξιλάσεται ἀδικίαν*, in welcher sich der auch dort mögliche Accus. *ἁμαρτίαν* nur in der zweimal erhaltenen Inschrift für das von dem Lykier Xanthos gegründete Heiligtum des kleinasiatischen Gottes Men Tyrannos findet: *ἁμαρτίαν ὀφ(ε)ιλέτω Μηνὶ Τυράννῳ, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι* (vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 52). In schriftstellerischem Gebrauche findet sich diese Verbindung nirgend. Vgl. auch das passivische *ἐξιλασθήσεται ἡ γῆ ἀπὸ τοῦ αἵματος* Num. 35, 33. An dieselben schließt sich **e)** Ps. 65, 4: *τὰς ἀσεβείας ἡμῶν σὺ* (sc. *ὁ θεός*) *ἱλάσῃ*, Sir. 5, 6; 34, 23, wofür sonst der Dat. *ἱλάσκ. τῇ ἁμαρτίᾳ*, wie Ps. 78, 38; 79, 9; 25, 11. Dan. 9, 19. Öfter auch absolut Lev. 6, 30. 37; 8, 15; 16, 10. 2 Sam. 21, 3.

Diese syntaktische Eigentümlichkeit rührt zunächst daher, daß *ἱλ.* resp. *ἐξιλ.* völlig an die Stelle des hebr. כִּפֶּר getreten ist; sofort wurzelt sie eben damit vor allem darin, daß die mit כִּפֶּר verbundene biblische Anschauung sich sehr bedeutsam von der profanen Vorstellung unterscheidet. Nur deshalb konnte *ἱλάσκ.* als das am meisten entsprechende Wort gewählt werden, weil es der solenne Ausdruck für die Sühnhandlungen war, wenngleich der profanen Sühne Vorstellungen zu Grunde liegen, die auf biblischen Gebiete abgewiesen werden. Nach profanen Anschauungen eignet der Gottheit von Natur eine den Menschen abgewendete Gesinnung, deren energische Äußerung zwar insbesondere durch die Sünde hervorgerufen wird, unter der aber die Menschen schon eo ipso zu leiden haben. Vgl. *ἵλεως*. Um Wandlung dieser Gesinnung handelt es sich bei den die Gottheit versöhnenden Opfern und Gebeten, sei es, daß sie nach begangenen Sünden dargebracht werden, sei es, daß sie der Mensch, um sich die Geneigtheit der Götter zu sichern (aber ohne persönliches Schuldbewußtsein), leistet. Auf biblischem Gebiete verhält es sich anders. Gott ist nicht von selbst schon den Menschen abgeneigt. Seine Gesinnung bedarf also nicht der Wandlung. Aber damit er nicht genötigt werde, ein anderes Verhalten gegen die Sünder einzuschlagen, bedarf es einer Sühnung der Sünde (stellvertretendes Eintreten zur Abwendung der Strafe, s. *θυσία*), und zwar einer Sühnung, deren Institution und Gabe von ihm selbst und seiner Liebe ausgegangen ist (vgl. Lev. 17, 11 unter *θυσία*), während der Mensch an und für sich dem Zorne Gottes gegenüber eine Sühnung nicht wagen und nicht finden könnte. Nicht in der Inkongruenz der Opfer mit ihrem Zwecke (Delitzsch, Hebräerbrief, S. 94 ff.) liegt der Grund, sondern in der der Prof.-Gräc. geradezu entgegengesetzten biblischen Anschauung von der Sühne als einer Gnadengabe Gottes, die also nicht den Zweck haben kann, Gott gnädig zu machen. Durch die Institution der Sühne kommt Gottes Liebe seiner Gerechtigkeit zuvor und entgegen. Durch die Vollziehung der Sühne entgeht der Mensch der Offenbarung des Zornes Gottes und bleibt im Bunde der sich ihm nicht entziehenden Gnade. Nicht Gott widerfährt etwas, wie auf profanem Gebiete; das Opfer ist kein Tribut, welcher Gott zufrieden stellen soll oder kann, vgl. unten über den Begriff von כפר. Darum liest man nie *ἱλάσκεσθαι τὸν θεόν*. Eher widerfährt dem Menschen etwas, der dem zukünftigen Zorn entnommen wird (vgl. Mtth. 3, 7: *φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς*. Röm. 5, 9. 1 Thess. 5, 9). Daher auch z. B. das Pass. Num. 35, 33: *ἐξιλασθήσεται ἡ γῆ ἀπὸ τοῦ αἵματος*. Daraus, daß Gott nie als Obj. von *ἱλ.* erscheint, darf freilich nicht zuviel gefolgert werden, denn die Beziehung der betreffenden Handlung auf Gott wird z. B. ausdrücklich Hebr. 2, 17 geltend gemacht: *ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ*

πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. Vgl. Num. 31, 50: לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי־יהוה, *ἐξιλάσασθαι περὶ ἡμῶν ἔναντι κυρίου.* Lev. 1, 4: וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו, *δεκτὸν αὐτῷ ἐξιλάσασθαι περὶ αὐτοῦ,* vgl. unter *δεκτός.* Es handelt sich entschieden um Abwendung des göttlichen Zornes, vgl. Num. 16, 46: *ἐξίλασαι περὶ αὐτῶν· ἐξῆλθε γὰρ ὀργὴ ἀπὸ προσώπου κυρίου.* Num. 8, 19: *ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ· καὶ οὐκ ἔσται ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ προσεγγίζων πρὸς τὰ ἅγια.* Auch ist es nicht richtig, den Gegensatz der profanen und der biblischen Anschauung dahin zu fixieren, daß in jener Gott als Objekt, in dieser als Subjekt erscheine (vgl. Huther zu 1 Joh. 2, 2), denn zu כִּפֶּר ist nicht wie Bähr, Symbolik 2, 203 meint, stets Jhvh Subjekt, sondern im Gegenteil, abgesehen von den noch anzuführenden Stellen, der Priester; dieser aber ist nicht Stellvertreter Gottes, sondern des Menschen. Er vertritt mit dem Opfer den Sünder, der sich Gott schuldet, aber als Sünder nicht vor Gott stehen kann, s. *ἱερεύς, θυσία.* Auch nicht als der aus dem Heiligtum tretende und den Segen bringende Priester ist er Stellvertreter Gottes, sondern was der Mensch bzw. die Gemeine, die er vor Gott vertritt, von Gott begehrt, nimmt er für dieselben als ihr Vertreter in Empfang, um es ihnen zu bringen. Denn den Segen bringt der Priester aus dem Heiligtume als Frucht seines stellvertretenden Dienstes und Abschluß seiner Funktion. Von hier aus ist auch der Sprachgebrauch von כפר zu erklären. Dasselbe bezeichnet eigentlich etwas bedecken, verhüllen, Gen. 32, 11. 1 Sam. 12, 3. 2 Sam. 21, 3 f. (vgl. Gen. 20, 26. Hiob 9, 24), ursprünglich mit dem Objekt des Beleidigten, nicht der Schuld, und zwar so, daß Gott bzw. der Priester das bedeckende Subjekt, die Schuld bzw. der Sünder das Objekt ist, vgl. Wellhausen, Geschichte Israels 1, 66 f.; Riehm, Der Begriff der Sühne im A. T. (Gotha 1877). Es wird, wie alle Verba des Bedeckens, meistens mit עַל konstruiert, Jer. 18, 23: עַל־עֲוֹנָם וְחַטָּאתָם מִלְּפָנֶיךָ אַל־תֶּמְחִי. Andere nehmen als Grundbedeutung an: wegwischen; s. Buhl in Gesenius Wörterbuch. Der Gebrauch des Wortes beschränkt sich, ausgenommen Gen. 32, 21. Prov. 16, 14. Jes. 47, 11; 28, 18, auf die Sühnung der Sünde, und zwar ist es **1)** der solenne Ausdruck für die Sühnung der Sünde mit einem Opfer als Ersatz dessen, was der Mensch selbst nicht leisten und nicht leiden kann; also = sühnen, die Sünde mittelst eines Opfers bedecken behufs Vergebung, um persönlich von der Zurechnung derselben befreit zu sein (כֹּפֶר Lösegeld, Ersatz, Jes. 43, 3. Ex. 21, 30; 30, 12, eine Bedeutung, welche ebenso gut von dem technischen Gebrauch des Wortes wie von der Grundbedeutung abgeleitet sein kann, Deckung gegen Gefahr u. s. w., vgl. Dillmann zu Lev. 4, 20. 21. Schmoller in Stud. u. Krit. 1891, S. 205 ff. Lagarde, Mittheil. 4, 325. Delitzsch zu Prov. 21, 18). Dann abgeleitet **2)** die Sünde bedecken durch Vergebung; dies mit dem Subj. Gottes. So nur Jer. 18, 23. 2 Chron. 30, 18. Ps. 78, 38; 79, 9; 65, 4. Deut. 21, 8. Ez. 16, 63. (Vgl. כִּסָּה Ps. 32, 1; 85, 7. Neh. 3, 37). Daß diese Bedeutung nicht direkt aus der Grundbedeutung abgeleitet ist, dafür spricht entschieden der Gebrauch von כִּפֻּרִים, welches nur in sakrifiziellem Sinne sich findet. Nur diesem letzteren Gebrauch entspricht das pass. *ἱλ., ἐξιλ.,* von Gott = gnädig sein, während das pass. *ἐξιλ.* Num. 35, 33. 1 Sam. 3, 14. Dan. 9, 24 auf jene erste Bedeutung zurückzuführen ist. Gerade diese offenbar zwiefache Bedeutung des Passivs wirft ein wichtiges Licht auf den Sprachgebrauch.

Daß das Simplex sich verhältnismäßig selten findet, dafür das intensivere Kompositum, dürfte sich aus dem größeren Ernste der Sühne erklären, welcher darin wurzelt, daß es trotz der Liebe Gottes dennoch einer Sühne bedarf. Was speziell den Gebrauch des Simplex betrifft, so findet es sich **a)** *ἱλ. τὰς ἁμ.* Hebr. 2, 17 — nicht zu verwechseln mit dem gleichen Ausdruck Ps. 65, 4, an welcher Stelle das Verhalten Gottes

benannt wird = gnädig sein (כִּפֶּר, 2), während es sich Hebr. 2, 17 um das priesterliche Verhalten Christi handelt, also = sühnen (כִּפֶּר 1); vgl. 1 Sam. 3, 14. Dan. 9, 24. **b)** *ἱλ. τινὶ* 2 Kön. 5, 18. Luc. 18, 13, vgl. Dan. 9, 19, passivisch, wie *ἱλ. τῇ, ταῖς ἁμαρτ.*, Ps. 25, 11; 78, 38; 79, 9, vgl. Ex. 32, 14: *ἱλάσθη κύριος περὶ τῆς κακίας ἧς εἶπε ποιῆσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ*, wogegen Tdf. liest: *ἱλ. κύρ. περιποιῆσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ.* Nach dem Hebr. (נִחַם) scheint es, als entspreche *ἱλ.* an dieser Stelle dem profanen Gebrauch. *Ἐξιλ. τινι* Ez. 16, 63: *κατὰ πάντα ὅσα ἐποίησας.* — Das Kompositum findet sich im N. T. gar nicht, das Simplex im rituellen Sinne nur Hebr. 2, 17; die Sache überall, wo von dem Tode, Blute, Opfer, Priestertum Christi die Rede ist; außerdem s. *ἱλασμός, ἱλαστήριον.*

Synonym sind *καταλλάσσειν, διαλλάσσειν*, namentlich die Passiva, cf. Plut. Thes. 15: *ἱλασαμένοις τὸν Μίνω καὶ διαλλαγεῖσι.* Was die neutest. Gräc. betrifft, so bezeichnet *καταλλάσσειν* das, was von seiten Gottes bezüglich der Umwandlung des Verhältnisses (nicht des Verhaltens) der Menschen zu ihm geschehen, *ἱλασκ.* das, was seitens der Menschen (durch Christum) bezüglich desselben Verhältnisses geschehen. Subjekt des *καταλλ.* ist Gott, des *ἱλάσκ.* der Priester mit dem Opfer; Objekt beider ist der Mensch, der Sünder, das Volk, die Welt, so daß *καταλλάσσειν* die Institution und Gabe der Sühne von seiten Gottes einschließt und dadurch der die Liebe Gottes und die Sühnung der Sünde zusammenschließende Ausdruck ist. Näheres s. u. *καταλλάσσειν* S. 139 ff. Für den biblischen Begriff der Sühne vgl. außerdem noch *ἀγοράζειν, λύτρον, ὀφείλημα, ὑπόδικος, θυσία, ἱερεύς.* Auch vgl. die Bezeichnung des Opfertieres durch *κάθαρμα.*

῾Ιλασμός, ὁ, Versöhnung resp. Sühnung, und zwar werden mit dem Worte seiner Bildung gemäß die auf die Versöhnung abzweckenden Handlungen, Opfer und Gebete, bezeichnet. Daher der Plur. z. B. Plut. Fab. Max. 18: *πρὸς ἱλασμοὺς θεῶν.* Sol. 12; *ἱλασμοῖς τισι καὶ καθαρμοῖς καὶ ἱδρύσεσι κατοργιάσας καὶ καθοσιώσας τὴν πόλιν.* Camill. 7: *θεῶν μῆνις ἱλασμοῦ καὶ χαριστηρίων δεομένη.* Der für die Prof.-Gräc. charakteristische Obj.-Gen. *θεῶν* findet sich in der bibl. Gräc. entsprechend dem eigentümlichen Gebrauch des Verbums nicht.

So wird nun auch Christus 1 Joh. 2, 2, 4, 10 als *ἱλασμός* bezeichnet, sofern er es ist, durch den als Opfer die Sünde bedeckt resp. gesühnt ist, im Anschluß an den Sprachgebrauch der LXX, welche כִּפֻּרִים durch *ἱλασμός* Lev. 25, 9. Num. 5, 8 resp. *ἐξιλασμός* Lev. 23, 27. 28; 25, 9; *καθαρισμός* Ex. 29, 36; 30, 10 wiedergeben. Vgl. Ez. 44, 27 = חַטָּאה (sowie אַשְׁמָה Am. 8, 14). Num. 29, 11: חַטַּאת הַכִּפֻּרִים = *τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας τῆς ἐξιλάσεως·* כִּפֻּרִים ist die Sühnung der Sünde durch das Opfer. Daß die LXX auch סְלִיחָה durch *ἱλασμός* wiedergeben Dan. 9, 9. Ps. 130, 4, vgl. *ἐξιλασμός* Sir. 18, 12. 19; 17, 29 synon. *ἐλεημοσύνη*, 32, 5 synon. *εὐδοκία* (wie überhaupt stets bei Sir. in diesem Sinne), ist eine Besonderung des Sprachgebrauchs, welche auf die entsprechende Verwendung von *ἱλάσκεσθαι* zurückzuführen, hier aber so wenig wie Hebr. 2, 17 zu berücksichtigen ist, da es sich nicht um die Mitteilung der Vergebung, sondern um die Bewirkung derselben handelt. Gebräuchlicher als das Simplex ist *ἐξιλασμός.* Jenes findet sich in den Apokr. nur 2 Mcc. 3, 33, dieses 2 Mcc. 12, 45. Sir. 5, 5; 16, 11 u. a. Sap. 18, 11. 1 Esr. 9, 20. — Das Abstraktum besagt, daß in Christo seine Person und die betreffende Leistung bzw. Wirkung zusammenfallen, ohne daß aber hier an Priester und Opfer zugleich zu denken ist; zu vergleichen sind die abstrakten Ausdrücke Joh. 14, 6. 1 Cor. 1, 30. Gal. 3, 13 u. a.

Ἱλαστήριον, τό, — so nämlich als Substantivum und nicht bloß als substantiviertes Neutrum wird das Wort zu verzeichnen sein. Ein von *ἱλαστής* gebildetes Adjektivum wie *σωτήριος, δραστήριος* u. a. würde sich nur mit Jos. Ant. 16, 7, 1. 4 Mcc. 17, 22 und Ez. 25, 17 belegen lassen, von welchen Stellen aber genau genommen nur 4 Mcc. 17, 22 übrig bliebe, wenn dort die Lesart sicher wäre. Es heißt dort: *διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου (τοῦ) θανάτου αὐτῶν ἡ θεῖα πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε.* Wenn, wie es wahrscheinlich ist, der Artikel vor *θανάτου* echt ist, so daß dem *αἷμα τῶν εὐσεβῶν* das *ἱλαστήριον τοῦ θανάτου αὐτῶν* entspricht, so ist damit die einzige Stelle, in der das Wort als Adjektivum stehen würde, hinfällig geworden. (Über die Bedeutung s. unten.) Denn Jos. Ant. 16, 7, 1: *τοῦ δέους ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας ἐπὶ τῷ στομίῳ κατεσκευάσατο* kann es ebenso gut substantivische Verbindung des Attributs mit *μνῆμα* sein, wie Ex. 25, 17: *ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσίου καθαροῦ* = וְעָשִׂיתָ כַפֹּרֶת זָהָב טָהוֹר. Gegen die substantivische Fassung an dieser Stelle wie bei Josephus kann wenigstens nicht eingewendet werden, daß es dann, wie Deißmann, Bibelstudien, S. 122 meint, *ἐπίθεμα ἱλαστήριον* heißen müsse, vgl. die überaus zahlreichen Beispiele vom Gegenteil bei Kühner § 405, 1; Krüger § 57, 1, 1—3. So heißt es Xen. Cyr. 2, 2, 6: *ἀνὴρ νεανίας,* und daneben Plat. Lys. 222, B: *γέρω ἀνήρ.* Daß es aber wirklich Substantivum ist, ergiebt der Sprachgebrauch, in welchem es an allen übrigen Stellen als Substantivum erscheint, so daß *ἱλαστήριον μνῆμα, ἐπίθεμα* eine Verbindung ist wie z. B. *λόγος ἔπαινος* Plat. Phaedr. 260, B. *ὁ μέτοικος ἄνθρωπος* Dem. 52, 9. *πρεσβῦτις ἄνθρωπος* Lys. 1, 15.

Was nun die Bedeutung anbetrifft, so steht es **1)** in der Prof.-Gräc. im Sinne von **Sühngeschenk**; so Dio Chrys. 1, 355 (2. Jahrh. n. Chr.): *ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἰλιάδι.* Nonnus Dionysiaca 13, 382 (5. Jahrh. n. Chr.): *ἱλαστήρια Γοργοῦς.* Menander exc. hist. 325, 16 (7. Jahrh. n. Chr.): *τείχει κατησφαλισμένων τὸ ἱλαστήριον.* Dazu kommen noch (s. Deißmann, Bibelstudien, S. 128) zwei Stellen in Inschriften, W. R. Paton and E. L. Hicks, The inscriptions of Cos, n. 81: *ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς αὐτοκράτορος καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβάστου σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον.* n. 374: *Διΐ Σ(τ)ρατίῳ ἱλαστήριον.* Dazu würde noch Jos. ant. 16, 7, 1 (s. oben) kommen, so daß es als ein, wenn auch in der Schriftsprache nicht gerade häufiger Ausdruck für die den Göttern geweihten Sühngeschenke erscheint, deren Zweck wie der Zweck der heidnischen Opfer war, ihre Gunst zu gewinnen bzw. zu erhalten. Dazu würde nun noch die einzige Stelle kommen, in der es in der Bedeutung **Sühnopfer** begegnete, 4 Mcc. 17, 22 (s. oben), wo es jedoch, sofern es sich hier um die Freiwilligkeit des Todes handelt, ebenfalls eng an die Bedeutung Sühnegeschenk anschließt; vgl. die *ἀνδρεία αὐτῶν τῆς ἀρετῆς* und ihre in den Qualen bewiesene *ὑπομονή* V. 23. Wie wenig es in der Bedeutung Sühnopfer gebraucht wurde, erhellt Plut. Camill. 12: *θεῶν μῆνις ἱλασμοῦ καὶ χαριστηρίων δεομένη,* wo es nahe gelegen hätte, *ἱλαστηρίων* zu sagen, wenn es Gebrauch gewesen wäre.

2) Im **biblischen** Sprachgebrauch ist es bei den LXX Übersetzung von כַּפֹּרֶת Ex. 25, 18. 19. 20. 21. 22; 31, 7; 35, 12; 37, 7. 8. 9. Lev. 16, 2. 13. 14. 15. Num. 7, 89, während sie 1 Chron. 28, 11 בֵּית הַכַּפֹּרֶת durch *οἶκος τοῦ ἐξιλασμοῦ* wiedergeben, Ex. 26, 34; 30, 6; 39, 35; 40, 20 es aber gar nicht, geschweige durch das dort stehende *καταπέτασμα* übersetzen; an diesen Stellen haben sie wahrscheinlich פָּרֹכֶת gelesen, denn dafür steht gerade im dortigen Zusammenhange überall *καταπέτασμα,* vgl. Ex. 26, 31. 33. 35; 30, 6; 39, 34; 40, 3. 21. 22. 26, so daß es gar nicht zu begreifen wäre, wenn sie sollten כַּפֹּרֶת gelesen und dies durch das in demselben

Zusammenhange für פָּרֹכֶת gebrauchte *καταπέτασμα* wiedergegeben haben. Diese Vermutung Deißmanns ist also hinfällig. Außerdem findet es sich = עֲזָרָה Ez. 43, 14. 17. 20 von der Einfassung des Altars, welche wie in dem mosaischen Ritual die Kapporeth nach V. 20 mit dem Opferblute benetzt werden sollte. Wie der Übersetzer sich das Verhältnis von *θυσιαστήριον* u. *ἱλαστήριον* (V. 20) gedacht hat, ist nicht zu ersehen, nur daß er die עֲזָרָה als Trägerin des Sühnopferblutes faßt, wofür er 45, 19 *ἱερόν* setzt: אֶל־אַרְבַּע פִּנּוֹת הָעֲזָרָה לַמִּזְבֵּחַ = *ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τοῦ ἱεροῦ καὶ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*. Indem er der עֲזָרָה diese Bedeutung giebt und von Geräten des Allerheiligsten nichts weiß, kann er sie als *ἱλαστήριον* bezeichnen. An den Stellen aber in Ex. Lev. u. Num. und von da ab im Sprachgebrauch der israelitischen Gemeinde — vgl. Hebr. 9, 5: *χερουβεὶν δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον* — ist *ἱλαστήριον* Bezeichnung der כַּפֹּרֶת geworden und geblieben, wie auch Philo bezeugt de vit. Mos. 3, 650, 1: *τῆς κιβωτοῦ ἐπίθεμα ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεροῖς βίβλοις ἱλαστήριον*. ibid. 12: *τὸ δ' ἐπίθεμα τὸ προσαγορευόμενον ἱλαστήριον*. de Cherub. I, 143, 25: *καὶ γὰρ ἀντιπρόσωπά φασιν εἶναι νεύοντα πρὸς τὸ ἱλαστήριον ἑτέροις*. Ob nun *ἱλαστήριον* Übersetzung oder Glossierung von כַּפֹּרֶת sei, trägt an und für sich wenig aus, — genug, daß es term. techn. ist für das ebenfalls nur als term. techn. sich findende כַּפֹּרֶת, dessen Übersetzung durch „Deckel“ abgesehen von ihrer Unschönheit keinesfalls dem Sinne von כַּפֹּרֶת entspricht, wie die goldene Bedeckung der Bundeslade als das vornehmste Sühnegerät des Tempels bezeichnet wurde, vgl. 1 Chron. 28, 11: בֵּית הַכַּפֹּרֶת. Nicht auf die im Sprachgebrauch nicht mehr oder nur in geringem Umfange erhaltene Grundbedeutung von כפר = bedecken geht die Bezeichnung כַּפֹּרֶת zurück, sondern auf die technische Bedeutung sühnen, so daß *ἱλαστήριον* in Wirklichkeit doch Übersetzung ist. Vgl. auch Levy, welcher כַּפֹּרֶת als Sühnstätte erklärt; Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen übliche Bildung der Nomina, S. 230 ff. Wer das Gesetz erst in der Zeit nach dem Exil entstanden sein läßt, darf erst recht für diesen Ausdruck nicht auf eine verschollene Grundbedeutung von כפר zurückgehen. Die Kapporeth nun ist die sühnende Bedeckung nicht bloß der Gesetzeslade, sondern, wie sie Ex. 30, 6 erscheint, des Gesetzes selbst, die sühnende Bedeckung der Bundeslade mit dem Gesetze darin, und dient dazu, am Versöhnungstage mit dem sühnenden Opferblut besprengt zu werden und mit diesem Blute besprengt zwischen dem verklagenden Zeugnisse des Gesetzes und dem Auge Jahvehs zu stehen, der über den Cherubim thront. Erst an der Kapporeth ist das Opferblut das, was es sein soll, Sühne. Lev. 17, 11; 16, 14. 15.

Es fragt sich nun, wie der Ausdruck Röm. 3, 25: *ὃν* (sc. *Χριστὸν Ἰησοῦν*) *προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* zu verstehen ist. Daß weder an eine Bedeutung „Sühnopfer“ noch an die Bedeutung „Sühngeschenk“ nach Analogie von *καθαρτήριον, χαριστήριον, εὐχαριστήριον, σωτήριον* zu denken ist, wie neuerdings Deißman vorgeschlagen hat, ergiebt sich daraus, daß Gott Subjekt des *προέθετο* ist (s. unter *προτίθημι*). Deißmann hat dies dadurch annehmbar machen wollen, daß er sagt: „in dem Gedanken, daß Gott sich selbst ein *ἱλαστήριον* errichtet habe, liegt die wundervolle *μωρία* der apostolischen Frömmigkeit, die auch über andere religiöse Gedanken des Paulus so unnachahmbar die Weihe der naiven Genialität ausgegossen hat. Gott soll gnädig gestimmt werden, er selbst erfüllt die Vorbedingung; die Menschen können gar nichts thun, nicht einmal glauben können sie: Gott thut alles in Christus.“ Abgesehen von der „Weihe der naiven Genialität“ des Apostels Paulus, über die ihr Entdecker kaum eine Diskussion wünschen wird, würde Paulus nie zugegeben haben, daß Gott durch irgendetwas gnädig gestimmt werden müsse; dies ist weder alt- noch neutestamentlich und speziell nicht paulinisch, vgl. 2 Cor. 5, 19 ff.; am wenigsten gehört es in den Zusammen-

hang hinein, in welchem der Apostel mit den gewichtigsten Worten die Rechtfertigung allein aus Gnaden und allein durch den Glauben in Kraft des Todes Christi ausführt. Denn wenn Gott den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat (2 Cor. 5, 21), so ist damit die Anschauung von einem Sühngeschenk für sich selbst, damit er in Kraft desselben gnädig gestimmt werde, vollständig ausgeschlossen. Der ganze Gedanke ist angesichts von Röm. 5, 8 ff. so unpaulinisch wie möglich und entspringt der Abneigung gegen die Übernahme von *ἱλαστήριον* aus dem alttest. Sprachgebrauch. Daß dieser Spachgebrauch vorliegt, ist nach den obigen Ausführungen unzweifelhaft. Daß Christus als die sühnende Bedeckung des wider uns zeugenden Gesetzes vorgestellt werden kann, weil er es thatsächlich auch ist, ist ebenso unzweifelhaft und gehört in den Zusammenhang hinein, in welchem der Apostel von der *χωρὶς νόμου* geoffenbarten Gerechtigkeit redet, d. h. von der Gerechtigkeit, welche wir *χωρὶς νόμου* allein *διὰ πίστεως* erlangen (Röm. 3, 21 ff.). Christus selbst aber wird als *ἱλ.* bezeichnet und nicht sein Kreuz, weil es nicht auf das Accidens seines Todes, sondern auf ihn selbst, der für uns gestorben ist und für uns lebte, ankommt. Es kann sich nur fragen, ob wir wirklich auf *ἱλαστήριον* von der Kapporeth zurückgehen müssen, oder ob uns nicht doch der Ausweg bleibt, *ἱλ.* in der Bedeutung Sühnopfer zu fassen. Da indes diese Bedeutung 4 Mcc. 17, 22 sich im günstigsten Falle eng an die Bedeutung Sühngeschenk anschließt, und da es heißt: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλ.*, was weder vom Sühnopfer noch vom Sühngeschenk gesagt werden kann, so bleibt nur die Bedeutung Kapporeth übrig = s ü h n e n d e B e d e c k u n g, oder, wie Luther übersetzt, G n a d e n s t u h l. Gerade zu der Fassung = Kapporeth paßt das *προέθετο*, indem Gott ihn uns zur sühnenden Bedeckung gegeben. Daß wir im Kreise der biblischen — nicht der heidnischen — Opfervorstellungen uns bewegen, ergiebt sich durch die Verbindung von *ἱλαστήριον* u. *αἷμα*, wobei gar kein Grund dafür zu finden ist, daß Paulus soll aus dem Rahmen biblischer Vorstellungen herausgetreten sein. Daß die Glieder der römischen Gemeinde den Ausdruck nicht bloß aus der griechischen Bibel kannten, sondern auch genötigt waren, daran zu denken, ist bei ihrer großartigen Bekanntschaft mit derselben nicht bloß zu begreifen, sondern bei der häufigen Berufung des Apostels auf den Pentateuch so gut wie zweifellos. Daran wurden sie durch den sonstigen Gebrauch von *ἱλαστήριον* = Sühngeschenk um so weniger gehindert, als dieser Gedanke hier absolut keine Stätte hatte. Denn nur Menschen sind Stifter eines Geschenkes, um die Gottheit geneigt zu machen, eines Sühngeschenkes, und überdies wußten sie als glaubende Christen, daß es keines Menschen Aufgabe oder Leistung ist, sich die Gottheit geneigt zu machen. Von „entlegenen Stellen über das *ἱλαστήριον*“ reden vielleicht Theologen jüngster Observanz, nicht aber in ihrer Bibel heimische Christen, wie sie damals waren und wie sie heute noch, wenn auch diesen Theologen unbekannt, existieren, vgl. z. B. Die Opfer des Alten Testamentes und ihre neutest. Bedeutung, für Schriftforscher. Bremen 1832, W. Kaiser — die Schrift eines Seidenwebers. Daß zur Zeit des Paulus die Bundeslade längst verschwunden und a l s o nur eine geheimnisvolle Kunde von dem „Ritus, in dem die Kapporeth eine Rolle spielte“, „in der theologischen Gelahrtheit ein Asyl gefunden hatte“, während die Sache „in der praktischen Frömmigkeit gar keine Rolle mehr spielte“, ist mehr nicht, als eine zu gunsten dieser Hypothese aufgestellte Meinung, von deren Ungrund man sich durch einen Blick in die verschiedenen horae hebr. et talm. überzeugen kann. Zieht man daneben noch die Thatsache in Betracht, daß der ganze Zusammenhang an unserer Stelle von dem Begriff des Gesetzes und dem Verhältnis der Heilsthat Gottes zu ihm ausgeht, so ergiebt sich, daß weder die Bedeutung Sühngeschenk noch auch die Bedeutung Sühnopfer jemals in Frage kommen kann. Daß der Artikel fehlt, könnte nur auffallen, wenn es dem Apostel

hier wie z. B. 1 Cor. 5, 7 oder wie dem Verfasser des Hebräerbriefes um Deutung zu thun wäre. Darum aber ist es ihm gerade nicht zu thun, sondern um eine prädikative Aussage, welche er durchaus regelrecht ohne Artikel anschließt.

Es erübrigt also nur, *ἱλ.* = Kapporeth zu fassen, wodurch allein sämtliche Ausdrücke ihren Wert behalten und ihre volle Würdigung finden und jeder Anschein von Tautologie sowohl wie von Inkongruenz des Ausdrucks mit dem Gedanken wegfällt. *Ἱλαστήριον* u. *αἷμα* werden genügend unterschieden, die Verbindung *ἱλ. ἐν τ. αὐτ. αἷμ.* wird begriffen, *προέθετο* erscheint als durchaus angemessen, und *διὰ πίστεως* kommt zu seinem Rechte. Denn wenn die Kapporeth nach Ex. 25, 22. Lev. 16, 2 Zentralstätte und Ausgangspunkt der göttlichen Heils- und Gnadengegenwart ist, so begreift sich, daß Christus in seiner Eigenschaft als das für uns gegebene Opfer dies ist und daß wir diese Heils- und Gnadengegenwart an ihm haben vermittels Glaubens (vgl. zu *διὰ πίστεως,* mit *προέθετο* zu verbinden, V. 30 und Act. 17, 31; *πίστιν παρασχὼν πᾶσιν*). Daß aber der Apostel gerade diesen Ausdruck wählt und nicht etwa *ἱλασμὸν ἐποίησε,* ist durch das, was er bisher von dem Gesetz gesagt, veranlaßt. Der ganze Gedanke entspricht vollständig der Thatsache, daß das Opferblut des großen Versöhnungstages erst an der Kapporeth ist, was es sein soll, und daß Christus was er ist *ἐν τῷ ἰδίῳ αἵματι* ist, während der alttest. Hohepriester sich des vergossenen fremden Blutes durch Sprengung an die Kapporeth entledigen mußte (vgl. Hebr. 9, 25). Wie sehr die Kapporeth der Mittelpunkt des alttest. Kultus, erhellt, worauf schon hingewiesen wurde, 1 Chron. 28, 11, wo der Tempel בֵּית הַכַּפֹּרֶה, LXX *οἶκος τοῦ ἐξιλασμοῦ* genannt wird, vgl. 1 Kön. 6, 5: דְּבִיר, Targ.: בֵּית הַכַּפֹּרֶת. Philo nennt sie de Vita Mos. l. l. *σύμβολον τῆς ἵλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως.* Mit Recht übersetzt daher Delitzsch: לְכַפֹּרֶת אֲשֶׁר שָׂמוֹ הָאֱלֹהִים לְנֶגְדִּי, vgl. dessen Schrift: Paulus des Apostels Brief an die Römer S. 79.

Ἵστημι, daneben auch, wie schon bei Hrdt. und im späteren Atticismus *ἱστάω,* jedoch nur im Präs., in der bibl. Gräc. hauptsächlich das Part. *ἱστῶν* Sir. 27, 26. 1 Mcc. 2, 27. Hiob 6, 2. Jes. 44, 26; Indikat. 1 Mcc. 8, 1: *ἱστῶσιν,* vgl. Theodot. Dan. 2, 20: *καθιστᾷ,* LXX *μεθιστῶν.* Ps. 16, 5: *ἀποκαθιστῶν.* Im N. T. nur Röm. 3, 31: *νόμον ἱστῶμεν* Rec., dagegen Lchm. Tdf. Treg. W. *ἱστάνομεν,* von der anderen, in der Prof.-Gräc. selteneren, der alttest. Gräc. außer Ez. 17, 14 fremden, im N. T. namentlich bei den Komposs. öfter vertretenen Form *ἱστάνω.* — Die übrigen Tempora wie in der Prof.-Gräc. *στήσω, ἔστασα, ἔστην, ἔστηκα,* dessen Plur. stets die volle Form hat *ἑστήκαμεν* Röm. 5, 2; *ἑστήκατε* Deut. 29, 10. Act. 1, 11. 2 Cor. 1, 24, der Inf. aber stets *ἑστάναι,* das Part. gewöhnlich *ἑστώς, ἑστῶσα, ἑστός* (handschriftlich auch das Neutrum *ἑστώς* s. Winer § 14, 1), aber auch nicht gar zu selten *ἑστηκώς* 1 Sam. 28, 20. Jer. 18, 20; 52, 12. Sach. 3, 4. 7; 14, 12. Dan. 12, 1. Mtth. 27, 47. Marc. 9, 1; 11, 5; 13, 14. Joh. 3, 29; 6, 22. Apok. 18, 10. Plusq. *εἱστήκειν,* in der 3. Plur. statt *εἱστήκεισαν* auch *ἑστήκεισαν* Apok. 7, 11 Tdf.[7] (wogegen das *ἑστήκεσαν* der Rec. durchaus unbezeugt ist). Fut. Med. *στήσομαι,* Aor. Pass. *ἐστάθην,* Fut. *σταθήσομαι.*

1) Im Präs., Imperf., Fut. u. Aor. 1 u. Pass., sowie im Med. in der Bedeutung für sich bzw. von sich stellen, transitiv = stellen; jedoch findet sich im N. T. das Pass. u. Med. nicht in dieser Bedeutung; der Aor. 1 Pass. hat daselbst intrans. Bedeutung, dagegen vgl. z. B. Sir. 45, 23: *ἐστάθη αὐτῷ διαθήκη εἰρήνης.* — Bei den LXX = dem Hiph. von עמד, קום u. נצב, auch zuweilen = שׂום, נתן u. a., so-

wie wo es von der Hergabe eines Kaufpreises steht = שקל. **a)** Allgemein = stellen, hinstellen, τὶ oder τινά, mit Angabe des Ortes, ἐν μέσῳ, Mtth. 18, 2. Act. 4, 7 u. ö., ἐπί τι Mtth. 4, 5. Luc. 4, 9. ἐκ δεξιῶν Mtth. 25, 13. παρ' ἑαυτῷ Luc. 6, 47. Jemand hinstellen, aufstellen zu irgendeinem Zweck, damit er etwas thue oder ihm etwas widerfahre, mit ihm etwas geschehe, z. B. μάρτυρας, Act. 6, 13, vgl. 22, 30: τὸν Παῦλον ἔστησαν εἰς αὐτούς. 4, 7; 5, 27; 6, 6; 1, 23: ἔστησαν δύο ... καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτοῖς καὶ ἔπεσεν ὁ κλῆρος κτλ. **b)** aufrichten, emporrichten, errichten, z. B. τείχη, στήλην u. a.; etwas aufrecht stellen, daß es stehe. Dies dann übertragen wie das deutsche aufrichten, z. B. καρδίαν Pind. Pyth. 3, 170. τινὰ ἐς ὀρθόν, jemandem Kraft geben, Eur. Suppl. 1290. Ähnlich Röm. 14, 4: δυνατεῖ ὁ κύριος στῆσαι αὐτόν, über dessen Sinn s. 2, c. Jud. 24: ὑμᾶς στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει. Hierher gehört auch Röm. 3, 31: νόμον ἱστάνομεν, aufrichten, daß es Bestand habe. 10, 3: τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην. Hebr. 10, 9: ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ. Daher auch **c)** anordnen, bestimmen, z. B. ἑορτήν. So Act. 17, 31: ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν. **d)** Von einer Kaufsumme Mtth. 26, 15: ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια, eigentlich auf die Wage stellen, abwägen, Hrdt. Xen. Plat. u. a., vgl. 2 Sam. 14, 26: ἔστησε τὴν τρίχα τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. 2 Esr. 8, 25 u. ö. Hiob 6, 2; 28, 15. Jes. 40, 12. Sach. 11, 12 u. a., also ἱστάναι τινί τι, jemandem etwas zuwägen, Jer. 32, 9. Daran schließt sich am leichtesten und einfachsten Act. 7, 60: μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην, vgl. Hiob 31, 6. Dan. 5, 27. Dann ist es wenigstens ein von einem gebräuchlichen Ausdruck hergenommenes und naheliegendes Bild, wogegen die Auffassung = „stelle ihnen diese Sünde nicht fest" als dem entgegengesetzten ἀφιέναι τὰς ἁμ. nachgebildet den Ausdruck sprachlich isoliert und überdies den Unterschied des biblischen ἀφιέναι τι von dem ἀφιέναι τινὰ der Prof.-Gräc. nicht beachtet. (Delitzsch übersetzt es unter Änderung des Bildes durch שמר nach Analogie von Hiob 10, 14.)

2) Intrans. Aor. 2, Perf., Plusq., sowie Med. in der Bedeutung sich stellen, hintreten (kommt jedoch im N. T. außer Apok. 18, 15 nicht vor), und Aor. 1 Pass. = stehen, LXX = עמד, נצב Ni., קום. **a)** sinnlich mit adverb. oder präpos. Näherbestimmung, wie ἐκεῖ, ὧδε, ἔξω, μακρόθεν, παρά, πρός u. a., ohne dieselben Mtth. 6, 5; 20, 6 u. a. Aor. 1 Pass. Marc. 13, 9. Luc. 19, 8 u. a.; absolut im Gegensatze zum Gehen, zur Bewegung = still stehen Mtth. 20, 32. Marc. 10, 49. Luc. 8, 44. Act. 8, 38. Aor. 1 Pass. Luc. 18, 40. **b)** übertragen ἐν τῇ ἀληθείᾳ Joh. 8, 44. ἐν τῷ εὐαγγ. 1 Cor. 15, 1. ἐν χάριτι Röm. 5, 2, vgl. 1 Petr. 5, 12: εἰς ἥν (sc. χάριν) ἑστήκατε, Tdf.[8]: στῆτε, s. v. a. sich darin befinden, nur konkreter als dies, etwa = seinen Standort darin haben. — Auf das absolute stehen, fest stehen, wie es z. B. gegenüber φεύγειν Hom. Od. 6, 199 u. a. Nah. 2, 8 gebraucht wird, sowie auf das trans. ἱστάναι, emporrichten, aufrecht stellen führt sich der größte Teil des übertragenen Gebrauchs im N. T. namentlich bei Paulus zurück. So zunächst, wo es mit einem Adj. verbunden ist, ἑδραῖος 1 Cor. 7, 37. τέλειος Col. 4, 12 vgl. Eph. 6, 14, nicht mit den adverb. Bestimmungen ἀδίκως, ὀρθῶς ἵστασθαι bei Polyb. zu vergleichen. Sodann **c)** absolut je nach dem Zusammenhange = feststehen, stehen bleiben, sich behaupten, bestehen, Eph. 6, 13: ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι. 1 Mcc. 4, 18. Apok. 6, 17: ἦλθεν ἡ ἡμέρα τῆς ὀργῆς αὐτῶν καὶ τίς δύναται σταθῆναι; Act. 26, 22: ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης ἕστηκα μαρτυρόμενος. So = feststehen, — nicht = im rechten sittlichen Stande befindlich sein, sondern gegenüber πίπτειν und in dem entsprechenden Sinne wie dieses 1 Cor. 10, 12: ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ, nicht vom Gnadenstande als solchem, son-

dern vom Bleiben in demselben als Gegensatz zum Verderben, vgl. V. 8. 2 Cor. 1, 24: *τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε* (nicht zu vergleichen mit Pol. 21, 9, 3: *ἔστη τῇ διανοίᾳ*, confirmatus est animo). Vgl. Röm. 14, 4: *τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει· σταθήσεται δέ, δύναται γὰρ ὁ κύριος στῆσαι αὐτόν.* Ebenso ist auch Röm. 11, 20: *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας* der Ausdruck nicht auf *ἐν χάριτι στῆναι* zurückzuführen, sondern bezeichnet den Gegensatz zu dem den anderen widerfahrenen Verderben. So allein entspricht dieser paulinische Gebrauch ebenso dem Zusammenhange wie den in der Prof.-Gräc. sich findenden Beispielen Plut. Conv. disp. 5, 7, 5 (682, E): *τὰ σώματα προελθόντα μέχρι τῆς ἄκρας ἀκμῆς οὐχ ἕστηκεν ἀλλὰ ῥέπει καὶ ταλαντεύεται πρὸς τὸ ἐναντίον.* Apophth. Scip. (201, F): *οὐ γὰρ οἷόν τε τὴν Ῥώμην πεσεῖν Σκιπίωνος ἑστῶτος, οὐδὲ ζῆν Σκιπίωνα τῆς Ῥώμης πεσούσης.* Vgl. auch z. B. Dan. 11, 4. 6. So wird auch *σταθῆναι* im N. T. gebraucht Mtth. 12, 25. 26 und Parall. Röm. 14, 4. Apok. 6, 17. Mtth. 18, 16. 2 Cor. 13, 1.

Ἀστατέω, unstät sein, in der Prof.-Gräc. sehr selten; nicht bei den LXX. Im N. T. nur 1 Cor. 4, 11: *πεινῶμεν καὶ διψῶμεν καὶ γυμνιτεύομεν καὶ κολαφιζόμεθα καὶ ἀστατοῦμεθα*, also von einem leidentlichen Verhalten, während es in der Prof.-Gräc. wie *ἄστατος* von der Unbeständigkeit gebraucht wird, vgl. Plut. Crass. 17, 1: *ἔτι δ' ἀστατούσης χειμῶσι τῆς θαλάσσης.* Consol. ad Apoll. 5: *τὸ τῆς τυχῆς ἄστατον καὶ ἀβέβαιον.*

Ἀνίστημι, Imper. Aor. 2 *ἀνάστα* Act. 12, 7. Eph. 5, 14 (Act. 9, 11 Lchm. nach dem Vatic.), wie auch bei den LXX Richt. 7, 9; 8, 21. 1 Sam. 16, 12. 1 Kön. 14, 12; 21, 15. Ps. 3, 8; 44, 27; 74, 22; 82, 8. Hohesl. 2, 10. 13. Jer. 2, 27. Mich. 2, 10 neben dem regelmäßigen und häufigen *ἀνάστηθι.* Bei den LXX das eigentliche Wort für קום resp. הֵקִים neben *ἵστημι, ἐξανίστημι, ἐγείρω, ἐξεγείρω*, nur vereinzelt = יצב, עלה, עמד, קיץ, נשׂא, שׁכם Hiph. u. a. **1)** in den t r a n s. Tempp. **a)** mit Beziehung auf eine zu verändernde Situation: a u f s t e l l e n, a u f r i c h t e n vom Sitze, Lager u. s. w. Auch = v o m S c h l a f e a u f w e c k e n, synon. *ἐγείρειν*, welches in der attischen Gräc. gebräuchlich ist. Xen. Cyrop. 8, 8, 20. Auch T o t e e r w e c k e n, a u f e r w e c k e n, z. B. Xen. Cyneg. 1, 6: *Ἀσκλήπιος — ἔτυχεν ἀναστάναι μὲν τεθνεῶτας, νοσοῦντας δὲ ἰᾶσθαι.* Hom. Il. 24, 551. 756 u. a. So im N. T. Joh. 6, 39. 40. 44. 54. Act. 2, 24. 32; 13, 33. 34; 17, 31; 9, 41. Das im N. T. von der Totenerweckung gleich gebräuchliche *ἐγείρειν* ist in dieser Verbindung der Prof.-Gräc. fremd. — **b)** ohne Beziehung auf eine zu verändernde Situation: a u f s t e l l e n, h i n s t e l l e n; v e r a n l a s s e n, d a ß j e m a n d a u f t r i t t; z. B. *μάρτυρα ἀναστήσασθαι* einen Zeugen auftreten lassen; *τινὰ ἐπὶ τὴν κατηγορίαν τινὸς* als Ankläger auftreten lassen, Plut. Marcell. 27. So entsprechend dem hebr. הֵקִים Act. 3, 22; 7, 37: *προφήτην.* 3, 26: *ὑμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν κτλ.* Das synon. *ἐγείρειν* wird in der Prof.-Gräc. nicht mit persönlichem Objekt gebraucht. Mtth. 22, 34: *σπέρμα ἀνίσταναι* = hervorrufen, vgl. Deut. 25, 5. 2 Esr. 2, 63. Neh. 7, 65.

2) in den i n t r a n s. Tempp. und Med. = a u f s t e h e n, und zwar ebenfalls **a)** rücksichtlich einer Veränderung der Situation Mtth. 9, 9. Luc. 4, 16 u. ö. Vom Schlafe Marc. 1, 35. Von Genesenden Luc. 4, 39; 6, 8. Cf. Plat. Lach. 195, C: *ἐκ τῆς νόσου ἀναστῆναι.* Von Toten = a u f e r s t e h e n, i n d a s L e b e n z u r ü c k k e h r e n Hrdt. 3, 62, 2: *εἰ οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι.* Il. 21, 56. So im N. T. und zwar *ἐκ νεκρῶν* Mtth. 17, 9. Marc. 6, 14; 9, 9. 10; 12, 25. Luc. 16, 31; 24, 46.

Joh. 20, 9. Act. 10, 41; 17, 3. Eph. 5, 14. (Cf. Plat. Phaed. 72: ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεσθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι, καὶ ταῖς μέν γ' ἀγαθαῖς ἄμεινον, ταῖς δὲ κακαῖς κάκιον — wo Plato jedoch nicht entfernt jenes ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι Marc. 9, 9. 10 meint, vgl. Conv. 179, C: εὐαριθμήτοις δή τισιν ἔδοσαν τοῦτο τὸ γέρας οἱ θεοί, ἐξ Ἅιδου ἀνεῖναι πάλιν τὴν ψυχήν). Ohne solchen Zusatz = vom Tode auferstehen Marc. 5, 42; 8, 31; 16, 9. Luc. 8, 55: ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτῆς καὶ ἀνέστη παραχρῆμα, vgl. vom Tode Christi Joh. 19, 30: παρέδωκε τὸ πνεῦμα (1 Petr. 3, 18: ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι, s. u. πνεῦμα). Luc. 9, 8; 19, 22; 24, 7. Act. 9, 40. 1 Thess. 4, 14: Ἰς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη — durch welchen Gegensatz jede Art spiritualistischer Umdeutung des Ausdrucks von der Vorstellung der biblischen Schriftsteller entschieden abgewiesen wird. Mtth. 20, 19. Marc. 9, 31; 10, 34. Luc. 18, 33. Joh. 11, 23. 24. Vgl. von scheinbar Toten Marc. 9, 27. Act. 14, 20. Zu Eph. 5, 14, vgl. 2, 1. Mit οἱ νεκροὶ als Subjekt 1 Cor. 15, 52. 1 Thess. 4, 16. — Auch gehört hierher Marc. 3, 26: εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν = sich erheben, vgl. Hrdt. 5, 29: χώρη ἀνεστηκυῖα ein im Aufstand, Aufruhr begriffenes Land. Il. 23, 635: ὅς μοι ἀνέστη der gegen mich auftrat. Gen. 4, 8. **b)** ohne Rücksicht auf eine Veränderung der Lage des Subj. = auftreten Hebr. 7, 11. 15: ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος. Mtth. 12, 11. Luc. 11, 32. Act. 20, 30; 5, 34. 36. 37. Röm. 15, 12 u. a.

Ἀνάστασις, εως, ἡ, in der bibl. Gräc. nur in intransf. Bedeutung das Aufstehen, z. B. vom Fall Luc. 2, 34: οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν, vgl. Röm. 11, 11. Thren. 3, 32: καθέδραν αὐτῶν καὶ ἀνάστασιν αὐτῶν = קִימָה. Ohne diese Beziehung auf einen Gegensatz Zeph. 3, 9: εἰς ἡμέραν ἀναστάσεώς μου εἰς μαρτύριον = קוּם. In der neutest. Gräc. gewöhnlich wie an den beiden Stellen der Apokr. (2 Mcc. 7, 14; 12, 43) von der Auferstehung vom Tode, der durch die Aufhebung des Todeszustandes bedingten Rückkehr in das Leben, s. ἀνίστημι, welche Rückkehr qualitativ betrachtet der Eingang in ein von dem Tode und dem in ihm konzentrierten Gerichtsverhängnisse befreites Leben ist, vgl. die Verbindung zwischen Auferstehung und ewigem Leben Joh. 6, 40. 54. 39 (11, 25), sowie Luc. 20, 35: οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως κτλ. Der letzte Tag als der Tag des Abschlusses, an welchem das Gerichtsverhängnis endgültig und vollständig sich verwirklicht, ist anderweit auch die Zeit der Auferstehung, s. Joh. 6, 39. 40. 44. 54. (Vgl. meine Schrift: Über den Zustand nach dem Tode. 6. Auflage. S. 28 ff. 58 ff.) Es findet sich **a)** ἀν. νεκρῶν (das Gegenteil von θάνατος 1 Cor. 15, 21) Mtth. 22, 31. Act. 17, 32; 23, 6; 24, 21; 26, 23. Röm. 1, 4. 1 Cor. 15, 12. 13. 42. Hebr. 6, 2. — **b)** ἀν. ἐκ νεκρῶν, welches auf einen einzelnen Fall bezieht, was in ἀν. νεκρῶν allgemein ausgedrückt ist; s. Luc. 20, 25: οἱ δὲ καταξιωθέντες — τυχεῖν — τῆς ἀναστάσεως ἐκ νεκρῶν, vgl. V. 36: τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες. Außer dieser Stelle nur noch Act. 4, 2: καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰυ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν, vgl. 1 Petr. 1, 3: δι' ἀναστάσεως Ἰυ Χυ ἐκ νεκρῶν, sowie Act. 26, 23: πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως ν. Es wird in diesem Ausdruck vorausgesetzt, was Joh. 5, 29 durch ἀν. ζωῆς, κρίσεως (vgl. 2 Mcc. 7, 14. Dan. 12, 2) unterschieden wird, vgl. ἀν. δικαίων τε καὶ ἀδίκων Act. 24, 15; ἀν. δικαίων Luc. 14, 14, was namentlich in ἡ ἀν. ἡ πρώτη Apok. 20, 5. 6 im Gegensatz zu ὁ δεύτερος θάνατος Apok. 20, 6. 14 liegt, daß nämlich die Auferstehung als endgültige Aufhebung des Gerichtsverhängnisses nicht allen zu Teil wird, daß im Gegenteil für

viele die Auferstehung nur den Übergang zu der endgültigen Verhängung des Gerichts bildet; daß diese, nachdem sie die Möglichkeit der Erlösung durch die Erweckung erfahren haben, für ewig in den Tod zurückkehren müssen. S. *θάνατος*, 3. Vgl. 1 Cor. 15, 23. 1 Theſſ. 4, 16. — **c)** ohne Beisatz die Auferstehung vom Tode 2 Mcc. 12, 43. Mtth. 22, 23. 28. 30. Marc. 12, 18. 23. Luc. 20, 27. 33. 36. Joh. 11, 24. Act. 17, 18; 23, 8. 2 Tim. 2, 18. Zu Joh. 11, 25 vgl. Act. 4, 2; 17, 18. — Von der Auferstehung Christi Act. 1, 22; 2, 31; 4, 33. Röm. 6, 5. Phil. 3, 10. 1 Petr. 3, 21; vgl. 1, 3. Act. 26, 23. — Zu bemerken ist noch, daß Hebr. 11, 35 die Auferstehung, welche Heilshoffnung ist, als *κρείσσων ἀνάστασις* einer Auferstehung gegenübersteht, wie sie dem Sohne der Sunamitin 2 Kön. 4, 36 und dem Sohne der Sareptanerin 1 Kön. 17, 17 widerfahren ist: *ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν* = infolge von Auferstehung. — Aesch. Eum. 618: *θανόντος οὔτις ἔστ' ἀνάστασις*. Luc. de salt. 45. In der alttest. Gräc. nur an den angeführten Stellen.

Ἀναστατόω, ein hellenistisches Wort, der Bildung nach = *ἀνάστατον ποιεῖν*, jedoch in seiner Bedeutung davon im N. T. unterschieden, und nur bei Aqu. u. Symm. damit übereinstimmend. **a)** = vertreiben, entsprechend *ἀνάστατος* Symm. Gen. 4, 12: *ἀνάστατος καὶ ἀκατάστατος* = נָע וָנָד V. 16. Jeſ. 16, 3 = נוֹדֵד; 58, 7 = מְרוּדִים. Thren. 1, 8 = נִידָה, welches auf den Gebrauch von *ἀνίστημι* = vertreiben, verjagen, *ἀνάστασις* = Vertreibung zurückgeht, in welchem Sinne diese Ausdrücke in der bibl. Gräc. nicht vorkommen; daher *ἀνάστατον ποιεῖν* z. B. von der Verödung eines Hauses, eines Landstrichs gebraucht wird. So findet sich das Wort Symm. Pſ. 59, 12: *ἀναστάτωσον αὐτοὺς*, LXX: *διασκόρπισον αὐτούς*, hebr. הֲנִיעֵ. Jeſ. 22, 3: *ἀνεστατώθησαν*, LXX: *πεφεύγασιν*, Theodot. *μετεκινήθησαν* = נדד. Jeſ. 37, 13: *ἀνεστάτωσε καὶ ἐταπείνωσε*, hebr. הֵנַע וְעִוָּה, vgl. Delitzsch z. d. St. Dan. 7, 23 LXX = דוּשׁ. Das Medium Aq. Pſ. 11, 1: *ἀναστατοῦ εἰς τὸ ὄρος ὡς πέτεινον* (LXX: *μεταναστεύου*) = נוּד. So auch bei Harpocrat. *ἀνεσκεύαστο, τὸ λεγόμενον ἐν τῷ βίῳ ἀναστατωθῆναι*. Dagegen **b)** im N. T. knüpft es an *ἀνίστημι* in der Bedeutung aufwiegeln, empören Il. 2, 191, intranſ. sich auflehnen Hrdt. 5, 29. Marc. 3, 26 an; es findet sich nur = aufwiegeln, in Aufruhr versetzen Act. 17, 6: *οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισιν*. 21, 38: *ὁ Αἰγύπτιος ὁ ... ἀναστατώσας καὶ ἐξαγαγὼν εἰς τὴν ἔρημον τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων*. Gal. 5, 12 bezeichnet *οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς* diejenigen, *οἵ ἐνέκοψαν ὑμᾶς ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* V. 7, vgl. V. 10: *ὁ ταράσσων ὑμᾶς*.

Ἐξανίστημι, **1)** tranſ. von etwas weg, woher aufstehn machen, in verschiedenen Verbindungen z. B. vom Aufbruch des Heeres, Vertreibung eines Volkes u. ſ. w. Soph. El. 940: *ἢ τοὺς θανόντας ἐξαναστήσω ποτέ;* = die Toten auferstehen lassen. In der bibl. Gräc. z. B. *σπέρμα*, Samen, d. i. Nachkommen von jemanden her erwecken, Gen. 19, 32. 34: *ἐξαναστήσωμεν ἐκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν σπέρμα* = חיה Hi.; Hiob 4, 4: *ἐξανέστησας ἀσθενοῦντας* = הֵקִים. Dasselbe Obj. Marc. 12, 19. Luc. 20, 28, bei Mtth. *ἀνίστ.* **2)** in den intranſ. Temporibus von woher aufstehen, um den Ausgangspunkt zu betonen, z. B. *ἐκ τοῦ θρόνου* Richt. 3, 20, vgl. *ἀπὸ τοῦ θρόνου* Jon. 3, 6: *ἐκ τῆς ἐνέδρας* Joſ. 8, 7: *ἐκ μέσου τῆς συναγωγῆς* Num. 25, 7. Daher auch = weggehen Gen. 18, 16: *ἐξαναστάντες ἐκεῖθεν*. 1 Kön. 1, 49: *ἐξέστησαν καὶ ἐξανέστησαν* nach dem Alex. Auch allgemein = aufstehen, sich erheben Richt. 5, 7: *ἐξανέστη Δεββώρα* (Alex.). Jeſ. 29, 8

= קוּץ Hiph.; 37, 36 = שׁמם Hiph. So im N. T. Act. 15, 5. Vgl. Jer. 51, 29. Hos. 10, 15.

Ἐξανάστασις, *εως*, *ἡ*, **1)** transf. z. B. Vertreibung, Pol. 2, 21, 9 u. a. **2)** intrans. das Aufstehen, Pol. 3, 55, 4. Bei Hippokr. von der Genesung Kranker. Einmal im N. T. von der Auferstehung Phil. 3, 11: *εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*, vgl. *ἐξανίστημι* u. *ἀνάστασις*, b. Der Ausdruck hebt hervor, was der Apostel für sich erstrebt, nämlich nicht unter den Toten zu bleiben. — Sonst nicht in der biblischen Gräc.

Ἀφίστημι, **1)** transf. wegstellen, entfernen. Act. 5, 37: *ἀπέστησε λαόν* = abtrünnig machen, vgl. im religiösen Sinne 2 Kön. 23, 19, 27; so öfter bei Herodot, Xen. u. a. **2)** in den intrans. Temporibus **a)** abstehen, sich entfernen, sich zurückziehen, wovon ablassen. LXX = מרד, מעל, פשׁע u. a., namentlich aber = סור in mannigfachen Beziehungen; *ἀπό τινος* Luc. 4, 13; 13, 27. Act. 5, 38; 12, 10; 15, 38; 19, 9; 22, 29. 2 Cor. 12, 8. 1 Tim. 6, 5 (vgl. Sir. 7, 2). Auch mit bloßem Genet. Luc. 2, 37 (Hrdt. 3, 15). Von abtrünnigen Unterthanen, treulosen Freunden, bundbrüchigen Genossen = abfallen Hrdt. 1, 130; 2, 30; 9, 126 u. ö.). Jer. 52, 3. 2 Chron. 21, 8. 10 u. a. Dies **b)** übertragen auf das sittliche Verhalten 2 Tim. 2, 19: *ἀπὸ ἀδικίας*, und speziell auf das religiöse Gebiet Hebr. 3, 12: *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος*, vgl. Sap. 3, 10: *οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου καὶ τοῦ κυρίου ἀποστάντες*. Ez. 20, 8: *ἀπέστησαν ἀπ' ἐμοῦ καὶ οὐκ ἠθέλησαν εἰσακοῦσαί μου*. 2 Chron. 26, 18; 28, 19. 21; 30, 7. Jer. 17, 5; 32, 40; 33, 8. 2 Kön. 24, 3. 1 Mcc. 1, 17; 2, 19. — 1 Tim. 4, 1: *ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως*. Vgl. Hebr. 3, 12. Dann **c)** alleinstehend = abfallen im religiösen Sinne gegenüber *πιστεύειν* Luc. 8, 13: *οἱ πρὸς καιρὸν πιστεύουσι καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται*, vgl. Jer. 3, 14. Dan. 9, 9: *ὅτι ἀπέστημεν καὶ οὐκ εἰσηκούσαμεν τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν πορεύεσθαι ἐν τοῖς νόμοις αὐτοῦ*. Also = die im Glauben und Gehorsam eingegangene Verbindung mit Gott wieder auflösen. Der Prof.-Gräc. ist das Wort in diesem Sinne wie der Begriff selbst natürlich fremd; zu vergleichen ist Xen. Mem. 1, 1, 1: *ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων*. Man würde etwa sagen *ἄθεον γίγνεσθαι*, vgl. *ἀθεώτερον γίγνεσθαι* Lys. 6, 32. Vgl. auch Socr. Hist. eccl. 3, 12, 222 (in Suiceri thes.), wo Julian *ὁ ἀσεβής, ὁ ἀποστάτης καὶ ἄθεος* genannt wird.

Ἀποστασία, *ἡ*, der Abfall, z. B. abtrünniger Unterthanen Plut. Galb. 1. Im N. T. wie *ἀποστῆναι* im religiösen Sinne, und zwar *ἀπ. ἀπὸ Μωϋσέως* Act. 21, 21. Absolut von dem Übergang zum Unglauben, der Auflösung der im Glauben an Christus bestehenden Verbindung mit Gott, 2 Thess. 2, 3: *ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία*, wie *ἀποστῆναι* Luc. 8, 13. Dan. 9, 9. Vgl. 1 Tim. 4, 1. Dan. 11, 32. Mtth. 24, 10 ff. So auch in der alttest. Gräc. selten Jos. 22, 22 = מֶרֶד. 2 Chron. 29, 19; 33, 19 = מַעַל von der Abgötterei. Jer. 2, 19 = רָעָה. Apokr. 1 Mcc. 2, 15. Ferner vgl. *ἀποστάτης* Jes. 30, 1: *τέκνα ἀποστάται*. 2 Mcc. 5, 8. 3 Mcc. 7, 3 (Jac. 2, 11 Cod. A statt *παραβάτης*). — *ἀποστατεῖν* Ps. 119, 118. — 2 Chron. 33, 19: *πᾶσαι αἱ ἁμαρτίαι αὐτοῦ καὶ ἀποστάσεις αὐτοῦ κτλ.* = מַעַל, von Manasses Abfall zum Götzendienst. 1 Esr. 2, 27. 2 Esr. 4, 19.

Ἐνίστημι, **1)** transf. wohinein stellen, dabei stellen u. s. w. Aor. Pass. nur handschriftlich 2 Kön. 13, 6 statt *ἐστάθη*. Gewöhnlich **2)** intrans. Med. mit Perf. u.

Aor. 2 Akt. **a)** im lokalen Sinne = wohin treten, antreten z. B. *εἰς τὴν ἀρχὴν ἐνίστασθαι* Hrdt. 3, 67; sich einstellen, auftreten. Hrdt. 6, 59: *ἄλλος ἐνίσταται βασιλεύς*; worin, worauf stehen, sich daselbst befinden, z. B. Hrdt. 2, 179: *πύλαι ἐνεστᾶσι ἑκατόν*. **b)** im temporalen Sinn = sich einstellen, eintreten, Perf. = da sein, gegenwärtig sein. So sehr häufig in der Prof.-Gräc., z. B. Xen. Hell. 2, 1, 6: *περὶ τῶν ἐνεστηκότων πραγμάτων*, in betreff der gegenwärtigen Sachlage. Namentlich bei Polyb. *τὰ ἐνεστηκότα, πόλεμος ἐνεστώς* der gegenwärtige Krieg, vgl. 1 Mcc. 12, 44. 1 Esr. 9, 6. Bei den Grammatikern *ὁ ἐνεστὼς χρόνος* das Präsens. Die für den Gebrauch des Wortes im zeitlichen Sinne angenommene Bedeutung „bevorstehen" ist teils auf die Bedeutung des Präs. Med. „sich einstellen, eintreten, beginnen" zurückzuführen und danach zu berichtigen, z. B. *ἐνισταμένου θέρους*, mit Eintritt des Sommers (1 Esr. 5, 47: *ἐνστάντος δὲ τοῦ ἑβδόμου μηνός*. 1 Mcc. 8, 24: *ἐὰν δὲ ἐνστῇ πόλεμος*. 2 Mcc. 4, 43. 3 Mcc. 3, 24), teils auf den mißverstandenen Gebrauch des Wortes im Sinne feindlichen Auftretens = sich drohend hinstellen, auftreten, drohen, resp. entgegenstehen, z. B. bei Polyb. u. Plut. von der Interzession der Volkstribunen. Plat. Phaed. 77, B: *ἔτι ἐνέστηκε τὸ τῶν πολλῶν ὅπως μὴ ἅμα ἀποθνήσκοντος τοῦ ἀνθρώπου διασκεδάννυται ἡ ψυχὴ καὶ αὐτῇ τοῦ εἶναι τοῦτο τέλος ᾖ*. In Wirklichkeit kommt diese Bedeutung dem Worte nicht zu. Die von Meyer zu Gal. 1, 4 angenommene Bedeutung „im Eintreten begriffen sein", beruht auf einem Mangel an Unterscheidung des Präs. Med. von der Bedeutung des Perf. u. Aor. 2 Akt. Daher 2 Tim. 3, 1: *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί* = werden eintreten. Das Part. Perf. *ἐνεστώς* = gegenwärtig, Röm. 8, 38 u. 1 Cor. 3, 22: *ἐνεστῶτα* gegenüber *μέλλοντα*. 1 Cor. 7, 26: *δι' ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*, vgl. 1 Mcc. 12, 44: *πολέμου μὴ ἐνεστηκότος ἡμῖν*. Zusatz Esth. 3, 13: *τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ δωδεκάτου μηνὸς Ἀδὰρ τοῦ ἐνεστῶτος ἔτους*. 2 Mcc. 6, 9; 12, 3. 3 Mcc. 1, 17. Gal. 1, 4: *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ* ist also *ὁ ἐνεστὼς αἰὼν* s. v. a. *αἰὼν οὗτος*, nur daß die Veränderung dieses Ausdrucks die Sache eindringlicher machen und näher legen, das persönliche Interesse hervorheben soll. 2 Thess. 2, 2: *ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* erklärt sich leicht durch Mtth. 24, 23—36. Hebr. 9, 9: *ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς* ist Bezeichnung der Gegenwart, welche V. 10 als *καιρὸς διορθώσεως* charakterisiert wird.

Ἐξίστημι, Act. 8, 9 *ἐξιστάνω*, **1)** trans. aus einem Zustand in einen andern versetzen, z. B. Aristot. Eth. 3, 12: *ἡ μὲν λύπη ἐξίστησι καὶ φθείρει τὴν τοῦ ἔχοντος φύσιν*. Namentlich *ἐξιστάναι τινά* jemanden von Sinnen bringen, verwirren, häufig und vollständiger mit hinzugefügtem *τοῦ φρονεῖν, ἑαυτοῦ* u. a. Luc. 24, 22. Act. 8, 9. 11 (vgl. Buttmann § 107, 21 über *ἕστακα* ich habe gestellt). LXX Jos. 10, 10. Richt. 4, 15. 2 Sam. 22, 15. 2 Chron. 15, 6 = הֻמַּם Hi. Richt. 8, 12. 2 Sam. 17, 2 = החריד Hiph. Hiob 5, 13; 12, 17. Stob. Floril. 18, 20: *νῦν δ' οἶνος ἐξέστησέ μ'*. Polyb. 11, 27, 7: *ἐξέστησε ταῖς διανοίαις πάντας*, synon. im Folgenden *κατεπλάγησαν*. — **2)** intrans., Perf. u. Aor. 2 Akt. u. Med. namentlich letzteres = sich wegstellen, weggehen, weichen. Insbesondere *ἐξίστασθαι φρενῶν* von Sinnen sein, verwirrt sein, auch ohne Beisatz, z. B. Aristot. H. A. 6, 22: *ἐξίσταται καὶ μαίνεται*. Polyb. 32, 25, 8: *θυμοῦ λυττῶντος ἔργα καὶ ψυχῆς ἐξεστηκυίας τῶν λογισμῶν*. Isocr. ad Phil. (bei Raphel zu Marc. 3, 21): *μὴ διὰ τὸ γῆρας ἐξέστηκα τοῦ φρονεῖν*. In der starken Bedeutung von Sinnen sein ist es selten in der bibl. Gräc. Im N. T. nur Marc. 3, 21, wozu vgl. Joh. 10, 20. Dagegen ist der bibl. Gräc. der Gebrauch des Wortes in abgeschwächter Bedeutung

eigen, etwa = verwirrt, betroffen sein, synon. *θαυμάζειν* Act. 2, 7 u. a., jene Gemütsaffektion bezeichnend, welche durch wunderbare, unbegriffene Vorgänge bewirkt wird, vgl. Marc. 6, 51. 52: *ἐξίσταντο· οὐ γὰρ συνῆκαν κτλ.* Act. 2, 12: *ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηποροῦντο κτλ.* So noch Luc. 2, 47; 8, 56. Mtth. 12, 23. Marc. 2, 12; 5, 42. Act. 8, 13; 9, 21; 10, 45; 12, 16. So von den Affekten der Furcht, Verwunderung u. s. w. öfter bei den LXX = חרד Kal. Ex. 19, 18. Gen. 27, 33; 43, 34. Hos. 3, 5. Ruth 3, 8. Jes. 32, 11 u. a.; Ex. 18, 9 = חדה, ferner = פחד Hos. 3, 5. שָׁמֵם Jes. 42, 14; 52, 14. Jer. 2, 12; 4, 9; 18, 16. נדד, רדה, רחב u. a. Von ekstatischen Zuständen findet sich das Wort weder in der profanen, noch in der bibl. Gräc. Die Stelle 2 Cor. 5, 13: *εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν* (vgl. V. 12 mit 2, 14 ff.) ist wohl ebenso wenig dafür anzuziehen, wie Marc. 3, 21; vielmehr ist 2 Cor. 11, 17. 18 zu vergleichen.

Ἔκστασις, εως, ἡ, **1)** transf. Entfernung; **2)** intransf. **a)** Entfernung; dann **b)** der Zustand, in welchem ein Mensch nicht bei Sinnen ist, syn. *μανία,* = Irrsinn und zwar im Unterschiede von *μανία* zeitweiliger, momentaner Irrsinn Aret. de caus. diut. pass. 1, 6, 31: *ἔκστασις γάρ ἐστι μανία χρόνιος ἄνευθεν πυρετοῦ.* Aristot. Kateg. 8: *ἡ μανικὴ ἔκστασις.* In der bibl. Gräc. nicht in dieser starken Bedeutung, sondern wie auch das Verbum, abgeschwächt = Verwirrung, Ratlosigkeit, vgl. Sach. 12, 4 parall. *παραφρόνησις.* Vgl. auch Aristot. Physiogn. 1, 4: *κοινὰ μὲν οὖν ἔστιν ὕβρις τε καὶ ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἔκστασις.* Ps. 30, 23. Häufig = פַּחַד Furcht, Schrecken, Betroffenheit 1 Sam. 11, 7. 2 Chron. 14, 14; 17, 10. Ps. 31, 22; 116, 11: *ἐγὼ εἶπα ἐν τῇ ἐκστάσει μου· πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης* = חפז. 1 Sam. 14, 15. 2 Kön. 4, 13. Ez. 16, 16 = חֲרָדָה. Sach. 14, 13. 2 Chron. 15, 5 = מְהוּמָה, Deut. 28, 28. Sach. 12, 4 = תִּמָּהוֹן. Ebenso im N. T. Marc. 5, 42; 16, 8. Luc. 5, 26. Act. 3, 10 — der Zustand, welcher durch die Wahrnehmung ungewöhnlicher Dinge hervorgerufen wird, die sich den Begriffen des täglichen Lebens entziehen, so daß der Mensch nicht mehr weiß, was er sagen soll. Luc. 5, 26: *ἔκστασις ἔλαβε πάντας … καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον.* Cf. Stob. Floril. 104, 7 (Menand.): *πάντα δὲ τὰ μηδὲ προσδοκώμεν' ἔκστασιν φέρει.* Endlich **c)** der Zustand, den man im Deutschen als Verzückung bezeichnet. So jedoch in der Prof.-Gräc. erst zur Zeit der Neuplatoniker. Der Ausdruck in dieser Bedeutung findet sich zuerst bei Philo, welcher ihn im Anschluß an Gen. 2, 21; 15, 12 erläutert, wo LXX תַּרְדֵּמָה durch *ἔκστασις* wiedergeben (Jes. 29, 10 = *πνεῦμα κατανύξεως*). Abgesehen von der Anwendbarkeit auf diese Stellen erklärt Philo die Ekstase als *ἡ ἠρεμία καὶ ἡσυχία τοῦ νοῦ,* als *ἐνθουσιοῦντος καὶ θεοφορήτου τὸ πάθος* (quis rer. div. haer. 510 sqq. ed. Mang.). Ibid. 511: *τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν. ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε.* Für Philo sind somit diejenigen Zustände, in welchen dem Menschen übersinnliche, göttliche Offenbarungen zuteil werden, und zu diesem Behufe einerseits die Schranken des natürlichen Wahrnehmungsvermögens fallen, anderseits wieder das letztere eingeschränkt wird, ekstatische Zustände; also wie z. B. bei Bileam 4 Mos. 24, 3, 4; 22, 31; bei dem Diener Elisas 2 Kön. 6, 17; bei Jer. 1, 11. 13. Der biblische Ausdruck dafür ist: geöffnete Augen haben; Gesichte sehen. Vgl. Luc. 24, 16. Vergleichen wir damit die neutest. Stellen Act. 10, 10; 11, 5; 22, 17, so ist zu sagen: die Ek-

stase ist derjenige Zustand, in welchem dem an und für sich für die Wahrnehmung übersinnlicher Dinge ungeschickten Menschen übersinnliche Offenbarungen zuteil werden, sei es, daß es göttlich gezeigte Symbole sind, wie das Tuch mit unreinen Tieren bei Petrus Act. 10, 10; 11, 5, der Mandelzweig und der siedende Topf bei Jeremias 1, 11. 13, sei es, daß es Realitäten sind wie bei Bileam, bei dem Diener Elisas, ein Zustand, in welchem der Mensch entweder den Schranken seiner an die Sinnlichkeit gebundenen Wahrnehmungskraft entrückt ist, vgl. Apok. 1, 10: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι·* 2 Cor. 12, 1 ff., oder in welchem diese Schranken momentan fallen, wie z. B. bei Zacharias Luc. 1, 11 ff. Wir dürfen diese Bezeichnung auf all die Zustände verschiedener Stärke anwenden, in welchen einem Menschen göttliche Mitteilungen zuteil werden. — Vgl. Delitzsch, Bibl. Psychol. 5, 5.

Καθίστημι, Act. 17, 15: *καθιστάνω*, Rec. *-άω*, **1)** transf. **a)** hinstellen, hinbringen Act. 17, 15. **b)** wohin setzen, in ein Amt, in einen Zustand u. s. w. z. B. *εἰς ἀρχήν, εἰς ἀπορίαν* u. a. So Mtth. 24, 45. 47. Luc. 12, 42. 44. Act. 6, 3. Mtth. 25, 21. 23 (Hebr. 2, 7 Rec.). **c)** mit doppeltem Accus. = jemanden zu etwas machen, in eine Stellung, Lage einsetzen. Dies zunächst in Bezug auf ein Amt oder Geschäft, welches übertragen wird = jemanden zu etwas einsetzen, z. B. *βασιλέα, ἄρχοντα, ἐπίτροπον*. So Luc. 12, 14. Act. 7, 10; 27, 35. Tit. 1, 5. Hebr. 7, 28; 5, 1; 8, 3. Dann von den verschiedensten Zuständen oder Situationen, z. B. Plat. Phileb. 16, B: *οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο, ἧς ἐγὼ ἐραστής εἰμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν*. Eurip. Androm. 636: *κλαίοντά σε καταστήσει*. Hiernach ist Röm. 5, 19 zu verstehen: *ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί*. Die Wahl des in etwa auffallenden Ausdrucks statt des einfacheren *γίγνεσθαι* ist nicht aus der Annahme zu erklären, als bezeichne das Wort in diesen Verbindungen s. v. a. darstellen, erscheinen lassen, — eine falsche Annahme, da es sich bei *καθιστάναι* nicht wie bei *συνιστάναι* um eine Vorstellung, sondern um eine Einsetzung, Niedersetzung in eine bestimmte Lage handelt, die Rücksicht auf andere aber erst durch den Kontext, bzw. durch die Eigentümlichkeit der Situation angegeben werden muß, z. B. Thuc. 2, 42: *τὴν εὐλογίαν φανερὰν σημείοις καθιστάναι*. Soph. Ant. 653: *ψευδῆ γ' ἐμαυτὸν οὐ καταστήσω πόλει*. Auch bleiben bei dieser Annahme Ausdrücke wie Isocr. 211, C: *ἐπίπονον τὸν βίον καθιστάναι* = sein Leben mühselig, schwer machen, sowie der Gebrauch des Passivs synon. *γίγνεσθαι* unerklärt, z. B. Eurip. Androm. 385 sqq.: *καὶ λαχοῦσά τ' ἀθλία καὶ μὴ λαχοῦσα δυστυχὴς καθίσταμαι* (nicht zu verwechseln mit dem Präs. Med.). Auch vergleiche den entsprechenden Gebrauch der intrans. Tempora, z. B. Soph. Oed. Col. 356: *φύλαξ δέ μου πιστὴ κατέστης*. Vielmehr erklärt sich die Wahl des Ausdrucks Röm. 5, 19 teils daraus, daß es sich in dem zur Verhandlung stehenden Gegensatze zwischen *ἁμαρτωλοί* u. *δίκαιοι* um die Lage derer handelt, die Sünder u. s. w. sind (vgl. V. 18, dem der V. 19 zur Begründung dient), teils aus der Rücksicht auf die anderswoher kommende Einwirkung, insbesondere auf den Begriff der *δικαίωσις*, sofern dieselbe eine *μετάθεσις* ist. — 2 Petr. 1, 8: *οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους (ὑμᾶς) καθίστησιν*. — **2)** in den intrans. Temporibus als etwas dastehen, vgl. oben Soph. Oed. Col. 356. Das Präs. Med. = sich als etwas hinstellen, auftreten. So Jac. 3, 6; 4, 4: *ὃς ἂν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται*. Dies als Präs. Pass. = *γίγνεσθαι* zu fassen, erschwert die Klarheit des Ausdrucks und wird erschwert durch das Verhältnis dieses Satzes *(οὖν)* zu dem voraufgehenden. LXX = שׂוּם Kal

u. Hiph., סקד Kal u. Hiph., יצב Kal u. Hithp., daneben auch = עמד, קום beide in Kal u. Hiph., נתן u. a.

Ἀκατάστατος, ον, unbeständig, im sittlichen Sinn öfter bei Plut., einmal bei Polyb. Im N. T. Jac. 1, 8: *ἀκατάστατος ἐν πάσαις ὁδοῖς αὐτοῦ.* Tdf. Treg. Westc. auch Jac. 3, 8: *ἀκατάστατον* statt *ἀκατάσχετον.* Es würde hier s. v. a. „was nicht an sich halten kann" sein, cf. Plut. Amator. 21 (767, C): *ἐπιθυμίᾳ ἀκαταστάτῳ.* Passivisch Jes. 54, 11: *ταπεινὴ καὶ ἀκατάστατος,* hin- und hergeworfen, hebr. סער, vgl. Jes. 42, 3. Symm. Gen. 4, 12: *ἀνάστατος καὶ ἀκατάστατος* = נָע וָנָד. Thren. 4, 14: *ἀκατάστατοι ἐγένοντο,* LXX: *ἐσαλεύθησαν,* נוּעַ. Das Verbum *ἀκαταστατεῖν* Tob. 1, 15.

Ἀκαταστασία, ας, ἡ, Unordnung, Aufruhr, öfter bei Polyb. verbunden mit *ταραχή* Pol. 1, 70, 1; 14, 9, 6 u. ö. So Luc. 21, 9. 2 Cor. 6, 5. Von Unordnung innerhalb der christlichen Gemeinde 2 Cor. 12, 20. 1 Cor. 14, 33. Für den Plur. 2 Cor. 6, 5 u. 12, 20 vgl. Pol. 32, 21, 5. — Jac. 3, 16: *ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα* = Zerrüttung. Bei den LXX nur Prov. 26, 28: *στόμα ἄστεγον ποιεῖ ἀκαταστασίας* = מִדְחֶה Apokr. Tob. 4, 13: *ἐν τῇ ὑπερηφανίᾳ ἀπώλεια καὶ ἀκαταστασία πολλή.* Sir. 26, 27: *εἰς πολέμου ἀκαταστασίας* = Zerrüttung. Clem. Rom. ad Cor. 2, 11, 4: *ὁ λαός μου ἀκαταστασίας καὶ θλίψεις ἔσχεν, ἔπειτα ἀπολήψεται τὰ ἀγαθά.*

Ἀποκαθίστημι, Act. 1, 6 *-άνω,* Marc. 9, 12 u. Ps. 16, 5 *-στάω;* vgl. Winer § 14, 1; bemerkenswert ist das zwiefache Augment *ἀπεκατέστης* Marc. 8, 25; *ἀπεκατεστάθην* Mtth. 12, 13. Marc. 3, 5. Luc. 6, 10, vgl. *ἀπεκατέστησεν* Jer. 23, 8; s. Krüger § 28, 14, 11. = wieder wohin setzen, zurückbringen, 1 Esr. 5, 2: *εἰς Ἱερ.* Gen. 40, 13. 21. Jer. 15, 19; 16, 14 u. a. = שׁוּב Hiph. transf. wiederherstellen, wieder wohin setzen u. s. w.; in den intransf. Temporibus = wiederkehren. **1)** transf. **a)** *ἀ. τι* etwas wiederherstellen, z. B. *τοὺς νόμους* Dem. 18, 90 u. a. Am. 5, 15: *ἀποκαταστήσατε ἐν πυλαῖς κρίμα* = יצג Hiph. Vgl. Dan. 4, 33. 34 LXX unter b. Gen. 23, 16: *τὸ ἀργύριον* = שָׁקַל. 2 Sam. 9, 7. Gen. 29, 3: *ἀπεκαθίστων τὸν λίθον.* 1 Mcc. 15, 3, sowie das Passiv = wiedergestellt werden, Jes. 23, 17, von Kranken, kranken Gliedern, Mtth. 12, 13. Marc. 3, 5; 8, 25. Luc. 6. 10. Hiob 5, 18: *αὐτὸς ἀλγεῖν ποιεῖ καὶ πάλιν ἀποκαθίστησιν* = חבשׁ. (Vgl. dazu intransf. Ex. 4, 7.) So heißt es im N. T. Mtth. 17, 11, vgl. Marc. 9, 12, von Elias: *Ἠλίας μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα.* Es kommt hauptsächlich auf ein richtiges Verständnis des in seiner Allgemeinheit undeutlichen Objektes *πάντα* an. Der Ausdruck weist zunächst auf Mal. 3, 22 (4, 4) zurück: *ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν κτλ.* In welcher Weise diese Stelle verstanden sein will, erhellt Luc. 1, 17, vgl. V. 16. Hieraus allein aber wird jener Ausdruck noch nicht verständlich. Auch wird das *ἀποκαταστήσει πάντα* im bibl. Zusammenhang ebenso wenig nach Sir. 48, 10: *ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ,* als nach dem talmudischen Vorstellungen zu erklären sein; Lightfoot, Hor. hebr. Mtth. 17, 11: „Purificabit nothos eosque restituet congregationi, Tr. Kiddusch 71, 1. Israeli reddet urnam Mannae, phialam sacri olei, phialam aquae, et sunt qui dicunt virgam Aaronis; Tanchum Exod. I." Vielmehr was Elias selbst 1 Kön. 19, 10. 14 sagt, führt auf das richtige, dem Charakter der heiligen Geschichte entsprechende Verständnis, daß es sich nämlich um die Herstellung des vom Volk verlassenen Bundes handelt. Hieraus erklärt sich auch die

Erweiterung der betreffenden Weissagung Luc. 1, 16. 17, sowie die Verbindung mit Moses, in welcher Elias auf dem Berge der Verklärung erscheint, vgl. Mal. 3, 24 (4, 6). Hierdurch erhält auch der Zusammenhang bei Mtth. u. Marc. seinen Nachdruck. — **b)** *ἀποκ. τί τινι*, jemandem etwas wiederbringen, zurückgeben. Polyb. 4, 4, 3: *τὰ ἀπολωλότα*. Hiob 8, 6. Hebr. 13, 19: *ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν*. Cf. Polyb. 3, 98: *ἐὰν ἐξαγαγὼν τοὺς ὁμήρους ἀποκαταστήσῃ τοῖς γονεῦσι καὶ ταῖς πόλεσιν*. Zu Act. 1, 6: *εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;* vgl. Ps. 16, 5: *σὺ εἶ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί*. 2 Mcc. 11, 25: *κρίνομεν τό τε ἱερὸν ἀποκατασταθῆναι αὐτοῖς*. Dan. 4, 33. 34 LXX: *ἀπεκατεστάθη μοι ἡ βασιλεία μου, ἡ μεγαλωσύνη μου*. Polyb. 9, 36, 4: *καὶ τοὺς νόμους καὶ τὸ πάτριον ὑμῖν ἀποκατέστησε πολίτευμα*. Zur Sache vgl. man außer den prophetischen Stellen Mich. 4, 7. 8; 5, 3. Am. 9, 11 u. a. insbesondere Marc. 11, 10: *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ*. Mtth. 21, 43: *ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ κτλ.* — **c)** *ἀ. τινά*, mit persönlichem Objekt. So bei den LXX Num. 35, 25. Hiob 33, 25. Ps. 35, 17: *τὴν ψυχήν μου*. Hos. 2, 3; 11, 11. Jer. 15, 19; 16, 15; 24, 6; 50, 19 von der Zurückführung Israels. Pass.: Gen. 41, 13. Ez. 16, 55. 1 Esr. 1, 31; 6, 26. = שׁוּב Kal.

2) intrans. wieder dastehen, zurückkehren; so selten; Ex. 4, 7; 14, 26. 27. Lev. 13, 16 = שׁוּב Kal. Jer. 29, 6 = אסף Ni.

Ἀποκατάστασις, *ἡ*, Wiederherstellung einer Sache in ihren früheren Zustand, rerum ex turbis in priorem ordinem restitutio (Beng.). Polyb. 4, 23, 1: *ἕως ἂν ἐκ τοῦ γεγονότος κινήματος εἰς τὴν ἀποκατάστασιν ἔλθῃ τὰ κατὰ τὴν πόλιν*. 25, 2, 11: *περὶ τῆς τῶν Μεσσηνίων ἀποκαταστάσεως*. Plut. Demetr. 13, 2. Nicht bei den LXX. — Act. 3, 21: *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνον ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν*. Das Relativ *ὧν* kann sich nicht auf *πάντων* beziehen, weil in diesem Falle der assimilierte Relativsatz eine Beschränkung statt eines Attributes beibringen würde (vgl. Krüger § 51, 10). Daher ist es Attribut zu *χρόνων ἀποκ.*; für dieselben als Objekt zu *ἐλάλησεν* vgl. Col. 4, 3. 1 Cor. 14, 2. 3. Hebr. 2, 3. (Die maskulinische Fassung von *πάντων* entspricht nicht den unter *ἀποκαθίστημι* angeführten Verbindungen.) Dann ergiebt sich im Blick auf den Inhalt und das Ziel der Weissagung für *ἀποκ. πάντων* derselbe Inhalt, wie für *παλιγγενεσία* (S. 248 f.) Mtth. 19, 28. Vgl. Jos. Ant. 11, 3, 8: *πάντα ὅσα Κῦρος πρὸ αὐτοῦ ἐβουλήθη περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀποκαταστάσεως, ταῦτα καὶ Δαρεῖος διετάξατο*. § 9: *τὴν ἀνάκτησιν καὶ παλιγγενεσίαν τῆς πατρίδος ἑορτάζοντες*. Apok. 21, 5. Röm. 8, 19 ff. Es handelt sich in der Heilsverheißung, so lange es eine solche gegeben (vgl. *ἀπ' αἰῶνος*), um Aufhebung des durch die Sünde geschaffenen, um Herstellung des gottgewollten paradiesischen Zustandes. Vgl. Jes. 11, 35 u. a.

Συνίστημι, Nebenform *συνιστάνω* 2 Cor. 3, 1; 5, 12; 10, 12. 18. Gal. 2, 18. *συνιστάω* Treg. 2 Cor. 3, 1, handschriftlich auch 4, 2; 10, 18. **1)** trans. zusammenbringen, hervorbringen, einrichten; **a)** mit sachlichem Objekt, das *σύν* auf das Objekt bezogen = etwas herstellen bzw. darstellen, hervorbringen resp. hervorstellen, letzteres mit einer gewissen Emphase, entsprechend dem eigentlichen durch das Wort bezeichneten komplizierten Handeln. In der Prof.-Gräc., LXX u. Apokr. häufig auch im Med., im N. T. nur Präs. und Aor. 1 Act. Näher bestimmt sich die Bedeutung nach dem Obj., dessen Hervorstellung oder Beschaffung u. s. w. ein verschieden

geartetes Handeln bedingt, verschiedene Verhältnisse und Bedingungen in Anspruch nimmt, z. B. *πρᾶγμα* = zustande bringen, *πόλεμον* = anstiften, 1 Mcc. 1, 2. 20; 2, 32. *συμπόσιον* = bereiten, *πόλιν* = gründen, *πολιτείαν* = begründen, *δύναμιν* = ein Heer rüsten, *βουλήν* u. a. Phil. u. Jos. von der Weltschöpfung, Phil. de opif. mund. 4: *θεὸς τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθείς, ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀποτελῇ τὸν αἰσθητόν.* Jos. Ant. 12, 2, 2: *τὸν ἅπαντα συστησάμενον θεὸν καὶ οὗτοι καὶ ἡμεῖς σεβόμεθα* = schaffen, als ein geordnetes, Bestand habendes Ganzes. In der Mathematik = konstruieren. Auch = beweisen, darlegen, feststellen, Med. = feststehen, cf. Polyb. 3, 108, 4: *διόπερ ἐπειρᾶτο συνιστάνειν ὅτι κτλ.* 5, 67, 9: *οἱ δὲ — τἀναντία τούτων ἐπειρῶντο συνιστάνειν.* Arist. de plant. 1, 1: *συνίσταται πότερον ἔχουσιν ἢ οὐχὶ τὰ φυτὰ ψυχήν.* 1, 2: *κἀντεῦθεν συνίσταται ἵνα τὸ φυτὸν ἔχῃ τι κρεῖττον παρὰ τὸ ζῷον.* Auch von thatsächlichen Darlegungen, Polyb. 4, 5, 6: *ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις συνίστανε τὴν ἐξακολουθήσουσαν εὔνοιαν σφίσι.* Vgl. unter b. So Röm. 3, 5: *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν.* 5, 8: *συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην ὁ θεὸς εἰς ἡμᾶς ὅτι κτλ.* Dies die beiden einzigen Stellen des N. T., an denen es mit sachlichem Objekt verbunden ist. Indes genügt dem Kontexte offenbar die einfache Bedeutung darthun, darlegen noch nicht; derselbe fordert für das Wort eine Bedeutung, wie es sie auch sonst in den paulinischen Schriften hat, in denen es allein vorkommt, und zwar gewöhnlich **b)** mit persönlichem Obj., entweder mit doppeltem Accus. Gal. 2, 18: *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω.* 2 Cor. 7, 11: *συνεστήσατε ἑαυτοὺς ἁγνοὺς εἶναι.* Cf. Phil. quis rer. div. haer. 517: *συνίστησιν αὐτὸν προφήτην.* Jos. Ant. 7, 2, 1: *συνίστων ἑαυτοὺς ὡς εὔνους,* wo das zweite Obj. den Nachdruck hat, oder **c)** mit einfachem Accus. der Person = jemanden recht vorstellen, empfehlen, preisen; so oft bei Xen., Plat., Dem., Isokr. Plut., Hesych.: *συνιστάνειν· ἐπαινεῖν.* Röm. 16, 1: *συνίστημι ὑμῖν Φοίβην.* 2 Cor. 3, 1: *ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν; ἢ μὴ χρῄζομεν ὥς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν;* 4, 2: *τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* 5, 12; 6, 4: *συνιστάντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι.* 10, 12. 18: *οὐ γὰρ ὁ ἑαυτὸν συνιστάνων, ἐκεῖνός ἐστι δόκιμος, ἀλλὰ ὃν ὁ κύριος συνίστησιν.* Ebenso das Pass. 2 Cor. 12, 11.

2) intrans. Aor. 2 u. Perf., im N. T. nur das Perf., vom Zusammensein des Subjektes mit anderen = zusammenstehen, *τινὶ* sowohl mit als gegen jemanden, im freundlichen wie im feindlichen Sinne, nie jedoch um das bloße Zusammenstehen zu bezeichnen, daher Luc. 11, 32: *καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ* die Wahl des Wortes zurückweist auf V. 31. 1 Sam. 17, 26. — Dann = zusammenstehen, bestehen, entsprechend dem trans. herstellen, hinstellen, einrichten. So *ἔκ τινος* aus etwas bestehen, Xen. Mem. 3, 6, 14: *ἡ πόλις ἐξ οἰκιῶν συνέστηκε.* Bestand haben, z. B. Aristot. Eth. Eud. 7, 9: *τὸ κοινὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου συνέστηκεν* (cf. *συνεστηκός* syn. *πεπηγός* Id. Meteor. 4, 5). So 2 Petr. 3, 5: *γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ* (Gen. 1, 2. 1 Petr. 3, 20). Col. 1, 17: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,* vgl. Hebr. 1, 3: *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* — Bei den LXX selten und nur vereinzelt = קהל, עמד u. a.

Ἐπισύστασις, *ἡ*, in der Prof.-Gräc. bis auf Sext. Emp. (2. Jahrh. n. Chr.) nicht nachzuweisen, wodurch auch wahrscheinlich die Lesart *ἐπίστασις* (vgl. 2 Mcc. 6, 3) an den beiden Stellen des N. T. veranlaßt ist. LXX Num. 16, 40 = עֵדָה; 26, 9 = נצה Hiph. Apokr. 1 Esr. 5, 70: *ἐπιβουλὰς καὶ δημαγωγίας καὶ ἐπισυστάσεις*

ποιούμενοι nach dem Alex., Vatic. dagegen *βουλὰς δημαγωγοῦντες καὶ συστάσεις ποιούμενοι*. Auch bei Jos., s. unten. — Num. 26, 9: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπισυνιστάντες ἐπὶ Μωυσῆν καὶ Ἀαρὼν ἐν τῇ συναγωγῇ Κορὲ ἐν τῇ ἐπισυστάσει κυρίου*. Num. 16, 40: *ὥσπερ Κορὲ καὶ ἡ ἐπισύστασις αὐτοῦ* = Aufruhr, Empörung; von *ἐπισυνίστημι* trans. Num. 16, 19 = קהל Hi. und ebenso intrans. im feindlichen Sinne: wogegen zusammenstehen, sich empören, Num. 14, 35; 27, 3 = יעד Ni. Jer. 20, 10 = נגר Hiph. Num. 26, 9 = נצה Hiph. Ez. 2, 6. Sir. 45, 18; dagegen im freundlichen Sinne: neben, mit jemanden zusammenstehen, sich vereinigen, bei Sext. Emp. Das Subst. findet sich nur im feindlichen Sinne, auch Jos. c. Apion. 1, 20: *ὧν ἐκ τῆς αὐτῆς ἐπισυστάσεως*. Sext. Emp. adv. Eth. 127: *πλειόνων κακῶν ἐπισύστασιν*. Denselben Sinn hat es Act. 24, 12: *ἐπισύστασιν ὄχλου*, und wird es also auch 2 Cor. 11, 28 haben: *χωρὶς τῶν παρεκτὸς ἡ ἐπισύστασίς μου* (Obj.-Gen. wie Num. 26, 9) *ἡ καθ' ἡμέραν κτλ.*, — abschließend im Verhältnis zu dem, was sich *πολλάκις* V. 26 ff. dem Apostel entgegengestellt hat.

Ὑφίστημι, **1)** trans. unterstellen, untersetzen, Med. für sich unterstellen; Sach. 9, 8: *ὑποστήσομαι τῷ οἴκῳ μου ἀνάστημα*, erklärende Übersetzung von חָנִיתִי לְבֵיתִי מַצָּבָה, so daß es also dem hebr. חנה entspricht (gegen Hatch, Konkordanz). **2)** in den intransitiven Formen = worunter stehen, sich worunter stellen, in mannigfachem Sinne und vielfacher Bedeutung, zunächst **a)** absolut: worunter stehen, sei's zum Schutze, sei's zur bloßen Angabe des Ortes, wo man steht oder seinen Stand sucht und findet oder gesucht und gefunden hat. So Richt. 9, 15: *ὑπόστητε ἐν τῇ σκιᾷ μου* = חָסוּ בְצִלִּי, Cod. A: *πεποίθατε ἐν τῇ σκεπῇ μου* (ebenfalls gegen die Angabe in Hatch Konkord.). Mich. 5, 6: *ὅπως μὴ συναχθῇ μηδεὶς μηδὲ ὑποστῇ ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων* = יחל Pi.; es ist schwer zu sagen, wie die LXX die Stelle verstanden haben; die Übersetzung ergiebt: „damit niemand gesammelt oder gerettet werde auch nicht Israel Stand halte oder Bestand behalte unter den Menschenkindern“. Vgl. Ps. 140, 10: *ἐν ταλαιπωρίαις οὐ μὴ ὑποστῶσιν* = בַּל־יָקוּמוּ. Sonst überall = עמד; so Prov. 25, 6: *μὴ ἀλαζονεύου ἐνώπιον βασιλέως μηδὲ ἐν τόπῳ δυναστῶν ὑφίστασο* = sich stellen. Daher auch = stehen bleiben, Stand halten, 1 Sam. 30, 10. 2 Sam. 2, 23. Num. 22, 26 (Jos. 10, 6 A, B dagegen *ὑπολειφθήσεται*). Ebenso Ps. 130, 3: *ἐὰν ἀνομίας παρατηρήσῃς, τίς ὑποστήσεται*; Prov. 21, 29. Hos. 13, 13. Am. 2, 15. Nah. 1, 6. Mal. 3, 2. Ez. 22, 14. 1 Mcc. 5, 44. **b)** sich unterstellen, sich unterziehen, mit dem Dat. Thuc. 2, 61, 3: *ξυμφοραῖς ταῖς μεγίσταις*. Daher = sich unterordnen, sich unterwerfen. Mit folgendem *κατά τινα, τί*, oder *ἐναντίον τινος* Ps. 147, 6: *κατὰ πρόσωπον ψύχους αὐτοῦ τίς ὑποστήσεται;* Sir. 43, 3: *ἐναντίον καύματος αὐτοῦ τίς ὑποστήσεται;* 1 Mcc. 3, 53. Dafür Nah. 1, 6: *ἀπὸ προσώπου ὀργῆς αὐτοῦ τίς ὑποστήσεται* = vor dem Zorn seines Angesichts. Sodann **c)** mit dem Accus. = jemanden oder etwas bestehen, d. h. nicht Widerstand leisten, sondern ihm gegenüber Stand halten; Judith 6, 3; 7, 4. 1 Mcc. 5, 40; 7, 25; 10, 73. Auch = etwas übernehmen, sich einer Sache unterziehen, etwas ertragen; ferner = etwas versprechen u. a., Prov. 13, 8: *πτωχὸς οὐχ ὑφίσταται ἀπειλήν* = לֹא־שָׁמַע גְּעָרָה. 27, 4: *οὐδένα ὑφίσταται ζῆλος*. Auch noch = sich irgendworunter, irgendwo verbergen, z. B. Xen. An. 4, 1, 14: *ἐν τῷ σκοτεινῷ*. Daher auch = vorhanden sein. Endlich **d)** sich etwas vorstellen, annehmen, Polyb. 1, 15, 8: *οὓς ἡττημένους ὑπεστήσατο*, welche er als besiegt angenommen hat. 3, 48, 9: *ἐπειδὰν τὰς ἀρχὰς ἀπιθάνους καὶ ψευδεῖς ὑποστήσωνται*, parall. 8: *διὰ τὸ τὰς πρώτας ὑποθέσεις ψευδεῖς καὶ παραλόγους λαμβάνειν*. Daher später = annehmen, glauben,

Diod. Sic. 1, 6: *ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ὑποστησάμενοι τὸν κόσμον.* 1, 11: *τούτους τοὺς θεοὺς ὑφίστανται τὸν σύμπαντα κόσμον διοικεῖν.* 1, 12: *Ἀθηνᾶν ... παρθένον ὑποστήσασθαι.* Sext. Emp. 11, 113: *διώκουσι τὸ δοξαζόμενον τοῖς ἀνθρώποις ἀγαθὸν καὶ φεύγουσι τὸ ὑποσταθὲν κακόν.*

Ὑπόστασις, εως, ἡ, erst seit Aristot. in Gebrauch; LXX nur vereinzelt; **1)** transf. das Unterstellen, die Unterlegung. So sehr selten, vielleicht Ps. 139, 14: *ἡ ὑπόστασίς μου ἐν τοῖς κατωτάτω τῆς γῆς* = רקם Pu. „da ich gewirkt ward", etwa = meine Begründung in den Tiefen der Erde. **2)** intranf. **a)** das Untergestellte, was unten steht, also Unterlage, Grundlage, Unterbau; so Diod. Sic. 1, 66: *τηλικαύτην τῷ μεγέθει τὴν ὑπόστασιν τοῦ τάφου λέγεται ποιήσασθαι τοὺς βασιλεῖς, ὥστ' εἰ μὴ πρὸ συντελέσαι τὴν ἐπιβολὴν κατελύθησαν κτλ.* 13, 82. So Ez. 43, 11 = תְּכוּנָה, was die LXX, wie der Zusammenhang bezeugt, nicht = Einrichtung genommen haben, sondern = Unterbau. Nah. 2, 8: *πύλαι τῶν πόλεων διηνοίχθησαν καὶ τὰ βασίλεια διέπεσε καὶ ἡ ὑπόστασις ἀπεκαλύφθη,* nach dem Zusammenhange = Grundlage, Grund, Grundstein (der hebr. Text הֻצַּב ist unverständlich). Ähnlich dann Ps. 69, 3: *ἐνεπάγην εἰς ἰλὺν βυθοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις* = Grund, hebr. מָעֳמָד (nach anderen = Stellung, Stand, fester Stand). (Hieran schließt sich leicht der Gebrauch des Wortes von dem, was in Flüssigkeiten, geschmolzenem Metall u. s. w. den Bodensatz oder Rückstand bildet, das was unten steht oder unten bleibt. Ebenso auch die Verwendung des Wortes Pol. 4, 2, 1: *καλλίστην ὑπόστασιν ὑπολαμβάνοντες εἶναι* von dem Standort, den der Historiograph zum Ausgangspunkte seiner Geschichtsschreibung nimmt — nicht von seinem Vorhaben und Vorsatz, und auch nicht von dem Gegenstande, der der Behandlung zu Grunde liegt, dem Stoff.) Ebenso wird hierher gehören Ps. 39, 6: *ὑπόστασις μου ὡσεὶ οὐδὲν ἐνώπιόν σου* = mein Dasein, חֶלֶד, entsprechend dem ersten Gliede: *παλαιὰς ἔθου τὰς ἡμέρας μου.* Ps. 89, 48: *μνήσθητι τίς ἡ ὑπόστασίς μου,* ebenfalls = חֶלֶד. Dieser Gebrauch aber hängt schon nahe zusammen mit **b)** das was besteht, was da ist, Vermögen, Eigentum. So nicht erst bei den Byzantinern, sondern schon bei den LXX Deut. 11, 6: *ἡ γῆ ... κατέπιεν αὐτοὺς καὶ τοὺς οἴκους αὐτῶν καὶ τὰς σκηνὰς αὐτῶν καὶ πᾶσαν αὐτῶν τὴν ὑπόστασιν τὴν μετ' αὐτῶν* = יְקוּם, dem es auch Hiob 22, 20 entspricht: *εἰ μὴ ἠφανίσθη ἡ ὑπόστασις αὐτῶν, καὶ τὸ κατάλειμμα αὐτῶν καταφάγεται πῦρ.* Jer. 10, 17: *συνήγαγεν ἔξωθεν τὴν ὑπόστασίν σου,* dein Vermögen, deine Habe, כִּנְעָה. Ez. 26, 11: *τὴν ὑπόστασιν τῆς ἰσχύος σου ἐπὶ τὴν γῆν συνάξει,* was nach dem Zusammenhange s. v. a. was von deiner Kraft da ist, Bestand derselben. Es entpricht dem hebr. מַצֵּבָה, wird aber von den LXX mit מַצָּבָה verwechselt worden sein, welches sie in den unter c folgenden Stellen durch *ὑπόστασις* wiedergeben. Vgl. Psalt. Sal. 17, 24: *ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ συντρίψαι πᾶσαν ὑπόστασιν αὐτῶν,* wenn es hier nicht die trotzige Existenz bezeichnet, was aber wegen *πᾶσαν* schwerlich angeht. Je nach der Fassung dieser Stelle richtet sich auch 15, 5 (7) *ὅταν ἐξέλθῃ ὀλοθρεῦσαι πᾶσαν ὑπόστασιν ἁμαρτωλῶν.* Ps. Esr. 8, 36: *ἐὰν ἐλεήσῃς τοὺς μὴ ἔχοντας ὑπόστασιν ἔργων ἀγαθῶν,* was nicht auf das Verhältnis, den festen Stand gehen kann, den der Mensch durch gute Werke vor Gott erlangt (Schlatter), sondern der Analogie nach einen „Schatz" guter Werke bezeichnet. Wahrscheinlich gehört auch hierher Deut. 1, 12: *πῶς δυνήσομαι μόνος φέρειν τὸν κόπον ὑμῶν καὶ τὴν ὑπόστασιν ὑμῶν καὶ τὰς ἀντιλογίας ὑμῶν* = מַשָּׂא, wegen der Nebenordnung neben dem folgenden רִיב, also = Habe und Streit um mein und dein. Ähnlich steht es dann auch Richt. 6, 4: *οὐ κατέλιπον ὑπόστασιν ζωῆς* = מִחְיָה, etwas, was da ist von Leben, etwas Lebendes. Vielleicht gehört auch hierher 1 Sam. 13, 21:

τῇ ἀξίνῃ καὶ τῷ δρεπάνῳ ὑπόστασις ἦν ἡ αὐτή, wo der hebr. Text wahrscheinlich verdorben ist. Der Sinn der griechischen Übersetzung wird klar, wenn man ὑπόστασις = Beschaffenheit faßt, nämlich „was da ist und wie es da ist". **c)** in ganz konkreter Anwendung bezeichnet ὑπόστασις das Lager bzw. die im Lager befindlichen Truppen, die Besatzung, 1 Sam. 13, 23; 14, 4: ἡ ὑπόστασις τῶν ἀλλοφύλων, die Besatzung oder das Lager der Philister = מַצָּב. Möglich, daß die LXX Jer. 23, 22 analog gefaßt haben: εἰ ἔστησαν ἐν τῇ ὑποστάσει μου = סוֹד, gemeinsame Beratung, Ratsversammlung, vgl. V. 18: τίς ἔστη ἐν ὑποστήματι κυρίου, ebenfalls = סוֹד. Von der Meinung Schleusners, daß sie סוֹד von יסד gründen, abgeleitet hätten, daher סוֹד = fundamentum, kann schwerlich die Rede sein.

Mehr im übertragenen Sinne bezeichnet ὑπόστασις **d)** im Gegensatz gegen ἔμφασις, gegen den Schein oder gegen das, was erscheint: das was wirklich besteht, die Wirklichkeit. So Aristot. de mund. 4: τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μέν ἐστι κατ' ἔμφασιν τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν, κατ' ἔμφασιν μὲν ἴριδες καὶ ῥᾶβδοι καὶ τὰ τοιαῦτα, καθ' ὑπόστασιν δὲ σέλα καὶ διάττοντες καὶ κομῆται καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια. Plut. Mor. (de iride) 894, B: τῶν μεταρσίων παθῶν τὰ μὲν καθ' ὑπόστασιν γίνεται, οἷον ὄμβρος, χάλαζα· τὰ δὲ κατ' ἔμφασιν, ἰδίαν οὐκ ἔχοντα ὑπόστασιν. Diog. Laert. Pyrrhon. 9, 91: ζητεῖται δὲ οὐκ εἰ φαίνεται τοιαῦτα, ἀλλ' εἰ καθ' ὑπόστασιν οὕτως ἔχει. Artemidor. oneirocrit. 3, 24: φαντασίαν μὲν ἔχειν πλούτου, ὑπόστασιν δὲ μή. Phil. de mund. incorrupt. 2, 504, 38: καθ' ἑαυτὴν γὰρ (αὐγὴ) ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ῥεῖ δ' ἀπὸ τῶν προτέρων ἀνθρακὸς καὶ φλογός. 505, 35: ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δὲ ἐκ φλογός. In der kirchl. Gräc. gegenüber σχῆμα, δόκησις u. a. Daher Hebr. 1, 3: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ = Wirklichkeit, also synonym dem voraufgehenden δόξα, von dem es sich nicht unterscheidet, wie das Wesen von der Erscheinung, sondern so, daß dem, was in der δόξα offenbar ist, durch ὑπόστασις Wirklichkeit beigelegt wird, und zwar Wirklichkeit, welche ebenso wie die δόξα oder weil die δόξα die Offenbarung der Fülle alles Guten in Gott ist, darum auch Wirklichkeit uns zu gute ist. Mit dem philosophischen Begriff des Wesens hat der Ausdruck nichts zu thun. — Endlich **e)** entsprechend ὑποστῆναι, ὑφίστασθαι unternehmen, sich unterstehen, wagen, sich einer Sache unterziehen, etwas auf sich nehmen, aushalten, ertragen, Stand halten, z. B. gegenüber φεύγειν Xen. Cyr. 4, 2, 31 bezeichnet ὑπόστασις Standhaftigkeit, Mut, Pol. 4, 50, 10: οἵ γε Ῥόδιοι θεωροῦντες τὴν τῶν Βυζαντίων ὑπόστασιν. 6, 55, 2: οὐχ οὕτω τὴν δύναμιν ὡς τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ καὶ τολμᾶν καταπεπληγμένων ὑπεναντίων. Jos. Ant. 18, 1, 5: ἑωρακόσι δὲ τοῖς πολλοῖς τὸ ἀμετάλλακτον αὐτῶν τῆς ὑπὸ τοιούτοις ὑποστάσεως, περαιτέρω διελθεῖν παρέλιπον, wo zugleich die Bedeutung der Präposition klar hervortritt: Standhaftigkeit, die unter Martern bewiesen wird. Es erhellt aber auch, daß und weshalb diese nähere Bestimmung der ὑπόστασις fehlen kann. Diod. Sic. 16, 32: εὐλόγως τοὺς Φωκεῖς καὶ συμμάχους παρώξυνε τηρεῖν τὴν ὑπόστασιν τοῦ Φιλομήλου, ad persistendum in Philomeli coeptis incitabat. Vgl. auch ὑποστατικός, -ῶς, standhaft, Stob. Floril. 1, 64: ἕξις ἐντὶ ἀντερειστικὰ καὶ ὑποστατικὰ τῶν δεινῶν. Diod. Sic. 20, 78: Ἀγαθοκλῆς ὑποστατικὸς ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι γενόμενος καὶ μηδὲ ποθ' ἑαυτὸν ἐν ταῖς ἐσχάταις προσδοκίαις ἀπελπίσας, τότε δειλιάσας κτλ., qui in ceteris omnibus constans stetiterit, tunc eo pavoris redactus est. So würde sich 2 Cor. 9, 4; 11, 17 erklären, denn ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ 9, 4 kann nicht das ἐν τῷ μέρει τούτῳ wiederholen und μήπως καταισχυνθῶμεν ἡμεῖς, ἵνα μὴ λέγωμεν ὑμεῖς, ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ zeigt, daß das, was oder weshalb der Apostel zu Schanden wird, die Zuversicht ist, mit der er gewagt hat, von der Bereitschaft der Corinther zu reden; 11, 17: λαλῶ

ὡς ἐν ἀφροσύνῃ, ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως ist es ebenfalls diese Zuversicht, mit er sich zu rühmen wagt. Die Bedeutung Standhaftigkeit in Kampf und Leiden wird zu der Bedeutung Zuversicht in diesem Zusammenhange, entsprechend der Übersetzung von תּוֹחֶלֶת Ps. 39, 8: *τίς ἡ ὑπομονή μου* (מַה־קִּוִּיתִי); *οὐχὶ ὁ κύριος; καὶ ἡ ὑπόστασίς μου* (תּוֹחַלְתִּי) *παρὰ σοί ἐστιν*, sowie Ez. 19, 5: *ἀπώλετο ἡ ὑπόστασις αὐτῆς* = תִּקְוָה, wo es ebenfalls die Zuversicht, Beständigkeit in der Hoffnung bezeichnet, wofür wir den Ausdruck Standhaftigkeit nicht brauchen. Ebenso wie hier steht es = תִּקְוָה Ruth 1, 12: *ἔστι μοι ὑπόστασις τοῦ γενηθῆναι με ἀνδρὶ καὶ τέξομαι υἱούς*. Es ist somit ein, wenn auch nur selten gebrauchtes Synonymum von *ὑπομονή* geworden, aus demselben Grunde wie dieses eingesetzt für *ἐλπίς*, dessen psychologische Unbestimmtheit für die Hoffnung innerhalb Israels nicht paßte. Vgl. Weish. 16, 21: *ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασίς σου τὴν σὴν γλυκύτητα πρὸς τέκνα ἐνεφάνισε*, wo die Erklärung „die Zuversicht zu dir", *σοῦ* als Obj. Gen., doch besser erscheint als die Fassung von *ὑπόστασις* in der Bedeutung Wesen, in der es erst in späterer kirchl. Gräc. sich findet. So ist es denn ebenso Hebr. 3, 14: *ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βέβαιαν κατάσχωμεν*, wie 11, 1: *ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις* s. v. a. Zuversicht, in welcher man fest steht sowohl im Thun wie im Tragen, im Handeln wie im Leiden. S. unter *ἔλεγχος*. — Vgl. Bleek, Hebr.-Brief II, 1, 60 ff. 461 ff. Schlatter, Der Glaube im N. T., 2. Aufl., S. 420 ff.

Διχοστασία, *ας, ἡ*, Uneinigkeit, Hrdt., Dem., Dion. Hal. u. a., jedoch im ganzen nur vereinzelt. In der bibl. Gräc. nicht bei den LXX, in den Apokr. 1 Mcc. 3, 29 = Verwirrung: *χάριν τῆς διχοστασίας καὶ πληγῆς ἧς κατεσκεύασεν ἐν τῇ γῇ τοῦ ἆραι τὰ νόμιμα ἃ ἦσαν ἀφ' ἡμερῶν τῶν πρώτων*. Daran schließt das Wort bei Paulus an, bei dem es einige Male vorkommt in einem an *αἵρεσις* anstreifenden Sinne von Parteiungen durch Uneinigkeit in der Lehre, welche die christliche Gemeinde verwirrten, Gal. 5, 10: *ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις*. Röm. 16, 17: *τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχήν*. Auch 1 Cor. 3, 3 in einigen Handschriften. Die *διχοστασία* ist Parteibildung, eine Vorstufe der Sekte und der Häresie; jene löst den Zusammenhang der Gemeinde, diese löst sich von dem Zusammenhange.

Ἰσχύς, *ύος, ἡ*, Kraft, Stärke, ursprünglich diejenige Beschaffenheit des Körpers, durch welche er imstande ist, Widerstand zu leisten und kräftig zu handeln; so Hes. Theogon. 823. Pind., Soph., Xen. Cyrop. 7, 5, 65: *εἰ δέ τι ἄρα τῆς τοῦ σώματος ἰσχύος μειοῦσθαι δοκοῦσιν, ὁ σίδηρος ἀνισοῖ τοὺς ἀσθενεῖς τοῖς ἰσχυροῖς ἐν τῷ πολέμῳ*. 1, 6, 17. Plat. Rep. 6, 491, C. Menex. 246, E. Phileb. 26, B. Öfter verbunden mit *ῥώμη*, z. B. Plat. Legg. 8, 833, A. Symp. 190, B. Sodann im übertragenen Sinne von militärischer, politischer Macht, überhaupt von Übermacht, geistiger Überlegenheit, z. B. Thuc. 2, 47, 4: *ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἡ βασιλεία ἰσχύος*. 7, 66, 3: *παρὰ ἰσχὺν τῆς δυνάμεως ἐνδιδόασιν*, sie geben oder zeigen sich wider die Stärke oder das Maß, die Größe ihrer Macht schwach. Soph. Philoct. 594: *πρὸς ἰσχύος κράτος*. Thuc. 3, 62, 3: *καὶ οὗτοι ἰδίας δυνάμεως ἐλπίσαντες ἔτι μᾶλλον σχήσειν, εἰ τὰ τοῦ Μήδου κρατήσειεν, κατέχοντας ἰσχύϊ τὸ πλῆθος ἐπηγάγοντο αὐτόν*.

Bei den LXX entspricht es hauptsächlich כֹּחַ, sodann חַיִל, עֹז, גְּבוּרָה und vereinzelt anders. An den Gebrauch des Wortes von körperlicher Kraft und Stärke schließt an Ps. 22, 15: *ἐξηράνθη ὡσεὶ ὄστρακον ἡ ἰσχύς μου*. Sir. 38, 18: *λύπη καρδίας κάμψει ἰσχύν*. Judith 13, 8. 2 Kön. 19, 3. Jes. 37, 3; 44, 12; 62, 8; 51, 9:

ἔνδυσαι τὴν ἰσχὺν τοῦ βραχίονος σου. Anschließend an *ἰσχύς* von der Fruchtbarkeit des Ackers Xen. Oec. 17, 10: *ὑπὸ κόπρου ἰσχὺς αὐτῇ ἐγγίγνεται.* Soph. Oed. Col. 610: *φθίνει μὲν ἰσχὺς γῆς, φθίνει δὲ σώματος, θνήσκει δὲ πίστις, βλαστάνει ἀπιστία* steht es Ez. 34, 27 von dem Ertrage desselben: *ἡ γῆ δώσει τὴν ἰσχὺν αὐτῆς.* Sonst steht es in dem allgemeinen Sinn von Kraft, Stärke, wie Judith 5, 3: *τίνες ἃς κατοικοῦσι πόλεις καὶ τὸ πλῆθος τῆς δυνάμεως αὐτῶν καὶ ἐν τίνι τὸ κράτος αὐτῶν καὶ ἡ ἰσχὺς αὐτῶν.* 9, 3: *σὺ ῥάξον αὐτῶν τὴν ἰσχὺν ἐν τῇ δυνάμει σου.* Daher *ποιεῖν ἰσχύν* Kraft ausüben, Judith 13, 11: *ποιῆσαι ἔτι ἰσχὺν ἐν Ἰσραὴλ καὶ κράτος κατὰ τῶν ἐχθρῶν.* Ex. 9, 16; 15, 6. 13; 32, 11 u. ö. Von Heeresmacht Ez. 32, 12. 16. 18. 20. 26. 29. 30. 31 = הָמוֹן. Von geistiger Kraft Jes. 11, 2: *πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος.* Synonym ist *δύναμις*, LXX = צָבָא u. חַיִל, sodann = גְּבוּרָה, עֹז, כֹּחַ und vereinzelt anders. *Δύναμις* ist das Vermögen, kraftvoll zu handeln, *ἰσχύς* die dem Vermögen zu Grunde liegende Kraft, deren Größe *κράτος* beschreibt. Diese Synonyma erscheinen in der Prof.-Gräc. wie bei den LXX mehrfach verbunden, vgl. Deut. 8, 7: *ἡ ἰσχύς μου καὶ τὸ κράτος τῆς χειρός μου.* 2 Chron. 26, 13: *οἱ ποιοῦντες πόλεμον ἐν δυνάμει ἰσχύος.* Hiob 12, 16: *παρ' αὐτῷ κράτος καὶ ἰσχύς.* 36, 5. 19. 22. Sach. 4, 6. Jes. 40, 26. Häufig ist die Verbindung *δύνατος ἰσχύϊ* Ruth. 2, 1. 1 Sam. 2, 9. 2 Kön. 5, 1; 15, 20; 24, 14. 1 Chron. 5, 2 u. ö. 1 Mcc. 10, 19; 11, 44.

Im N. T. erscheint *ἰσχύς* verhältnismäßig selten, Marc. 12, 30. 33: *ἀγαπᾶν τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος* statt *δυνάμεως* der LXX Deut. 6, 5 wie 2 Chron. 35, 19; ebenso Luc. 10, 27. Sodann 1 Petr. 4, 11: *εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός.* Zu 2 Thess. 1, 9: *οἵτινες δίκην τίσουσιν ... ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* vgl. Mtth. 26, 64 und Hebr. 1, 3. An den übrigen Stellen in Verbindung mit den Synonymen *δύναμις, ἐνέργεια, κράτος,* und zwar Eph. 1, 19: *τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,* d. h. die überschwengliche Größe der Macht Gottes, die er an uns bethätigt hat und bethätigt, die wir glauben in Gemäßheit der Wirkung der Größe seiner Kraft, die er in der Auferweckung Christi hat wirksam werden lassen. Der Glaube führt sich auf die Wirkung derselben Kraft Gottes zurück, die in der Auferweckung Christi sich bethätigt hat und von da aus sich dadurch bethätigt, daß sie Glauben wirkt, und damit sind es die Glaubenden, an denen jetzt die überschwengliche Größe der Macht Gottes offenbar wird. Eph. 6, 10: *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ,* d. h. indem wir in der Gemeinschaft mit dem HErrn erstarken, wird die Größe seiner Kraft an uns offenbar; wir können, was wir sonst nicht könnten. Außerdem noch in den Doxologieen der Apokalypse Apok. 5, 12 (vgl. V. 13) und 7, 12, sowie 2 Petr. 2, 11: *ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες.* Apok. 18, 2 ist *ἔκραξεν ἐν ἰσχύϊ φωνῇ μεγάλῃ* ohne handschriftliche Bezeugung statt *ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ.* Es würde höchstens heißen können *ἐν ἰσχύϊ,* so daß *φωνῇ μεγάλῃ* ein epexegetischer Zusatz wäre.

K.

Καθαρός, *ά, όν,* zusammenhängend mit dem latein. castus, dem deutschen „heiter“, = rein, ohne Schmutz, ohne Flecken, syn. *ἀμίαντος;* ohne Beimischung, syn. *ἄκρατος,* = lauter, cf. Xen. Cyrop. 8, 7, 20: *ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς.* Jac. 1, 27: *θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος.* **1)** im physischen Sinne, von Gefäßen, Kleidern u. s. w. Mtth. 23, 36; 27, 59. Apok. 15, 6; 19, 8. 14; 21, 18. 21. LXX = זַךְ Lev. 24, 2, 7. טָהוֹר Ex. 25, 11. 17. 24 u. ö. **2)** Übertragen auf das sittliche Gebiet, z. B. Pind. Pyth. 5, 2: *καθαρὰ ἀρετή.* Plat. Rep. 6, 496, D: *καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων.* Plat. Crat. 403, E: *ψυχὴ καθαρὰ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν.* In der späteren Gräc. *ἀπό τινος* statt des bloßen Genet., z. B. Dio Cass. 37, 24: *καθαρὰν ἀπὸ πάντων ἡμέραν ἀκριβῶς τηρῆσαι.* Häufiger ist die Verbindung *καθαραὶ χεῖρες* bei Hrdt., Aeschyl., Plut. u. a. Plut. Pericl. 8: *οὐ μόνον τὰς χεῖρας δεῖ καθαρὰς ἔχειν τὸν στρατηγόν, ἀλλὰ καὶ τὰς ὄψεις.* Vgl. Hiob 9, 30; 22, 30. Xen. Cyrop. 8, 7, 23: *ἔργα καθαρὰ καὶ ἔξω τῶν ἀδίκων.* Vgl. *μίασμα* von Verbrechen. S. unter *καθαρίζω.* Es bezeichnet *καθαρός* auf diesem Gebiet sowohl die sittliche Lauterkeit, wie die Schuldlosigkeit. **a)** Ersteres Mtth. 5, 8: *οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ.* 1 Tim. 1, 5: *ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας* (vgl. 1 Petr. 1, 22: *ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε,* wo Rec. *ἐκ καρδίας καθαρᾶς) καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου.* 2 Tim. 2, 22: *ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύριον ἐκ καθαρ. καρδίας.* Jac. 1, 27 s. o. Der Ausdruck *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, καθαρὰ καρδία* entspricht sowohl dem hebr. בַּר לֵבָב Ps. 24, 4 (Ps. 73, 1 = *εὐθὺς τῇ καρδίᾳ.* Act. 8, 21: *ἡ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἔναντι τοῦ θεοῦ,* vgl. Hiob 9, 30; 22, 30; 33, 9: *καθαρός* [ישר] *εἰμι οὐχ ἁμαρτών, ἄμεμπτός εἰμι, οὐ γὰρ ἠνόμησα.* Hiob 8, 6: *εἰ καθαρὸς εἶ καὶ ἀληθινός),* als טְהוֹר־לֵב Prov. 22, 11 *(ὅσιαι καρδίαι),* לֵב טָהוֹר Ps. 51, 12. Am nächsten liegt in den neutest. Stellen und den meisten alttestamentlichen die Bedeutung lauter, *ἁπλότης,* vgl. Gen. 8, 21. — Dann **b)** schuldlos und zwar zunächst: nicht schuldig, Act. 20, 26: *καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος.* Hiob 11, 4: *τοῖς ἔργοις,* und ohne solchen Zusatz Act. 18, 6. Hiob 33, 9: *καθαρός εἰμι οὐχ ἁμαρτών.* 16, 17: *εὐχή μου καθαρά.* Sodann = von der Schuld u. s. w. befreit, vgl. Joh. 15, 3: *καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν,* vgl. V. 2: *καθαίρει τὸ κλῆμα.* 13, 10: *ὁ λελουμένος ἐστὶ καθαρὸς ὅλος.* Vgl. die Verbindung von *καθαρίζειν* u. *ἄφεσις* Hebr. 9, 22. Der Ausdruck *καθαρὰ συνείδησις* 1 Tim. 3, 9: *ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθ. συνειδήσει.* 2 Tim. 1, 3: *τῷ θεῷ λατρεύω ἐν καθ. συνειδήσει,* vgl. Tit. 1, 15: *μεμίανται αὐτῶν ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις,* opp. *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς,* bezeichnet sowohl das von keiner Schuld getrübte, wie auch das von der Schuld befreite Gewissen. Vgl. zu 2 Tim. 1, 3. Hebr. 9, 14: *τὸ αἷμα τοῦ Χ̅υ̅ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.* — Endlich ist noch zu berücksichtigen, daß *καθαρός* **c)** von der sogen. levitischen, rituellen oder theokratischen Reinheit steht (s. *καθαρίζειν*), bei den LXX das gewöhnliche Wort für טָהוֹר, gegenüber *κοινός* bzw. *ἀκάθαρτος.* Vgl. Hebr. 9, 13: *ἁγιάζει τοὺς κεκοινωμένους πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα.* Act. 10, 15; 11, 19. Röm. 14, 20: *πάντα μὲν καθαρά,* vgl. V. 14: *οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν. Κοινός* ist gemein im Sinne von unrein, d. h. mit der

Sünde verbunden, sofern das, woran die ganze Welt Teil hat, nicht eher in das Gebiet der Gottesgemeinschaft hineingehört, als bis es dem Weltzusammenhange entnommen ist (vgl. *ἁγιάζειν πρὸς καθαρότητα*), indem auf irgendwelche Weise durch Waschung u. s. w. oder Gebet (zu Röm. 14, 14. Tit. 1, 15 vgl. 1 Tim. 4, 4. 5), symbolisch oder wirklich das entfernt wird, was der Zusammenhang mit der durch die Sünde der Menschen befleckten (s. *μιαίνω*) und darum nicht in der Gemeinschaft Gottes stehenden Welt mit sich bringt. Marc. 7, 2: *κοιναῖς χερσὶ τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις*. Mtth. 23, 26. Luc. 11, 41. Weiteres s. unter *καθαρίζειν*.

Καθαίρω, Fut. -*αρῶ*, reinigen, säubern. Joh. 15, 2: *καθαίρει τὸ κλῆμα ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ* = *κλᾶν*, später *κλαδᾶν, κλαδεύειν*. Cf. Phil. de somm. 2, 667 ed. Mang.: *καθάπερ τοῖς δένδρεσιν ἐπιφύονται βλάσται περισσαί, μεγάλαι τῶν γνησίων λῶβαι, ἃς καθαίρουσι καὶ ἀποτέμνουσι προνοίᾳ τῶν ἀναγκαίων οἱ γεωργοῦντες· οὕτω τῷ ἀληθεῖ καὶ ἀτύφῳ βίῳ παρανέβλαψεν ὁ κατεψευσμένος καὶ τετυφωμένος, οὗ μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας οὐδεὶς εὕρηται γεωργός, ὃς τὴν βλαβερὰν ἐπίφυσιν αὐταῖς ῥίζαις ἀπέκοψε*. Plat. Eut. 3, A: *ἡμᾶς ἐκκαθαίρει τοὺς τῶν νέων τὰς βλάστας διαφθείροντας*. Über die Verwendung des Wortes im religiösen Sinne = lustrare, expiare Hebr. 10, 2: *διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρμένους* (DEK: *κεκαθαρμένους*, Lchm. *κεκαθερισμένους*) s. *καθαρίζω*.

Καθαρίζω, καθαριῶ, ἐκαθάρισα, ἐκαθαρίσθην, handschriftlich auch *ἐκαθέρισα, ἐκαθερίσθην, κεκαθέρισμαι* Num. 12, 15. 2 Chron. 34, 5. Ps. 11, 7. Jer. 13, 27. 1 Mcc. 13, 47. 50. 2 Mcc. 2, 18. Mtth. 8, 3. Marc. 1, 42. Luc. 17, 14. Hebr. 10, 2, jedoch nirgend konsequent (vgl. Mtth. 8, 2. 3) und darum wahrscheinlich nur Folge nachlässiger Aussprache, vgl. Buttmann § 70, 1; Delitzsch zu Hebr. 10, 2, nicht aber eine dialektisch befestigte „alexandrinische" Form, wogegen schon die Thatsache spricht, daß sich *καθαρίζω*, abgesehen von Jos. Ant. 11, 5, 4: *ἐκαθάριζε τὴν περὶ ταῦτα συνήθειαν* und in zwei Inschriften, in denen es ebenfalls im rituellen Sinne steht (Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 43 f.), nur noch in der biblischen und (jedoch selten) in der kirchl. Gräc. findet; = *καθαίρω*. **1, a)** reinigen; von Schmutz, Unreinigkeit befreien, Mtth. 23, 25. Luc. 11, 39. Marc. 7, 19. **b)** Von der levitischen oder rituellen Reinigung, gegenüber *κοινοῦν*, vgl. Act. 10, 15; 11, 9: *ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου*. S. unter *καθαρός*. Von der Entfernung bzw. Heilung des Aussatzes, welcher von der Gemeinschaft des Volkes Gottes ausschloß, weil der damit Behaftete *ἀκάθαρτος* war; vgl. die Bemerkungen bei Bähr, Mos. Kultus 2, 460, welcher treffend den Aussatz mit Rücksicht auf Num. 12, 12. 2 Kön. 5, 7 den lebendigen Tod nennt; so Mtth. 8, 2. 3; 10, 8; 11, 5. Marc. 1, 40. 41. 42. Luc. 4, 27; 5, 12. 13; 7, 22; 17, 14 = טִהַר Lev. 13, 13 u. ö. Gegen die früher beliebte Erklärung zu Mtth. 8, 2. 3 = rein erklären, bemerkt Kypke, Observv. scr. richtig: „Sic Christo aliquid tribueretur, quod ipse tamen sec. v. 4 a sacerdotibus fieri debere jussit." In sittlichem Sinne 2 Cor. 7, 1: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ κτλ.* Jac. 4, 8: *καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας*, vgl. Prov. 20, 8.

Diese levitische Reinigung schließt sich zusammen mit **2)** der Übertragung auf das religiöse Gebiet, auf welchem die LXX und N. T. es gebrauchen, wie in der Prof.-Gräc. *καθαίρειν* = sühnend reinigen, expiare, lustrare. So namentlich Hrdt., Xen., Thuc. Hrdt. 1, 43: *ὁ καθαρθεὶς τὸν φόνον*. 44: *τὸν αὐτὸς φόνου ἐκάθηρε*. 35: *ἀπικνέεται ἐς τὰς Σάρδις ἀνὴρ συμφορῇ ἐχόμενος καὶ οὐ καθαρὸς χεῖρας* …

παρελθὼν δὲ οὗτος ἐς τὰ Κροίσου οἰκία κατὰ νόμους τοὺς ἐπιχωρίους καθαρσίου ἐδέετο κυρῆσαι. Κροῖσος δέ μιν ἐκάθηρε. ἔστι δὲ παραπλησίη ἡ κάθαρσις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Ἕλλησι. Xen. An. 5, 7, 35: *ἔδοξε καθᾶραι τὸ στράτευμα, καὶ ἐγένετο καθαρμός.* Thuc. 3, 104. Plat. Legg. 9, 868, A das Medium gegenüber *τὸ βλάβος, τὴν βλάβην ἐκτίνειν.* Phaedr. 113, D: *καθαρόμενοι τῶν τε ἀδικημάτων διδόντες δίκας.* Cf. Legg. 9, 872, E: *τοῦ γὰρ κοινοῦ μιανθέντος αἵματος οὐκ εἶναι κάθαρσιν ἄλλην, οὐδὲ ἔκπλυτον ἐθέλειν γίγνεσθαι τὸ μιανθέν, πρὶν φόνον φόνῳ ὁμοίῳ ὅμοιον ἡ δράσασα ψυχὴ τίσῃ καὶ πάσης τῆς ξυγγενείας τὸν θυμὸν ἀφιλασαμένη κοιμίσῃ.* Vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol., S. 356: „Der *ἱλασμός* fordert zu seiner Ergänzung die *κάθαρσις,* die Reinigung von dem am Sünder klebenden *μίασμα* der Schuld." — Aus diesem Sprachgebrauch ist es zu erklären, daß die LXX nicht bloß טִהַר, sondern Ex. 29, 37; 30, 10 כִּפֶּר durch *καθαρίζειν* wiedergeben, wie כִּפֻּרִים Ex. 29, 36; 30, 10 = *καθαρισμός.* Zwar wird טִהַר meist von der levitischen Reinigung gebraucht; doch auch von der durch die Sühne und vermittels derselben geschehenden Entsündigung. Es erscheint mit כִּפֶּר verbunden Lev. 16, 30: *ἐξιλάσεται περὶ ὑμῶν, καθαρίσαι ὑμᾶς ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν ἔναντι κυρίου καὶ καθαρισθήσεσθε,* vgl. V. 32—34. Ferner vgl. 16, 19. 20: *ῥανεῖ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἀπὸ τοῦ αἵματος ... καὶ καθαριεῖ αὐτὸ καὶ ἁγιάσει αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ συντελέσει ἐξιλασκόμενος τὸ ἅγιον κτλ.* Ferner Num. 8, 21 in dem Bericht von der Einweihung der Leviten, wo nicht bloß eine rituelle Reinigung statt hatte, vgl. 8, 7. 12. 21, wo V. 21: *ἐξιλάσατο περὶ αὐτῶν ἀφαγνίσασθαι αὐτούς.* Ps. 51, 4. 9. Jer. 33, 8. Es ist überhaupt festzuhalten, daß bei טִהַר, auch wo es von levitischen Reinigungen gebraucht wird, doch immer die Vorstellung einer ernstlich gemeinten Entsündigung zu Grunde liegt (vgl. die Sündopfer in den Reinigungsgesetzen), wenn auch die Unreinheit weniger als die Folge einer Verschuldung anzusehen ist, als vielmehr als ein Erleiden dessen, was der von der Sünde in Anspruch genommene Naturzusammenhang bei der Zeugung, Geburt, Tod u. s. w. mit sich bringt. Die nicht völlig richtig so genannte levitische, besser theokratische Unreinheit ist Folge nicht des Thuns, sondern dieses Erleidens der Sünde. Darum ist die mit der Sühne verbundene Reinigung ihrem Wesen nach nicht verschieden von der Reinigung der theokratischen Unreinheit. Sie ist, wie man sagen möchte, einerseits die persönliche Zueignung der Versöhnung, andrerseits, wo es einer Versöhnung wegen persönlicher Verschuldung nicht bedarf, die Befreiung von dem Erleiden der Sünde. *Καθαρίζειν* steht daher in der Mitte zwischen *ἱλάσκεσθαι* u. *ἁγιάζειν*; s. die angeführten Stellen, sowie Ex. 29, 37: *καθαριεῖς τὸ θυσιαστήριον καὶ ἁγιάσεις αὐτὸ καὶ ἔσται τὸ θυσιαστήριον ἅγιον τοῦ ἁγίου.* Lev. 8, 15: *ἐκαθάρισε τὸ θυσιαστήριον καὶ ἡγίασεν αὐτὸ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἐπ' αὐτοῦ,* wo *καθ.* = חִטֵּא. So auch im N. T. insbesondere da, wo vor allen anderen neutest. Schriften sowohl die Beziehung auf das A. T., als der Einfluß griechischer Schriftsprache sich geltend macht, im Briefe an die Hebräer. Dort nimmt *καθαρίζειν* als technischer Ausdruck dieselbe Stelle ein, die in den paulinischen Schriften *δικαιοῦν* einnimmt, mit dem Unterschiede, daß *δικαιοῦν* (ebenfalls in der Mitte stehend zwischen *ἱλάσκεσθαι* u. *ἁγιάζειν*) ein judizieller Akt der durch Gericht heilschaffenden Gerechtigkeit Gottes ist, dagegen *καθαρίζειν* die Wirkung des Opfers auf das Objekt benennt, vermöge deren letzteres selbst auch *δεκτός* für Gott wird und zu Gott nahen darf. Letzteres entspricht dem Gesichtspunkte, unter welchem der Hebräerbrief vom Gesetze als der alttest. vorbildlichen Heilsordnung redet, also von dem, was das Gesetz giebt, ersteres dem paulinischen Gesichtspunkte, Gesetz = die in Wirksamkeit gesetzte göttliche Rechtsordnung, also von dem, was das Gesetz versagt und daß es über-

haupt versagt. Das Objekt bei *καθαρίζειν* ist im Hebräerbrief verschieden: **a)** die Person und ihr Gewissen. Hebr. 9, 14: *τὸ αἷμα τοῦ Χ̄ῡ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι,* vgl. 10, 2: *διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρισμένους.* Hiernach ist die Reinigung eine Entfernung unseres Schuldbewußtseins durch die Zueignung des Opfers Christi (s. *αἷμα*). **b)** mit sachlichem Obj., das Heiligtum und seine Geräte, Hebr. 9, 22: *ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.* V. 23: *ἀνάγκη οὖν τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσι θυσίαις παρὰ ταύτας.* Hiernach ist die Reinigung eine Entfernung unserer Sünden aus dem Bewußtsein Gottes (vgl. 10, 17. Lev. 16, 16), wodurch die *ἄφεσις* und damit die Reinigung des Gewissens bedingt ist. Demnach steht *καθαρίζειν* an und für sich dem *ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας* Hebr. 10, 4, *περιελεῖν ἁμαρτίας* 10, 11 gleich, bezeichnet aber die Sache dahin, daß sowohl aus dem Bewußtsein Gottes, als aus dem unsrigen die Schuld entfernt wird kraft der Zueignung bzw. Annahme des sühnenden Opfers. Das zu reinigende Heiligtum als Ort des Verkehrs Gottes mit dem Menschen ist verunreinigt durch die dazwischengekommene Sünde Lev. 16, 16. Daher die Reinigung desselben wohl als Entfernung unserer Sünde aus dem Bewußtsein Gottes erklärt werden kann, vgl. Jer. 31, 34.

An den übrigen Stellen der neutest. Schriften wird *καθαρίζειν*, ebenfalls syn. *ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας*, verbunden mit *ἁγιάζειν*, doch ohne die dogmatische Bestimmtheit des Hebräerbriefs. Eph. 5, 26: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος κτλ.* Tit. 2, 14: *ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον.* Näher dem Sprachgebrauch des Hebräerbriefes steht 1 Joh. 1, 7: *τὸ αἷμα Ῑῡ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* — die Folge des sühnenden Opfers. 1 Joh. 1, 9: *ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας,* wo die Erklärung von E. Haupt, jenes gehe auf den actus forensis, *καθ. ἀπὸ κτλ.* auf die Erneuerung des Menschen kraft der ihm innewohnenden *δικαιοσύνη*, nicht bloß ebenso dem Begriff von *δικαιοσύνη*, — auch dem johanneischen — und dem Begriff von *ἀδικία* widerspricht, welches (vgl. 5, 18) nicht Eigenschaft des Subjekts, sondern im Verhältnis zu *ἁμαρτία* der Gattungsbegriff ist, = alles, was Unrecht vor und gegen Gott ist, sondern auch dem gesamten Sprachgebrauch zuwider ist und schon durch die Verbindung mit *αἷμα* = Opfer abgewehrt wird, denn in Verbindung mit *αἷμα* kann *καθαρίζω* nur im Sinne des sakrifiziellen Sprachgebrauchs stehen. Der Kontext giebt auch nicht die geringste Veranlassung, dem Worte einen ganz neuen Sinn unterzulegen, auch nicht angesichts des johann. *καθαρός* Joh. 15. Am allerwenigsten aber ist die „sittliche Erneuerung" unter Herbeiziehung von 1 Joh. 3, 3—9 als solches *καθαρίζειν* anzusehen, vgl. *ἁγνίζει ἑαυτόν* 1 Joh. 3, 3. Nicht anders verhält es sich mit Act. 15, 9: *οὐδὲν διέκρινε μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν,* wo der Ausdruck bestimmt ist durch das, was Act. 10, 15. 35; 11, 2 ff. berichtet ist.

Καθαρισμός, *ὁ*, Reinigung; dafür in der Prof.-Gräc. *καθαρμός* = Reinigung, Reinigungsverfahren, Reinigungsopfer; Plat., Plut. — LXX = טָהֳרָה Lev. 14, 32; 15, 13. 1 Chron. 23, 28. כִּפֻּרִים Ex. 29, 36; 30, 10. — Von der Reinigung der Frauen (Aristot. H. A. 7, 10) Luc. 2, 22. Von der rituellen Reinigung Marc. 1, 44. Luc. 5, 14. Joh. 2, 6. Die Taufe, sowohl Johannis als Jesu, wird als *καθαρισμός* bezeichnet Joh. 3, 25, womit sich die Anknüpfung derselben an das rituelle Reinigungsverfahren (vgl. Ez. 36, 25), sowie ihre Verbindung mit der Sühne (s. *καθαρίζειν*) belegt; daher *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* Luc. 3, 3. Marc. 1, 4. Act.

2, 38. Vgl. unter *βαπτίζω*. — Hebr. 1, 3: *καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* bezeichnet es die objektive Wegschaffung unserer Sünden, vgl. Hebr. 9, 22. 23. Für den Genet. vgl. Plat. Rep. 2, 364, E: *καθαρμοὶ ἀδικημάτων*. Hiob 7, 21: הֶעֱבִיר אֶת־עֲוֹן = *ποιεῖν καθαρισμὸν τῆς ἁμαρτίας*. Dagegen 2 Petr. 1, 9: *λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων* bezeichnet es die an dem Subj. vollzogene Reinigung, die dem Subj. zugeeignete Sühne; s. unter *καθαρίζω*.

Καθαρότης, *ἡ*, Reinheit — Freiheit von dem *μίασμα* der Schuld. Hebr. 9, 13: *τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*. S. unter *κοινόω* u. *σάρξ*.

Κάθαρμα, *τὸ*, der durch die Reinigung ausgefegte Schmutz; beim Sühneverfahren = das mit der Schuld beladene und dadurch verunreinigte Opfertier. Bildlich: Auswurf der Menschheit, Luc. Dial. mort. 2, 1: *ἐξονειδίζει ἀνδράποδα καὶ καθάρματα ἡμᾶς ἀποκαλῶν*. 1 Cor. 4, 13 nach Cod. B: *ὡσπερεὶ καθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν*, wo meist gelesen wird *ὡς περικαθάρματα*. Jos. de b. j. 4, 4, 3: *τὰ ἀθύρματα καὶ καθάρματα τῆς χώρας ὅλης — λεληθότως παρεισέρρευσαν εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν· λῃσταὶ δι' ὑπερβολὴν ἀσεβημάτων μιαίνοντες καὶ τὸ ἀβέβηλον ἔδαφος, οὓς ὁρᾶν νῦν ἐμμεθυσκομένους τοῖς ἁγίοις κτλ.*

Περικάθαρμα, *τὸ*, Auskehricht, Auswurf. Ungebräuchlich in der Prof.-Gräc. LXX Prov. 21, 18: *περικάθαρμα δικαίου ἄνομος*, hebr. כֹּפֶר. Anon. Cat. in psalm. 1, 600, 31 (bei Steph. Thes.): *περικάθ. ἑαυτοὺς ἀποκαλοῦντες καὶ πάντων ἐσχάτους*. 1 Cor. 4, 13 s. *κάθαρμα*. Synon. *περίψημα*, was beim Abwischen weggefegt wird.

Ἀκάθαρτος, *ον*, bei den LXX das eigentliche Wort für das Adj. טָמֵא, während das Verbum = *ἀκάθαρτος γίνεσθαι* und noch etwas häufiger = *μιαίνεσθαι*, für dessen Verhältnis zu *ἀκ.* Lev. 5, 2 zu vergleichen ist: טָמֵא וְאָשֵׁם = *μεμίανται*, vgl. V. 1: וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ = *λήψεται τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ* s. u. *μιαίνω*. Zuweilen entspricht *ἀκ.* dem hebr. תּוֹעֵבָה, *βδέλυγμα*, Prov. 3, 32; 16, 5; 17, 15; 20, 10, vgl. Hiob 15, 16: נִתְעָב וְנֶאֱלָח, *ἐβδελυγμένος καὶ ἀκάθαρτος ἀνήρ*, אִישׁ שֹׁתֶה כַמַּיִם עַוְלָה. Mit wenigen Ausnahmen steht es im A. T. von der kultischen oder theokratischen Unreinheit, dem Zustande, der um der Zugehörigkeit willen zu dem, was von Gott geschieden ist (vgl. Lev. 5, 1 ff. und s. u. *καθαρός*), auch von der Gemeinschaft mit dem Volke Gottes und seinen Gütern, von Gott und seinem Heile ausschließt. Diese Ausgeschlossenheit von der Gemeinschaft Gottes erhellt insonderheit als der Inhalt des Begriffs, wo er Prädikat des *παράνομος*, *ὑψηλοκάρδιος* u. s. w. ist, vgl. Prov. 3, 32; 16, 5; 17, 15; 20, 10; 21, 15, also mit einer sittlichen Qualifikation in Zusammenhang gebracht wird, vgl. Jes. 6, 5; 52, 11; 64, 5. Sir. 51, 5. Das *πνεῦμα ἀκάθ.* Sach. 13, 2: *τοὺς ψευδοπροφήτας καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθ. ἐξαρῶ ἀπὸ τῆς γῆς*, רוּחַ הַטֻּמְאָה, ist dem Zusammenhange nach der Geist, welcher in Israels Abfall zur Abgötterei, also zur Gemeinschaft mit den Heiden wirksam ist; vgl. Hitzig z. d. St.

Es ist bedeutsam und begreiflich, daß das Wort im N. T. außer in der Verbindung *πνεῦμα ἀκάθαρτον* selten ist (s. u. 3). Auf den alttest. Begriff weisen nur 1 Cor. 7, 14 und 2 Cor. 6, 17 zurück, während Eph. 5, 5 anders geartet ist. Der neutest. Gebrauch ordnet sich im Anschluß an den Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. folgendermaßen: **1)** eigentlich ungereinigt; so nur in der Bedeutung ungesühnt (s. *καθαίρω*, *καθαρίζω*), z. B. Plat. Legg. 9, 868, A: *ὅστις ἂν ἀκάθαρτος ὢν τὰ ἄλλα*

ἱερὰ μιαίνῃ. 854, B: *ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων ἀδικημάτων*. Hieran schließt sich der Gebrauch des Wortes 2 Cor. 6, 17: *ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε* (vgl. 7, 1: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος — ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην*) und 1 Cor. 7, 14: *ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν* zur Bezeichnung der levitischen oder, wie man hier jedenfalls sagen muß, theokratischen Unreinheit, Act. 10, 4. 28; 11, 8. Apok. 18, 2. Zu 2 Cor. 6, 17 vgl. die Grundstelle Jes. 52, 11. *Κοινός* und damit *ἀκάθαρτος* ist dasjenige, was nicht in das Gebiet der Gottesgemeinschaft hineingehört, s. unter *καθαρός*; daher der Gegensatz *ἅγιος*. Über das Verhältnis der Unreinheit zur Sünde s. *καθαρίζω*. — Dann **2) a)** übertragen auf das sittliche Gebiet, unrein, Plat. Legg. 4, 716, E: *ἀκάθαρτος γὰρ τὴν ψυχὴν ὅ γε κακός, καθαρὸς δὲ ὁ ἐνάντιος*. Cf. Tim. 92, A: *τὴν ψυχὴν ὑπὸ πλημμελείας πάσης ἀκαθάρτως ἐχόντων*. Dem., Luc., Plut. = libidine impurus, Cic.; animus impurus = lasterhaft, verrucht. Sall. Cat. 15. Suid.: *ἀκάθαρτος· ἁμαρτητικός*, zum Sündigen geneigt. In dieser allgemeinen Bedeutung scheint es verstanden werden zu müssen in der von Sach. 13, 2 her bekannten Verbindung *πνεῦμα ἀκάθαρτον*, vgl. Apok. 16, 13. 14. Marc. 3, 30. 22. So Mtth. 10, 1; 12, 43. Marc. 1, 23. 26. 27; 3, 11. 30; 5, 2. 8. 13; 6, 7; 7, 25; 9, 25. Luc. 4, 36; 6, 18; 8, 29; 9, 42; 11, 24. Act. 5, 16; 8, 7. Apok. 18, 2. Parall. *δαιμόνιον*, vgl. Marc. 7, 25. 26. Apok. 16, 13. 14 und Luc. 4, 33: *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*. Die Vorstellung des Josephus (vgl. S. 280) zur Erklärung dieses Ausdrucks und der Sache herbeizuziehen ist unnötig und ungereimt; desto wichtiger ist die Vergleichung von Sach. 13, 2 und der Zusammenhang mit dem Heidentum.

Spezieller ist **b)** das Wort gebraucht Eph. 5, 5: *πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης*, vgl. unter *ἀκαθαρσία* 2, b. Col. 3, 5. Eph. 4, 19 u. a. Es ist umfassender als *πόρνος*, unzüchtig, = libidinosus, wollüstig. Cf. Plut. Oth. 2: *ἀνόσιοι καὶ ἄρρητοι ἐν γυναιξὶ πόρναις καὶ ἀκαθάρτοις ἐγκυλινδήσεις*.

Ἀκαθαρσία, ἡ, Unreinheit, Unreinigkeit, LXX = טֻמְאָה, Prov. 6, 16 u. 24, 9 = תּוֹעֵבָה, Lev. 19, 23 = עָרְלָה, 2 Chron. 29, 5. Lev. 15, 24; 20, 21 = נִדָּה, Hos. 2, 10 = נַבְלוּת, vgl. Nah. 3, 6. In den Apokr. nur 1 Esr. 1, 42. 49; 8, 69. 83. 87. Weish. 2, 16. 1 Mcc. 13, 48; 14, 7. 3 Mcc. 2, 17. Gewöhnlich von der theokratischen Unreinheit, vgl. 2 Esr. 6, 21: *πᾶς ὁ χωριζόμενος τῆς ἀκαθαρσίας ἐθνῶν τῆς γῆς*, sowie 9, 11 (Jer. 19, 13; 32, 34), wo der Begriff sich erweitert, bis er Prov. 6, 16; 24, 9 zum sittlich-religiösen Begriff wird, vgl. Weish. 2, 16: *ἀπέχεται τῶν ὁδῶν ἡμῶν ὡς ἀπὸ ἀκαθαρσιῶν*. Die *ἀκαθαρσία* charakterisiert die *ἔθνη* und ihre Abgötterei, vgl. Hos. 2, 10. Jer. 19, 13; 32, 34. Ez. 36, 17. 25. 29; 39, 24. 2 Esr. 6, 21; 9, 11. Im N. T. **1)** nur einmal im rituellen oder theokratischen Sinne Mtth. 23, 27 im Bilde von den getünchten Gräbern: *ἔσωθεν γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας*, vgl. Weish. 2, 16. Num. 19, 16. Sodann **2)** im ethischen Sinne **a)** im allgemeinen = Unlauterkeit, gegenüber *ἁγιασμός*. 1 Thess. 2, 3: *ἡ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὔτε ἐν δόλῳ*. Röm. 6, 19: *παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ*. Derselbe Gegensatz 1 Thess. 4, 7, wo es **b)** spezieller die Wollust, Unkeuschheit bezeichnet. So überall, wo es mit *πορνεία* (Unzucht), *ἀσέλγεια* (Frivolität) verbunden ist. Im Verhältnis zu *πορνεία* ist *ἀκαθ.* der generelle Begriff; Eph. 5, 3: *πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα*. 4, 19: *ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης*. 2 Cor. 12, 21. Gal. 5, 19. Col. 3, 5. Röm. 1, 24.

Ἀκαθάρτης, *ἡ*, Unreinheit; selten; vielleicht nur Rec. Apok. 17, 4: *ποτήριον — γέμον — ἀκαθάρτητος πορνείας αὐτῆς*. Tdf.[8] Tr. W.: *τὰ ἀκάθαρτα τῆς κτλ.*

Καινός, *ή*, *όν*, neu, und zwar im Gegensatz gegen schon Dagewesenes, Bekanntes, Gebrauchtes und Verbrauchtes, also rückwärts blickend, wogegen das syn. *νέος* vorwärts blickt: jung, frisch; *καινός* = noch nicht dagewesen, *νέος* noch nicht lange da. Jenes entspricht dem latein. novus, *νέος* = recens. Tittmann, Synonym. N. T. 59: „Est enim *καινόν* quod succedit in locum rei, quae antea adfuit, quod nondum usu tritum est novum; *νέος* autem est, quod non diu ortum est, recens." Vgl. Döderlein, Latein. Synon. 4, 95, nach welchem Manutius zu Cic. Famm. 11, 21 den Unterschied richtig dahin bestimmt: „Novum est non quod nuper, sed quod nunc primum habemus; recens vero non quod nunc primum, sed quod nuper. Et novum ad rem, recens ad tempus refertur. Propterea ut simul utrumque significetur, conjunguntur, ut in Cic. Flac. 6: Lege hac recenti ac nova." Für das Verhältnis zu *νέος* vgl. im N. T. Mtth. 9, 17: *οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βάλλειν*. Luc. 5, 38. Mtth. 26, 29 dagegen: *γέννημα τῆς ἀμπέλου πίνω μεθ' ὑμῶν καινόν* (vgl. Apok. 19, 9). Marc. 14, 21. — Ps. 103, 5: *ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου*. Bei den LXX ist es das gewöhnliche Wort für חָדָשׁ, welchem *νέος* nur selten entspricht wie Lev. 23, 17; 26, 10. Num. 28, 16. Hohesl. 7, 13, wo ebenso gut *καινός* stehen könnte; *νέος*, *νεώτερος* entspricht sonst נַעַר, auch צָעִיר, קָטֹן, also s. v. a. jung, noch nicht alt, während *καινός* an Stelle des Alten, Bisherigen tritt, syn. *πρόσφατος*. Für den Inhalt von *καινός* vgl. aus der Prof.-Gräc. Xen. Cyrop. 3, 1, 30: *καινῆς ἀρχομένης ἀρχῆς, ἢ τῆς εἰωθυίας καταμενούσης*. Mem. 4, 4, 6: *πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεί* gegenüber *περὶ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ λέγειν — ἃ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα*. Plat. Rep. 3, 405, D: *καινὰ ταῦτα καὶ ἄτοπα νοσημάτων ὀνόματα*. Aus dem N. T. vgl. Marc. 2, 21: *τὸ πλήρωμα τὸ καινὸν* gegenüber *ἱμάτιον παλαιόν*, entsprechend *ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου* Luc. 5, 26. Ferner vgl. Mtth. 27, 60: *καινὸν μνημεῖον* mit Joh. 19, 41: *ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη*. Hebr. 8, 13: *ἐν τῷ λέγειν Καινὴν πεπαλαίωκε τὴν πρώτην*. Derselbe Gegensatz gegen *πρῶτος* Apok. 21, 1. Jes. 43, 18. 19. — 1 Joh. 2, 7: *οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ἡμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς*. V. 8. 2 Joh. 5. Joh. 13, 34. — So kennzeichnet also *καινός* das Neue, sofern es noch nicht dagewesen ist oder im Gegensatz gegen das Bisherige an Stelle desselben eintritt, und zwar zunächst **a)** in vorwiegender Rücksicht auf das zeitliche Verhältnis. So in den angeführten Stellen und Mtth. 13, 52: *καινὰ καὶ παλαιά*. Es ergiebt sich aber insbesondere **b)** aus dem Verhältnis des Neuen zu dem Voraufgegangenen auch ein qualitativer Unterschied, und zwar des Neuen als des Besseren von dem Alten als dem Geringeren, Verdorbenen u. s. w., welches von dem Neuen verdrängt wird, wie denn auch das *καινόν* dem *ἕτερον*, dem qualitativ anderen entspricht, während *νέον* dem *ἄλλο*, dem numerisch anderen zur Seite stehen kann, weil es nicht schon Vorhandenem gegenübertritt (ohne darum freilich numerisch Neues zu bezeichnen). Cf. Plat. Apol. 24, C: *ἕτερα δαιμόνια καινά*. Xen. Cyrop. 1, 6, 38: *οἱ μουσικοὶ οὐχ οἷς ἂν μάθωσι, τούτοις μόνον χρῶνται, ἀλλὰ καὶ ἄλλα νέα πειρῶνται ποιεῖν*. — *ἐν τοῖς μουσικοῖς τὰ νέα καὶ ἄνθηρα εὐδοκιμεῖ*. Aus dem N. T. vgl. *καινὴ διδαχή* Marc. 1, 27. Act. 17, 19 mit *ἕτερον εὐαγγέλιον ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο* Gal. 1, 6. 7. Hiernach würde man allerdings Act. 17, 21: *ἢ λέγειν ἢ ἀκούειν τι καινότερον* eher *νεώτερον* erwarten können, wie denn auch Dem. in Phil. 1 von den Athenern sagt: *οὐδὲν ποιοῦντες ἐν-*

θάδε καθήμεθα, μέλλοντες ἀεί, καὶ ψηφιζόμενοι καὶ πυνθανόμενοι κατὰ τὴν ἀγοράν, εἴ τι λέγεται νεώτερον. Dies hebt die Sucht nach bloßer Abwechselung stärker hervor, während jener auch bei den Profanschriftstellern ungleich häufigere Ausdruck zugleich das Fesselnde in solcher Abwechselung, nämlich das Ungewohnte, hervortreten läßt. Cf. Thuc. 3, 38, 4: *μετὰ καινότητος μὲν λόγου ἀπατᾶσθαι ἄριστοι.* (Es ist die Blasiertheit, welche immer neuer Eindrücke und Affektionen bedarf, ohne nachhaltig affiziert werden zu können. Theophr. char. eth. 9 charakterisiert damit die *λογοποιΐα*, Plut. Mor. 519, A die *πολυπραγμοσύνη* der Athener.)

Indem nun *καινός* das, was an die Stelle des Bisherigen (oder überhaupt neu) eintritt, auch als *ἕτερον* qualitativ von demselben unterschieden sein läßt, eignet es sich vorzüglich zur Charakteristik der in der schließlichen Heilsoffenbarung vorhandenen oder erwarteten Heilsgüter, z. B. *καινοὶ οὐρανοὶ καὶ γῆ καινή* Jes. 65, 17. Apok. 21, 1. 2 Petr. 3, 13: *ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.* — *Καινὴ Ἱερουσαλήμ* Apok. 3, 12; 21, 2. *Ὄνομα καινόν* Apok. 2, 17, vgl. Jes. 26, 2. 4; 65, 15. Apok. 3, 12; 19, 12. *Ὠδὴ καινή* Apok. 5, 9; 14, 3. („Das Wort neu ist ein recht apokalyptisches Wort: neuer Name, neues Lied, neuer Himmel, neue Erde, neu Jerusalem, Alles neu“, Bengel zu Apok. 2, 17.) Apok. 21, 5: *καινὰ ποιῶ πάντα.* Dies von den innerhalb der neutest. Heilszeit noch zukünftigen Heilsgütern. Durch die in Christo gegebene Heilsgegenwart ist die Heilsökonomie ebenfalls eine neue, *καινὴ διαθήκη* Mtth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20. 1 Cor. 11, 25. 2 Cor. 3, 6. Hebr. 8, 8. 13; 9, 15, vgl. Jer. 31, 31: בְּרִית חֲדָשָׁה, in qualitativem Gegensatz gegen das Alte, vgl. Hebr. 8, 13. 2 Cor. 3, 6: *ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος*; daher *κρείττων διαθήκη* Hebr. 8, 6. 7; 7, 22, vgl. 7, 19: *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος.* V. 18. (Hebr. 12, 24: *διαθήκη νέα*). Die Heilswirkung ist benannt als *καινὴ κτίσις* Gal. 6, 15. 2 Cor. 5, 17: *εἴ τις ἐν Χῳ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοῦ γέγονε καινὰ τὰ πάντα.* Ferner *καινὸς ἄνθρωπος* Eph. 2, 15; 4, 24, s. *ἄνθρωπος.* Vgl. Col. 3, 10: *τὸν νέον ἄνθρωπον τὸν ἀνακαινούμενον.* Es handelt sich in all diesen Verbindungen um die Ausschließung dessen, was die Vergangenheit kennzeichnet: den Konnex mit der Sünde und ihren Folgen, welcher das Bisherige ungenügend und unerträglich macht. (Ignat. ad Eph. 20: *ὁ καινὸς ἄνθρωπος Ις Χς.*)

Καινότης, Neuheit, oft bei Plut. mit dem Nebenbegriff des Ungewöhnlichen; cf. Ignat. ad Eph. 19. In der bibl. Gräc. nur Röm. 6, 4; 7, 6 mit Hervorhebung des qualitativen Gegensatzes des neutest. Heilsgutes u. s. w. gegen das frühere, s. *καινός.* Röm. 6, 4: *ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν.* 7, 6: *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.*

Καινίζω, etwas neu und etwas Neues machen, thun; mehrfach bei Soph. und Aeschyl. Bei den LXX Jes. 61, 4: *πόλεις ἐρήμους* = חִדֵּשׁ. 1 Mcc. 10, 10: *τὴν πόλιν.* 2 Mcc. 4, 11: *τὰς μὲν νομίμους καταλύων πολιτείας, παρανόμους ἐθισμοὺς ἐκαίνιζεν.* Zeph. 3, 18. Eur. Tro. 889. Mit sittlichem Nebenbegriff Sap. 7, 27: *ἡ σοφία — τὰ πάντα καινίζει.* Davon:

Ἀνακαινίζω, erneuern, solchem, was dagewesen ist, einen neuen Anfang geben, wieder herstellen, z. B. *ἔχθραν, πόλεμον, νόμους*; 1 Mcc. 6, 9: *λύπην.* Ps. 39, 3. Bei den LXX nur selten, = חדשׁ Pi. u. Hithpa. Ps. 103, 5: *ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου.* 104, 30: *καὶ κτισθήσονται, καὶ ἀνακαινιεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς.* Ps.

39, 2: *τὸ ἄλγημά μου ἀνεκαινίσθη* = עָכַר Ni. Im sittlichen Sinne mit persönlichem Obj. nur Hebr. 6, 6: *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας κτλ.* — *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν*, wo es als Synonymum mit *ἐπιστρέφειν* zu fassen ist, vgl. Thren. 5, 21: *ἐπίστρεψον ἡμᾶς κύριε πρὸς σέ, καὶ ἐπιστραφησόμεθα· καὶ ἀνακαίνισον ἡμέρας ἡμῶν καθὼς ἔμπροσθεν.* In der kirchl. Gräc. entspricht es dem wahrscheinlich von Paulus gebildeten *ἀνακαινόω* = jemanden zu einem *καινός* machen, vgl. Barn. 6 unter *ἀνακαινόω*. In diesem Sinne kann es jedoch a. u. St. wegen des *εἰς μετάν.* nicht stehen. Es ist daher wie Thren. 5, 21 syn. *ἐπιστρέφειν* zu nehmen, nur stärker als dieses. Sofern in der Buße ein Neues begonnen wird (Jer. 4, 3), ist *πάλιν ἀνακαινίζειν τινὰ εἰς μετάν.* = jemanden abermal zu einem neuen Anfange in der Buße verhelfen, nicht von der Thätigkeit des Lehrers und Seelsorgers, sondern von der Wirksamkeit Gottes, vgl. die voraufgehenden Participien und V. 7. 8.

Ἐγκαινίζω, außer LXX und N. T. nur bei Poll. Onom. 1, 11: *ἄγαλμα ἐγκαινίσαι τῷ θεῷ* (um 180 n. Chr.). Es entspricht bei den LXX **1)** חִדֵּשׁ erneuern 1 Sam. 11, 14: *τὴν βασιλείαν.* 2 Chron. 15, 8: *τὸ θυσιαστήριον* (AB: *ἀνεκαίνισε*). Ps. 51, 12: *πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου.* **2)** חָנַךְ einweihen Deut. 20, 5: *οἰκοδομεῖν οἰκίαν καινὴν καὶ ἐγκαινίζειν αὐτήν.* 1 Kön. 8, 63. 2 Chron. 7, 5. Hieran schließen sich die abgeleiteten *ἐγκαίνισις* Num. 7, 88. *ἐγκαινισμός* 7, 10; 11, 84. 2 Chron. 7, 9. 1 Esr. 7, 7. *τὰ ἐγκαίνια* Joh. 10, 22 (das Fest der Einweihung des erneuerten Tempels 2 Mcc. 1, 9. 18; 10, 1 ff. 1 Mcc. 4, 41 ff., vgl. 2 Esr. 6, 16. 17. Neh. 12, 27). In der Prof.-Gräc. dafür *καινόω* (Herodot) und später *καινίζω*. Die Bedeutung der Präposition läßt sich nur schwer wiedergeben: = etwas Neues mit etwas Neuem thun. Delitzsch zu Hebr. 9, 18 *(οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται)*: etwas Neues als feierlich darstellen und der Nutznießung übergeben, es in Wirksamkeit treten lassen. Hebr. 10, 20: *ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον κτλ.*

Καινόω, neu machen, neu gestalten, ändern. Nicht in der bibl. Gräc. Davon:

Ἀνακαινόω, nur im Pass. und nur bei Paulus, sonst aber der profanen und wie es scheint auch der kirchl. Gräc. fremd, welche letztere dafür *ἀνακαινίζειν* verwendet; cf. Barnab. 6, 11: *ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς.* Die Neubildung des Wortes lag gerade dem Apostel Paulus nahe, dessen Sprache in ihrem Ringen am meisten das Bestreben zeigt, für den neuen Inhalt, den rechten Ausdruck zu finden; neu aber ist der Inhalt, sofern die Verbindung eines persönlichen Objekts mit dieser Vorstellung, sowie die Thatsache selbst etwas völlig Neues und Fremdes war. Col. 3, 10: *ὁ ἄνθρωπος ἀνακαινούμενος κτλ.* 2 Cor. 4, 16: *ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.* Die Präposition *ἀνα* weist auf einen früheren Zustand resp. eine frühere Thätigkeit hin (vgl. Thren. 5, 21: *καθὼς ἔμπροσθεν* unter *ἀνακαινίζειν*), und zwar hier auf die Schöpfung, vgl. Col. 3, 10: *τὸν ἀνακαινούμενον — κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.* Ps. 104, 30 (unter *ἀνακαινίζω*). Das Wort bezeichnet die der Schöpfung des Menschen entsprechende Erlösungsthätigkeit Gottes, welche dem Menschen sein Leben neu schenkt und so demselben einen neuen Anfang giebt, durch dessen Besitz und Festhalten im Glauben der *καινὸς ἄνθρ.* im Gegensatze zu dem *παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρ.* sich bewährt (vgl. Col. 3, 10: *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακ.*). Von einer naturhaften Erneuerung ist somit nicht die Rede.

Cf. Basil. M. (Suic. thes.): *εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ζωὴν τὰς ψυχὰς ἀνακαινίζειν.* Vgl. unter *ἀνακαίνωσις*.

Ἀνακαίνωσις, *ἡ*, Erneuerung, ebenfalls nur bei Paulus, und zwar Tit. 3, 5: *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*, sofern die Heilszueignung durch die Taufe in Kraft des heiligen Geistes dem Leben einen neuen Anfang giebt, so daß man es hat, wie man es zuvor nicht gehabt hat. Es bezeichnet hier nicht eine sittliche Umwandlung durch den Geist als vermeintliche dem Leben neu zugeführte Triebkraft, sondern besagt nur — vgl. Thren. 5, 21 unter *ἀνακαινίζω* — daß die Lage, in der wir uns befinden, eine neue ist, vgl. *ἵνα δικαιωθέντες* V. 6. Dagegen steht es von sittlich-religiöser Erneuerung Röm. 12, 2, wo der *νοῦς* Objekt einer seitens des Christen zu vollziehenden Erneuerung ist, die im Zusammenhange steht mit den Heilswirkungen, auf Grund deren die Ermahnung ergeht: *μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός.* — Gregor. Naz. or. X (Suic. thes.): *ἀναμένω τοῦ οὐρανοῦ μετασχηματισμόν, τῆς γῆς μεταποίησιν, τὴν τῶν στοιχείων ἐλευθερίαν, τοῦ κόσμου παντὸς ἀνακαίνισιν.* — In Herm. past. steht *ἀνακαίνωσις* wie *ἀνανέωσις*, ebenso wie Tit. 3, 5 nicht von sittlicher Umwandlung, sondern von der Restitution des Lebens als Gut und Besitz, s. *ἀνανέωσις*.

Καιρός, *ὁ*, das rechte Maß und Verhältnis, namentlich bezüglich der Zeit und des Ortes. Am häufigsten von der Zeit. Ammon. p. 80: *ὁ μὲν καιρὸς δηλοῖ ποιότητα χρόνου ..., χρόνος δὲ ποσότητα.* LXX = מוֹעֵד Gen. 1, 14. Jer. 8, 7 und namentlich = עֵת, während *χρόνος* verschiedentlich = יוֹם, עֵת, זְמַן. So bezeichnet es **a)** die rechte Zeit, passende, gelegene Zeit oder Zeitpunkt; dies in den Verbindungen *ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρὸν* Eph. 5, 16. Col. 4, 5 (Dan. 2, 8); vgl. *καιρὸν τηρεῖν* den rechten Zeitpunkt wahrnehmen Aristot. Rhet. 2, 6, 4. *καιροῦ τυχεῖν, καιρὸν λαβεῖν, ἁρπάζειν, καιρῷ χρῆσθαι* s. Passow, Wörterb.; *καιρὸν μεταλαμβάνειν* Act. 24, 15. *καιρὸν ἔχειν* passende, gelegene Zeit haben Gal. 6, 10. Hebr. 11, 15. Cf Plut. Lucull. 16, 4. *καιρῷ δουλεύειν* Röm. 12, 11 (wo Rec. Lchm. Tdf. Westc. *κυρίῳ*) hat in diesem Sinne nichts Verfängliches, vgl. unter *δουλεύω*. — Namentlich häufig sind die adverbiellen Ausdrücke *ἐν καιρῷ* zur rechten Zeit Xen. An. 3, 1, 39 u. ö. Mtth. 24, 45. Luc. 12, 42; 20, 10. 1 Petr. 5, 6, vgl. Hiob 39, 18. Ps. 1, 3; auch bloß *καιρῷ* (wie Thucyd. 4, 59 u. ö.) Mtth. 12, 2 (Luc. 20, 10 Tdf.). Vgl. 2 Thess. 2, 6: *ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ.* Ferner *πρὸς καιρόν* zur rechten, gelegenen Zeit, wann es gelegen kommt, wie es paßt, Luc. 8, 13: *πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν* (1 Cor. 7, 5?). Cf. Soph. Ai. 38: *πρὸς καιρὸν πονῶ.* Plat. Legg. 4, 708, E: *πρὸς καιρὸν λέγειν.* Hrdt. 1, 30: *ὡς οἱ κατὰ καιρὸν ἦν.* Plut. Lucull. 16: *κατὰ καιρὸν ἥκειν.* Hiob 39, 18. Röm. 5, 6: *ἔτι γὰρ Χς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν*· hier entstände durch die Verbindung des *κ. καιρ.* mit dem voraufgehenden gen. absol. eine Tautologie mit *ἔτι*, weshalb es auf das Nachfolgende zu beziehen ist und seine Erklärung in V. 9 findet. — Entgegengesetzt *παρὰ καιρόν* zur Unzeit Plat. Polit. 277, a; vgl. Hebr. 11, 11: *π. κ. ἡλικίας.* — *ἄχρι καιροῦ* bis zur rechten Zeit Act. 13, 11. Luc. 4, 13, vgl. 22, 53. Joh. 14, 30. *πρὸ καιροῦ* ehe es Zeit ist Mtth. 8, 29. 1 Cor. 4, 5. — Auch Joh. 7, 6: *ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν, ὁ δὲ καιρὸς ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος*, sowie V. 8 ist es in dem Sinne: rechte, passende Zeit, zu nehmen.

b) Allgemeiner: eine irgendwie qualitativ bestimmte Zeit, Jahreszeit, Zeitpunkt

u. s. w. wie *χειμῶνος καιρός* Plat. Legg. 4, 709, C. Moer. p. 424: *ὥρα ἔτους Ἀττικοί· καιρὸς ἔτους Ἕλληνες.* Vgl. *ὥρα* bei Joh. — Röm. 14, 11: *εἰδότες τὸν καιρὸν ὅτι ὥρα κτλ.* 1 Theſſ. 2, 17: *πρὸς καιρὸν ὥρας.* So *καιρ. τοῦ θερισμοῦ, τῶν καρπῶν, συκῶν, ἡλικίας* u. a. Mtth. 13, 30; 21, 34. 41. Marc. 11, 13. Luc. 1, 20. Hebr. 9, 9. 10. Gal. 4, 10. 2 Tim. 4, 6. Hebr. 11, 11. Luc. 19, 44: *τῆς ἐπισκοπῆς σου,* vgl. Jer. 6, 15; 51, 18: *ἐπισκέψεως.* 50, 27. 31; 51, 6: *ἐκδικήσεως.* 2 Tim. 4, 3: *ἔσται γὰρ καιρὸς ὅτι κτλ.* Vgl. wo es in Verbindung mit *χρόνος* erſcheint Act. 1, 7: *γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς.* 1 Theſſ. 5, 1. Marc. 13, 33: *πότε ὁ καιρός ἐστιν;* Häufiger *ἐν ἐκείνῳ τῷ κ.* Mtth. 11, 25; 12, 1; 14, 1 u. ſ. w. und ſehr häufig im A. T.; *ὁ νῦν καιρός* Röm. 3, 26; 8, 16; 11, 5. 2 Cor. 8, 13. Gen. 29, 33; 30, 20. Ex. 9, 15. *πρὸς καιρὸν* eine Zeit lang 1 Cor. 7, 5, vgl. 1 Theſſ. 2, 17. *κατὰ καιρόν* zeitweiſe (Plut.) Joh. 5, 4. — Apok. 12, 12: *ὀλίγον κ. ἔχει.* Hierher gehören die Ausdrücke *ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν* Mtth. 26, 18, vgl. *ὥρα* Joh. 7, 30; 8, 20 u. a. Man vgl. zu dieſem Ausdruck 2 Theſſ. 2, 6: *εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ.* Zur Sache vgl. Luc. 22, 15: *πρὸ τοῦ με παθεῖν.* Ferner Luc. 21, 8: *ὁ καιρὸς ἤγγικεν* von der Zeit, auf welche alle Sehnſucht und Hoffnung gerichtet iſt, welche allein in Betracht kommen kann; ebenſo Apok. 1, 3; 22, 10: *ὁ καιρὸς ἐγγύς ἐστιν* — alſo die Zeit der Wiederkunft des HErrn. Vgl. *καιρός* vom Abſchluß eines Zeitraumes 2 Chron. 21, 19. Dann *καιρὸς δεκτός, εὐπρόσδεκτος* 2 Cor. 6, 2 von der neuteſt. Heilszeit, ſ. *δεκτός,* vgl. *κ. εὐδοκίας* Pſ. 69, 14. *κ. πονηρός* Pſ. 37, 19. Am. 5, 13. *κ. ἔσχατος* 1 Petr. 1, 5. *ὁ κ. οὗτος* gegenüber *αἰὼν ἐρχόμενος* Marc. 10, 30. Luc. 18, 30. — Gal. 6, 9: *καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν*: beſondere von anderen Zeiten unterſchiedene Zeit, wie *ἔθνος ἴδιον, καὶ οὐδαμῶς Σκυθικόν* Hrdt. 4, 18 (vgl. 2 Theſſ. 2, 6).

Schließlich findet ſich auch nicht ſelten der Plural, wie zuweilen in der Prof.-Gräc. z. B. Xen. Hell. 6, 5, 33: *ἐν μεγίστοις καιροῖς παρίσταντο.* Plut. Fab. comp. 1, 2: *ἐν αἰσχίστοις καὶ δυσποτμοτάτοις καιροῖς* = Zeitläufte. Jedoch richtet ſich die Vorſtellung nicht vorwiegend auf ſchlimme Zeitumſtände, vgl. 1 Chron. 9, 25; 12, 32; 29, 29. *καιροὶ ἀναψύξεως* Act. 3, 20. *τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν* Mtth. 16, 3. *χαλεποί* 2 Tim. 3, 1. *καρποφόροι* Act. 14, 17. Sonſt noch Eph. 1, 10. 1 Tim. 4, 1; 2, 6; 6, 15. Act. 17, 26. Ez. 11, 14. — Apok. 12, 14: *ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ* nach Dan. 7, 25 = עִדָּן, vgl. Dan. 12, 7. 8. Es dürfte *καιρός* hier wohl den Zeitraum eines Jahres bezeichnen, vgl. Apok. 13, 5 mit Dan. 7, 25, indem derſelbe Zeitraum, welcher nach einfacher Zählung ſich als eine Aufeinanderfolge von 42 Monaten darſtellt, nach der Empfindung derer, die darunter leiden und zum öfteren einen Abſchluß erwarten, plaſtiſch bezeichnet wird: ein Jahr ſchwindet; ſtatt des endlich gehofften Abſchluſſes geht die doppelte Zeit vorüber und bringt das Ende noch nicht; dann aber tritt es unerwartet ein. Über den Plural ſtatt des Duals ſ. Winer § 27, 4.

***Ἀκαίρως** (ἄκαιρος, ον),* unzeitig, ungelegen, in der bibl. Gräc. nur Sir. 35, 4: *ἀκαίρως μὴ σοφίζου* (vgl. 20, 7) und 2 Tim. 4, 2: *κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι εὐκαίρως ἀκαίρως,* wo es ſich nach V. 3 *(ἔσται γὰρ καιρὸς ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται)* nicht auf die dem Subj. gelegene oder ungelegene Zeit bezieht, ſondern auf die Hörer, wie Sir. 35, 4. Es iſt übrigens zu beachten, daß es ſich ebenfalls nach V. 3 nicht um eine dem Einzelnen gelegene oder ungelegene Zeit handelt, ſondern um die Zeitrichtung und ihr Verhältnis zum Worte Gottes. — Das Adjektiv Sir. 20, 19; 22, 6.

Εὔκαιρος, ον, zur passenden, gelegenen Zeit, zeitgemäß, rechtzeitig; in der späteren Gräc. gebräuchlicher als in der klassischen. LXX einmal Ps. 104, 27: *τροφὴ εὔκαιρος* = עֵת. Im N. T. Marc. 6, 21: *ἡμέρα εὔκαιρος*. Cf. Hrdn. 1, 9, 6: *καιρὸς εὔκαιρος*. Hebr. 4, 16: *εἰς εὔκαιρον βοήθειαν*, vgl. Ps. 9, 10: *βοηθὸς ἐν εὐκαιρίαις ἐν θλίψει*. 10, 1. Plut. de puer. educ. 14 (10, E): *σοφὸν γὰρ εὔκαιρος σιγὴ καὶ παντὸς λόγου κρείττων*. 2 Mcc. 14, 29. Örtlich = gelegen, passend 2 Mcc. 15, 20. 3 Mcc. 5, 44; 4, 11.

Εὐκαίρως, in der Prof.-Gräc. häufiger als das Adj., = zur gelegenen Zeit. In der bibl. Gräc. nur Sir. 18, 22: *μὴ ἐμποδισθῇς τοῦ ἀποδοῦναι εὐχὴν εὐκαίρως*, sowie Marc. 14, 11. 2 Tim. 4, 2; s. o. *ἀκαίρως*.

Εὐκαιρία, ἡ, die passende, richtige Zeit, Plat., Polyb., Dion. Hal. In der bibl. Gräc. nur Ps. 9, 10; 10, 1; 105, 15 = עֵת. Sir. 38, 24. 1 Mcc. 11, 42. Mtth. 26, 16. Luc. 22, 6.

Κακός, *ή, όν*, bildet den allgemeinen Gegensatz zu *ἀγαθός*, und zwar, wie dieses zunächst = tüchtig in seiner Art, so charakterisiert *κακός* dasjenige, was nicht so beschaffen ist, wie es seiner Natur und Bestimmung nach sein könnte oder sollte, untüchtig, untauglich, schlecht. Es drückt den Mangel derjenigen Eigenschaften aus, durch welche eine Person oder Sache erst ist, was sie sein kann oder selbst zu sein beansprucht, wodurch dann dieselbe positiv ihrer Idee widerspricht, ihren Zweck nicht erreicht, ihre Stelle nicht ausfüllt. So z. B. bei Homer und auch später *κακὸς ἡνίοχος, ἀλήτης, ἰατρός, ναύτης* von Personen, die nicht dasjenige leisten oder zu leisten vermögen, wozu sie da sind. Vgl. Mtth. 24, 48: *κακὸς δοῦλος* opp. *πιστὸς καὶ φρόνιμος*. Phil. 3, 2: *κακοὶ ἐργάται*. Namentlich wird *κακός* bei Hom., Herod., Xen. u. a. gegenüber *ἐσθλός* von kriegerischer Untüchtigkeit gebraucht, wie *κακία* synon. *ἀνανδρία* gegenüber *ἀρετή*. Hesych.: *κακοί· ἄνανδροι, δειλοί*. Von *ἄδικος* unterscheidet es sich einerseits, wie vom Verhalten der Zustand (vgl. *ἄδικοι οἰκέται*, qui suo munere non funguntur, Xen. Cyrop. 2, 2, 26 mit Mtth. 24, 48), andrerseits und hauptsächlich wie von den Ansprüchen an jemanden die von diesem selbst erhobenen Ansprüche, oder wie das Urteil von dem Beurteilten. Vgl. 1 Petr. 3, 12. Sein hauptsächlichstes Synonymum ist *πονηρός*. Während *κακός* den Gegensatz zu *ἀγαθός* u. *καλός* bildet, steht *πονηρός* hauptsächlich und zunächst im Gegensatz zu *χρηστός* (s. *πονηρός*). *Π.* ist positiv = gefährlich, verderblich, schlimm, böse; *κ.* = untauglich, ungeeignet, schlecht. Jenes bezeichnet die Eigenschaft nach ihrer Wirkung, dieses nach ihrer Art, *κακός* begründet *πονηρός*. Pillon, Syn. gr.: „*κακός* qui manque de tel ou tel avantage physique ou moral; d'où, généralement, il est opposé à *ἀγαθός* dans tous ses sens, au propre et au figuré; mauvais, méchant, dans le sens d'inutile, d'impropre, qui n'est pas bon. *πονηρός*, qui cause ou donne du mal, de la peine, dans le sens de nuisible, dangereux." Vgl. Apok. 16, 2: *ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν*. Ammon.: *πονηρός· ὁ δραστικὸς κακοῦ*.

Gewöhnlich nun wird *κακός* von dieser Grundbedeutung ausgehend, in zwiefachem Sinne gebraucht: 1) ungeeignet, ungünstig, übel (s. *ἀγαθός* 2, a), Plat. Rep. 10, 608, E: *τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῷζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν*. 2) Im sittlichen Sinne: schlecht, schon bei Homer. In der bibl. Gräc. ist es bei weitem nicht so häufig, wie in der Prof.-Gräc. Bei den LXX

entspricht es רַע, רָעָה, wofür jedoch weit häufiger πονηρός steht (auch daneben, jedoch nur vereinzelt, ἄδικος, ἁμαρτωλός, παράνομος, ἀσεβής). Ein Unterschied findet insofern statt, als κακός häufiger gegenüber ἀγαθός (Deut. 1, 39; 30, 14. 1 Kön. 31, 9. 2 Chron. 18, 17 u. a.) seltener gegenüber καλός erscheint (Gen. 24, 50. 1 Kön. 22, 8. 18; vgl. 2 Cor. 13, 7. Hebr. 5, 14), während umgekehrt πονηρός sehr selten gegenüber ἀγαθός steht (1 Sam. 25, 3. 2 Sam. 13, 22; 14, 17. Jes. 7, 15), häufiger gegenüber καλός Gen. 2, 9. 17; 3, 5. 22. Lev. 27, 10 u. ö. Num. 13, 20; 24, 13. Am. 5, 14. Mich. 3, 2. Jes. 5, 20. — (Ps. 35, 12 hat der Alex. *πονηρὰ ἀντὶ κακῶν* statt *ἀντὶ καλῶν* des Vatic., vgl. 2 Sam. 19, 35). Ferner steht zwar häufig *κακά, τὰ κακά* = Böses, sowohl Sünde, als namentlich Übel, seltener *κακόν*, nie *τὸ κακόν*, wogegen *τὸ πονηρόν* sehr häufig ist und zwar im sittlich-religiösen Sinne als Gesamtbezeichnung dessen was *ἐνώπιον, ἐναντί, παρὰ κυρίου* böse ist, der Plural aber mit oder ohne Artikel nur vereinzelt wie Hos. 7, 15. Am. 5, 15. Endlich erscheinen zwar beide Wörter selten als Epitheta von Personen, κακός jedoch seltener als πονηρός. Im ganzen wird zu sagen sein, daß bei den LXX πονηρός im sittlich-religiösen Sinne überwiegt, während κακός häufiger als πονηρός auch im physischen Sinne steht. Bemerkenswert ist noch, daß κακός nie dem hebr. רָשָׁע entspricht, welches die eigentliche religiöse Bezeichnung des Bösen namentlich als Prädikat von Personen ist; auch πονηρός steht dafür nur 2 Sam. 4, 11. Jes. 53, 9; die gewöhnliche Übersetzung desselben ist ἀσεβής, dann auch ἁμαρτωλός u. ἄνομος. Nur einmal entspricht κακά dem Subst. רֶשַׁע Prov. 16, 13. Die einzige Eigentümlichkeit des biblischen Sprachgebrauchs s. unter πονηρός. — Aus allem ergiebt sich, daß κακός nicht bloß keine bestimmte Färbung im biblischen Sprachgebrauch erhalten hat, sondern daß es im ganzen und großen auch als nicht geeignet für den biblischen Begriff des Bösen erschienen ist, offenbar weil es in der Prof.-Gräc. zu bestimmt ausgeprägt war, um noch für die Hinzunahme des in der Schrift vorherrschenden religiösen Gesichtspunktes Raum zu bieten.

Nicht anders verhält es sich im N. T. Dort ist κακός von Personen verhältnismäßig noch weit seltener als bei den LXX; nur Mtth. 26, 48. Phil. 3, 2; subst. κακός ohne Artikel Mtth. 21, 41: *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει.* Apok. 2, 2: *οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς.* Gewöhnlich *τὸ κακόν* oder *κακόν*, seltener *κακά, τὰ κακά.* Es bezeichnet **1)** ungeeignet, nicht tauglich, schlecht, übel. Mtth. 24, 48. Phil. 3, 2. Apok. 16, 2. Häufiger *τὸ κακόν, κακά,* was ungünstig, übel ist für jemanden, Übel. Röm. 13, 10: *ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται,* vgl. 1 Cor. 13, 5. Röm. 14, 20. Act. 16, 28; 28, 5. Röm. 12, 17. 21. 1 Thess. 5, 15. 1 Petr. 3, 9. Jac. 3, 8. Plural 2 Tim. 4, 14. Luc. 16, 25. Act. 9, 13. Vielfach verbindet sich aber damit die Rücksicht auf die sittliche Verwerflichkeit dessen, was jemandem Übles geschieht, vgl. 1 Petr. 3, 9—12. Phil. 3, 2 u. a.

2) Im sittlichen Sinne = schlecht, ungeeignet, was seiner Natur und Bestimmung nach anders sein muß. Plat. Legg. 4, 716, E: *ἀκάθαρτος γὰρ τὴν ψυχὴν ὁ κακός.* 1 Cor. 15, 33: *ὁμιλίαι κακαί.* Marc. 7, 21: *οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί* (Mtth. 15, 19: *πονηροί*). Col. 3, 5: *ἐπιθυμία κακή.* Subst. *ὁ κακός* Mtth. 21, 41: *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει,* cf. Ar. Pl. 65: *ἀπό σ' ὀλῶ κακὸν κακῶς.* Soph. Phil. 1369: *κακῶς ἀπόλλυσθαι κακούς.* Apok. 2, 2. — *Τὸ κακόν*, das Schlechte, Üble, Mtth. 27, 23. Marc. 15, 14. Luc. 23, 22. Joh. 18, 23. Act. 23, 9. Gegenüber *τὸ ἀγαθόν* Röm. 2, 9; 7, 19; 9, 11; 13, 3; 16, 19. 1 Petr. 3, 11. 3 Joh. 11. 2 Cor. 5, 10. *καλὸν* Röm. 7, 21. 2 Cor. 13, 7. Hebr. 5, 14. Vgl. Gen. 24, 50. — Röm. 13, 4; 7, 21. 1 Petr. 3, 10. Plural Röm. 1, 30; 3, 8. 1 Cor. 10, 6. 1 Tim. 6, 10. Jac. 1, 13. 1 Petr. 3, 12: *ποιοῦντες κακά* gegenüber *δίκαιοι.*

Κακῶς, Mtth. 4, 24; 8, 16; 9, 12; 14, 35; 15, 22; 17, 15; 21, 41. Marc. 1, 32. 34; 2, 17; 6, 55. Luc. 5, 31; 7, 2 vom Üblen im physischen Sinne. Dagegen im sittlichen Sinne Joh. 18, 23. Act. 23, 5. Jac. 4, 3. Bei den LXX sehr selten, im physischen Sinne Ez. 34, 4: *κακῶς ἔχειν* = חלה. Im sittlichen Sinne *κακῶς ἐρεῖν, εἰπεῖν*, = ארר Ex. 22, 28. = קִלֵּל Lev. 19, 14. Jes. 8, 21. Lev. 20, 9. Auch in den Apokryphen selten.

Ἄκακος, ον, nicht böse, dem Bösen fern, arglos, unschuldig. Nach der Erklärung eines alten Lexikographen ist *ἀκ. ὁ κακοῦ μὴ πεπειραμένος, οὐχ ὁ χρηστοήθης· οὕτω Σαπφῶ*; nach andern sind *ἄκακοι οἱ μὴ προεννοοῦντες τὰ κακά*. Damit vgl. man z. B. Plut. mulier. virt. 256, D von einem Weibe, das durch Liebe getrieben und nicht um der Opposition willen einen Befehl des Mithridates übertrat: *νέας παντάπασι καὶ ἀκάκου τῆς παιδίσκης φανείσης*. De util. ex host. cap. 90, B: *ἡ δὲ οὖσα σώφρων καὶ ἄκακος* = ohne Falsch. Dem. c. Everg. 47, 46: *προσποιούμενος ἄκακος εἶναι, ἐξηπάτησε τοὺς δικαστάς*. Ibid. 82: *ἀκάκους — καὶ ἀπράγμονας*. Polyb. 3, 98, 5: *πρὸς τοῦτον ἄκακον ὄντα τὸν ἄνδρα καὶ πρᾷον τῇ φύσει*. Hiernach ist **a)** *ἄκακος* Hebr. 7, 26: *ἀρχιερεὺς ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος κτλ.* s. v. a. vom Bösen unberührt, vgl. *ἀπείραστος κακῶν* Jac. 1, 13; *ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν*, 2 Cor. 5, 21, mehr als *ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς κακοῦ*, vgl. Hiob 2, 3: *ἄνθρωπος ἄκακος, ἀληθινός, ἄμεμπτος, θεοσεβής, ἀπεχόμενος κτλ.*, für gewöhnlich etwa = der nichts Böses im Sinne haben kann. Hebr. 7, 26 ist es vielleicht kurzer Ausdruck für das, was 4, 15 anders gewendet *πεπειραμένος δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας* lautet. In diesem Sinne entspricht es bei den LXX dem hebr. תָּם, תֹּם, תָּמִים gegenüber *ἀσεβής* Hiob 8, 20. Prov. 13, 6, synon. *εὐθύς* Ps. 25, 21; vgl. Ps. 37, 37; verbunden mit *ἀληθινός, ἄμεμπτος* Hiob 2, 3. Vgl. noch Hiob 36, 5. Prov. 2, 21. *ἀκακία* = תֹּם Ps. 7, 9; 26, 1. 11; 41, 13; 78, 72. תֻּמָּה Hiob 2, 3; 27, 5; 31, 6; vgl. Ps. 84, 12.

b) In weniger bestimmtem Sinne, etwa wie unser deutsches arglos, cf. Plut. de aud. 41, A: *οἱ μὲν καταφρονητικοὶ καὶ θράσεις ἧττον ὠφελοῦνται ὑπὸ τῶν λεγόντων, οἱ δὲ θαυμαστικοὶ καὶ ἄκακοι μᾶλλον βλάπτονται*. Plat. Alcib. 2, 140, C: *ἀκάκους καὶ ἀπείρους καὶ ἐνεούς* als euphemistische Bezeichnung derer, welche andere *ἠλιθίους τε καὶ ἐμβροντήτους* nennen. Insbesondere vgl. den profanen Gebrauch des Subst. *ἀκακία*, Plut. Demetr. 1: *τὴν ἀπειρίᾳ τῶν κακῶν καλλωπιζομένην ἀκακίαν οὐκ ἐπαινοῦσιν, ἀλλ' ἀβελτερίαν ἡγοῦνται καὶ ἄγνοιαν ὧν μάλιστα γινώσκειν προσήκει τοὺς ὀρθῶς βιωσομένους*. Dem. c. Neaer. 59, 81: *καὶ διὰ τὴν ἀπειρίαν τῶν πραγμάτων καὶ τὴν ἀκακίαν τὴν ἑαυτοῦ τοῦτον πάρεδρον ποιήσαιτο*. So verbindet Philo (bei Lösner zu Röm. 12, 8) zuweilen *ἁπλότης καὶ ἀκακία*. Cf. Diod. Sic. 13, 76: *ἄκακος καὶ τὴν ψυχὴν ἅπλους*. Es ist = unschuldig, aber in laxerem Sinne als oben, wie Philo (a. a. O. zu Röm. 16, 18) das kindliche Alter *ἄκακος ἡλικία* nennt. In dieser Bedeutung entspricht es bei den LXX dem hebr. פֶּתִי gegenüber *πανοῦργος* Prov. 8, 5; 1, 4; 14, 15; 21, 11. Weish. 4, 12. Auch vgl. Jer. 11, 19: *ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι* (nach falscher Übersetzung). So Röm. 16, 18: *διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων*. Theodoret: *ἁπλούστεροι*.

Κακία, ἡ, Untüchtigkeit, Schlechtigkeit im Gegensatz gegen *ἀρετή* im sinnlichen und sittlichen Sinne, Plat. Conv. 181, E: *τὸ γὰρ τῶν παίδων τέλος ἄδηλον οἷ τελευτᾷ κακίας καὶ ἀρετῆς ψυχῆς τε πέρι καὶ σώματος*. Rep. 1, 348, C; 9, 580, B.

Crat. 386, D. Aristot. Eth. Nicom. 7, 1: *ὥσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετή, οὕτως οὐδὲ θεοῦ.* Weish. 5, 13. 14. Synon. *ἀνανδρία* = Feigheit. Während *ἀρετή* das hervorragende Vorhandensein derjenigen Eigenschaften anzeigt, welche dem betreffenden Subj. gebühren, bezeichnet *κακία* den Mangel derselben, welcher zum Gegenteil ausschlägt, vgl. oben Aristot. Daher **1)** im sittlichen Sinne **a)** = Fehlerhaftigkeit, Verkehrtheit. Cf. Cic. Tusc. 4, 15: „Hujus igitur virtutis contraria est vitiositas; sic enim malo quam Malitiam appellare eam, quam Graeci *κακίαν* appellant; nam malitia certi cujusdam vitii nomen est, vitiositas omnium.“ Xen. Mem. 1, 2, 28: *εἰ μὲν αὐτὸς ἐποίει τι φαῦλον, εἰκότως ἂν ἐδόκει πονηρὸς εἶναι. εἰ δὲ αὐτὸς σωφρονῶν διετέλει, πῶς ἂν δικαίως τῆς οὐκ ἐνούσης αὐτῷ κακίας αἰτίαν ἔχοι;* In diesem allgemeinen Sinne auch nicht gerade ganz selten bei den LXX = רָעָה, dem es gewöhnlich entspricht, seltener den volleren Bezeichnungen אָוֶן, עָוֹן, oder den konkreteren כָּזָב, אִוֶּלֶת, vgl. 1 Kön. 13, 32 = דֶּרֶךְ רָעָה. Jer. 2, 19 = מְשֻׁבָה. 1 Chron. 21, 8. Jer. 16, 18 = עָוֹן. Ps. 36, 5; 52, 3 = רַע, vgl. Gen. 6, 5: *ἐπληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων.* So Act. 8, 22: *μετανόησον ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης.* 1 Cor. 14, 20: *μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε.* 5, 8. 1 Petr. 2, 16: *μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι.* Jac. 1, 21.

b) Die Verbindungen Tit. 3, 3: *ἐν κακίᾳ καὶ φθόνῳ διάγειν*; Col. 3, 8: *ὀργή, θυμός, κακία*; Eph. 4, 31: *πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ* führen auf die Bedeutung Böswilligkeit, Bosheit, welche sich auch Röm. 1, 29. 1 Petr. 2, 1 empfiehlt, jedoch aus dem profanen Sprachgebrauch sich nicht belegen läßt. Vgl. Ps. 52, 3. Jedoch vgl. *κακία* als besonderen Grad von Bosheit Aristot. Rhet. 1, 9 s. v. *ἑκουσίως*. Es ist die Verkehrtheit im sozialen Verhalten. Sap. 2, 21. Sir. 25, 19. Vgl. *κακός* = übel gesinnt in *κακόω* Act. 14, 2.

2) Übel, Unglück, Plage Am. 3, 6. Sir. 19, 6. 1 Mcc. 7, 23; 10, 46. 2 Mcc. 4, 47; 6, 3; 7, 31. In der Prof.-Gräc. nur bei Späteren, wie *κακότης* bei Homer, welcher überhaupt *κακία* nicht kennt. Im N. T. Mtth. 6, 34.

Κακόω, **a)** Böses, Übles jemandem zufügen, mißhandeln, plagen, schaden. Act. 7, 6. 19; 12, 1; 18, 10. 1 Petr. 3, 13. So nicht selten bei den LXX = רעע Hiph. Gen. 19, 9. Ex. 5, 22 u. ö.; gegenüber *εὐποιεῖν* Jes. 41, 23. *ἀγαθοποιεῖν* Zeph. 1, 13. Absolut = übel thun 1 Kön. 17, 20. Ferner = ענה Kal. u. Hiph. Gen. 15, 13 u. ö.; vereinzelt anders, z. B. = רשׁע Hiph. Jes. 50, 9. In der Bedeutung **b)** einen in üble Stimmung gegen jemanden versetzen, aufbringen, wie Act. 14, 10: *ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν κτλ.*, ist es in der Prof.-Gräc. nicht nachweisbar. Vgl. aber Jos. Ant. 16, 1, 2: *κακοῦν καὶ τῆς εὐνοίας ἧς εἶχεν εἰς τοὺς παῖδας ἀφαιρεῖν.* Das Pass. Ps. 106, 32: *ἐκακώθη Μωυσῆς δ' αὐτούς, ὅτι παρεπίκραναν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ* (וַיֵּרַע לְמֹשֶׁה) ist nicht vergleichbar, da es hier, wie häufig in der Prof.-Gräc. = geplagt werden, in übler Lage sein.

Κάκωσις, *ἡ*, Bedrängnis, zuweilen bei den LXX = עֳנִי, רָעָה u. s. w. Im N. T. nur Act. 7, 34.

Κακοῦργος, *ὁ*, Übelthäter; Luc. 23, 32. 33. 39. 2 Tim. 2, 9; eigentlich Adj. = trügerisch, tückisch. „In der attischen Gerichtssprache umfaßt der Name die *λωποδύται, ἀνδραποδισταί, κλεπταί,* überhaupt Räuber und Mörder, gegen welche die *ἀπα-*

γωγή in Anwendung kam", Passow. Döderlein (lat. Synon. 2, 141) meint, daß die Accentuation auf die Ableitung *κακὸς ὀργήν* hinweise, und nicht *κακὸς ἔργα*, in welchem Falle *κακουργός* accentuiert werden müßte, wie *ἀγαθουργός, εὐεργός, λειτουργός*. Damit stimmte dann auch die starke Bedeutung des Wortes: boshaft, hinterlistig, tückisch. Doch vergleiche *πανοῦργος*. — Sir. 11, 31; 30, 35. Prov. 21, 15 = פֹּעֵל אָוֶן, wofür es auch zuweilen bei Symm.

Κακοήθεια, *ἡ*, schlechter Charakter; „nach Aristot. Rhet. 2, 13: *τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀπολαμβάνειν πάντα*; nach Ammon. *κακία κεκρυμμένη*", Passow. Da das Adj. *κακοήθης* = boshaft, arglistig, verschlagen, so ist *κακοήθεια* = Boshaftigkeit, Verschlagenheit, neben *δόλος* Röm. 1, 29. 2 Mcc. 3, 22: *τῇ συμφύτῳ κακοηθείᾳ τὸ καλὸν ἀπωσάμενοι, διηνεκῶς δὲ εἰς τὸ φαῦλον ἐκνεύοντες*. 7, 3: *τῶν φίλων τινὲς κακοηθείᾳ πυκνότερον ἡμῖν παρακείμενοι συνέπεισαν ἡμᾶς κτλ.* Cf. Plut. de Heredoti „malignitate". Nicht bei den LXX.

Κακοποιέω, Übles thun, und zwar **a)** im sittlichen Sinne 3 Joh. 11, vgl. mit 1 Joh. 3, 6 *ἁμαρτάνων*. 1 Petr. 3, 17. **b)** s. v. a. Schaden thun, Übles thun, *τινά* jemandem, zugleich mit Rücksicht auf die sittliche Verwerflichkeit dessen, was für den anderen vom Übel ist Marc. 3, 4. Luc. 6, 9. S. *ἀγαθοποιεῖν*. Daß hier jedenfalls der sittliche Wert der Handlungsweise in erster Linie ins Auge zu fassen ist, erhellt aus der Abwesenheit des Obj., welches bei der Bedeutung Schaden thun nicht fehlen kann. In beiden Bedeutungen in der Prof.-Gräc. gebräuchlich. Bei den LXX nur in der letzteren = הֵרַע (עָשָׂה רָע) Gen. 31, 7. 29 u. a.; im sittlichen Sinne 2 Sam. 24, 17. 1 Chron. 21, 17, synon. *ἁμαρτάνειν*.

Κακοποιός, verderblich, schädlich; im sittlichen Sinne = übel thuend, schlecht handelnd, und zwar als Charakterzug, nicht von einzelnen Verfehlungen; in der Prof.-Gräc. selten; cf. Aristot. Eth. Nik. 4, 9: *οὐ κακοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν εἶναι οὐδὲ οὗτοι· οὐ γὰρ κακοποιοί εἰσιν, ἡμαρτημένοι δέ*. Dagegen an den einzigen Stellen der LXX Prov. 12, 4: *γυνὴ κακοποιός*, gegenüber *ἀνδρεῖα*, 24, 19: *μὴ χαῖρε ἐπὶ κακοποιοῖς, μηδὲ ζήλου ἁμαρτωλούς*, sowie im N. T. Joh. 18, 30. 1 Petr. 2, 12. 14; 3, 16 überall im sittlichen Sinne, entsprechend *κακοποιεῖν*. Nur 1 Petr. 4, 15: *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος* scheint es im besonderen Sinne von gemeinschädlich, der dem Gemeinwesen schadet, zu stehen (wie Joh. 18, 30? Tdf. Tr. W. *κακὸν ποιῶν* cod. Sin. *κακὸν ποιήσας*), oder aber es müßte wie *κακία* Aristot. Rhet. 1, 9 einen besonderen Grad von Bosheit bezeichnen, cf. Aristot. Eth. Nik. 4, 9: Rhet. ad Alex. 16: *τοιγαροῦν ὅταν μὲν ἡμῖν συμφέρει κλέπτειν τὴν μαρτυρίαν, οὕτως αὐτῇ χρησόμεθα· ἐὰν δὲ οἱ ἐναντίοι τοῦτόν τι ποιήσωσιν, ἐμφανιοῦμεν τὴν κακοποιΐαν αὐτῶν*.

Ἐγκακέω lesen Lchm. Tdf. Tr. W. an allen Stellen statt der Rec. *ἐκκακεῖν* Luc. 18, 1. 2 Cor. 4, 1. 16. Gal. 6, 9. 2 Theff. 3, 13. Eph. 3, 13. In der Prof.-Gräc. sehr selten (Polyb. 4, 19, 10: *τὸ πέμπειν τὰς βοηθείας ἐνεκάκησαν*, sie waren zu schlecht oder zu feig, um u. s. w.; auch hier wird von andern *ἐξεκάκησαν* gelesen) findet es sich in der Übersetzung des Theodot. Prov. 3, 11: *μηδὲ ἐγκακήσῃς*, LXX: *μηδὲ ἐκλύου*; des Symmach. Gen. 27, 46, LXX: *προσώχθικα τῇ ζωῇ μου*. Num. 21, 5 LXX: *ἡ ψυχὴ ἡμῶν προσώχθισεν ἐν τῷ ἄρτῳ*. Jes. 7, 16: *ἀφ' ἧς σὺ ἐγκακῇς*, LXX: *ἣν σὺ φοβῇ*. In der Stelle des Polyb. bezeichnet es ein sittliches

Verhalten; in den übrigen angeführten Stellen = eine Sache leid sein, nicht ertragen können (*κακός* untauglich, mutlos, verzagt), welches ebenso wohl eine physische oder psychische wie eine sittliche Schwäche sein kann.

Ἐκκακέω, Rec. statt *ἐγκακεῖν*, w. s. Nur in den betreffenden Stellen des N. T. und in der kirchl. Gräc. Nach Hesych. s. v. a. *ὑπερκακεῖν*, welches ebenfalls nicht nachzuweisen ist. Nach Suid. = *περικακεῖν*, welches bei Polyb. = mitten im Unglück sein, unglücklich sein, verzweifeln. Oekum. zu 2 Cor. 4, 1: *οὐκ ἐκκακοῦμεν τουτέστιν οὐκ ἀπαγορεύομεν πρὸς τὰς θλίψεις καὶ τοὺς πειρασμοὺς καὶ τοὺς κινδύνους.* LXX *ἀποκακεῖν* = נָפַח Jer. 15, 9: *ἀπεκάκησεν ἡ ψυχὴ αὐτῆς*, wozu Hesych.: *ἐπικράνθη.*

Ἀνεξίκακος, *ὁ*, *ἡ*, von *ἀνέχειν*, dulden, tragen, und *κακόν*, = der das Böse, das Leid, Übel erduldet; geduldig, der sich vieles gefallen läßt, Luc. judic. vocal. 9: *ἀνεξίκακον γράμμα*, ein geduldiger Buchstabe. Luc. Asin. 2: *ποιήσεις αὐτὸ* (sc. *τὸ οἰκίδιον μικρὸν*) *σὺ μεγάλην οἰκίαν ἀνεξικάκως οἰκήσας.* Selten in der Prof.-Gräc. Im N. T. 2 Tim. 2, 24 neben *ἐν πραΰτητι παιδεύων* Erfordernis eines *δοῦλος κυρίου.* Cf. Chrys. in ep. ad Hebr. 2: *αὐτὸν δὲ μάλιστα θαυμάζομεν, ὅταν φιλανθρωπεύηται, ὅταν ἀνεξικακῇ.* Weish. 2, 19: *ὕβρει καὶ βασάνῳ ἐτάσωμεν αὐτόν, ἵνα γνῶμεν τὴν ἐπιείκειαν αὐτοῦ καὶ δοκιμάσωμεν τὴν ἀνεξικακίαν αὐτοῦ.*

Καλέω, *καλέσω, ἐκάλεσα, κέκληκα*, Pass. *κέκλημαι, ἐκλήθην*; rufen, = קָרָא (seltener je nach seiner Bedeutung = *βοᾶν, ἀναγινώσκειν, κηρύσσειν*). **1)** mit persönlichem Objekt: jemand rufen, Mtth. 20, 8; 25, 14. Marc. 3, 31. Luc. 19, 13. Act. 4, 18. Pass.: Act. 24, 2. Hebr. 5, 4. Die Zielbestimmung mit *εἰς* zugesetzt: *εἰς τοὺς γάμους* Mtth. 22, 3. 9. Luc. 14, 8; *εἰς δεῖπνον* Apok. 19, 9 = einladen, wie es auch ohne Zusatz steht Mtth. 22, 4. 8. Luc. 7, 39; 14, 7. 8. 10. 12. 13. 16. 17. 24. 1 Cor. 10, 27 findet sich *εἰς δεῖπνον* in einigen Codices und den ältesten Übersetzungen; *οἱ κεκλημένοι* Mtth. 22, 4 die Geladenen = הַקְּרֻאִים 1 Sam. 9, 13, LXX: *ξένοι*, dagegen V. 22: *κεκλημένοι*, vgl. 1 Kön. 1, 9. — Der Gebrauch in den Parabeln Mtth. 22 und Luc. 14 (vgl. Apok. 19, 9: *οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου ἀρνίου κεκλημένοι*) könnte die spezifisch christliche Verwendung dieses Wortes zu vermitteln scheinen: zur Teilnahme am Reiche Gottes auffordern und einladen, berufen, vgl. *οἱ κεκλημένοι* Luc. 14, 17 und Hebr. 9, 15 (*κλητοὶ* Mtth. 22, 14 und Röm. 1, 6. 7, überhaupt bei Paulus). Indes Luc. 5, 32: *καλέσαι ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν*, wofür Mtth. 9, 13. Marc. 2, 17 bloß *καλέσαι ἁμαρτωλούς*, sowie der Gebrauch in den paulinischen und petrinischen Schriften legen es nahe, einen anderen Anknüpfungspunkt zu suchen, an den erst wieder jene Bilder sich anschließen. Dieser scheint in dem Gebrauch von קָרָא sowohl Jes. 50, 2: *ἐκάλεσα καὶ οὐκ ἦν ὑπακούων* und 65, 2, als namentlich Jes. 41, 9; 42, 6; 46, 11; 48, 12. 13. 15; 51, 2, vgl. קָרָא בְשֵׁם Jes. 43, 1; 45, 3. 4. Ex. 31, 2 zu liegen, = jemand zu einem bestimmten Zwecke rufen (daher synon. erwählen), rufen, daß er höre, komme und thue, was ihm obliegt, oder daß er werde, was ihm zugedacht ist. Worum sich's handelt, hängt mit dem rufenden Subjekt zusammen. Das Subjekt und der sich gleichbleibende Zweck, zu welchem jemand gerufen wird, geben dem Wort seinen bestimmten Sinn, so daß es im Sprachgebrauch term. techn. für besondere Verhältnisse wird, wie z. B. *καλεῖν* in der Prof.-Gräc. von der Vorladung vor Gericht, gerichtlicher

Belangung gebraucht wird. Wie bei Jesajah קרא mit dem Subj. Gottes, so ist ähnlich das neutest. *καλεῖν* gedacht, wie denn auch in den paulinischen u. petrinischen Schriften, in denen allein abgesehen von Hebr. 9, 19 und Apok. 19, 5 sich noch das Wort in diesem Sinne findet, stets Gott Subjekt ist. Es bezeichnet ein im Namen Gottes (von Gott her) bzw. zu Gott hin geschehendes Rufen, und zwar der Zeit entsprechend, in der der Ruf ergeht, ein Herbeirufen zur Teilnahme an der Heilsoffenbarung (vgl. auch Röm. 4, 17: *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*, sowie namentlich den Ausdruck *κλητὴ ἁγία* unter *κλητός*). Die rasche und leichte Einbürgerung dieses Begriffs von *καλεῖν* gegenüber dem entgegengesetzten Sinn des griechischen term. techn. ist charakteristisch für die christliche Gräcität. — **a)** Die Zielbestimmung hinzugefügt mit *εἰς* Luc. 5, 32: *εἰς μετάνοιαν*. 1 Cor. 1, 9: *εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κτλ.* 1 Thess. 2, 12: *εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν*. 2 Thess. 2, 14: *εἰς ὃ* (sc. *σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας*) *ἐκάλεσεν ὑμᾶς ... εἰς περιποίησιν δόξης ... Ἰυ Χυ*. 1 Tim. 6, 12: *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. 1 Petr. 2, 9: *τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς*. V. 21: *εἰς τοῦτο*, nämlich durch Wohlthun und Leiden Geduld zu üben (die einzige Stelle, an der die Zielbestimmung ein Verhalten). 3, 9: *εἰς τοῦτο ἐκλήθητε, ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε*. 5, 10: *ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χυ Ἰυ*. Synon. ist die Verbindung mit *ἐπί*, nur daß dadurch Bedingung und Zweck zugleich angegeben werden Gal. 5, 13: *ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε*. 1 Thess. 4, 7: *οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπ᾽ ἀκαθαρσίᾳ*, vgl. Krüger § 68, 41, 7. Bernhardy, S. 250. 1 Thess. 4, 7 steht dem *ἐπ᾽ ἀκαθαρσίᾳ* gegenüber *ἀλλ᾽ ἐν ἁγιασμῷ*, indem *ἁγ.* als dasjenige gedacht ist, worin die Berufung gegenüber dem vorhandenen Zustande der Unreinigkeit (*ἐπ᾽ ἀκ.*) sich erweist, die Wirkung, die die Berufung mit sich führt = in Kraft des *ἁγιασμός*, w. s. So steht *ἐν* 1 Cor. 7, 15: *ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός*. Eph. 4, 4: *ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν* (Eph. 1, 11 liest nur Lchm. *ἐκλήθημεν* statt *ἐκληρώθημεν*). Am klarsten erscheint dies Col. 3, 15: *εἰς εἰρήνην ἐκηλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι*, vgl. 1 Cor. 7, 22: *ὁ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος*. (Zu *εἰς εἰρήνην* Col. 3, 15, vgl. Deut. 20, 10: קָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם, LXX: *ἐκκαλέσαι αὐτοὺς μετ᾽ εἰρήνης*.) Nirgend ist es die Verbindung mit *εἰς* oder *ἐν*, welche dem *καλεῖν* die Bedeutung des wirksamen Berufens gäbe, oder welche die schon geschehene Annahme der Berufung einschließe. Derartige Unterscheidung zwischen wirksamer und unwirksamer Berufung, zwischen Annahme und Nichtannahme ist überhaupt dem Worte fremd, welches immer auf den objektiven Ursprung des Christenstandes, auf die That Gottes hinweist, durch die derselbe sich vermittels des Wortes — vgl. 1 Thess. 2, 13 — in wirkliche Beziehung setzt zu den Menschen. Die Berufung ist immer wirksam, wenn auch nicht immer mit gleichem Ergebnis, 2 Cor. 1, 15. 16. Richtig ist nur, daß als Berufene lediglich die Glieder der Gemeinde Gottes erscheinen, vgl. unter *κλητός*, nicht diejenigen, welche jede Teilnahme am Worte versagt haben, — nicht etwa, weil sie nicht berufen wären, sondern weil sie nicht in Betracht kommen. Anders als jenes *ἐπί* ist auch *ἐν* Gal. 1, 6 nicht gedacht: *ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χυ*. Die Berufung führt Gnade mit sich. — **b)** Ohne Zielbestimmung Röm. 8, 30; 9, 11. 24. 1 Cor. 7, 17. 18. 20. 21. 24. Gal. 5, 8. Eph. 4, 1. 1 Thess. 5, 24. 1 Petr. 1, 15, vgl. Hebr. 11, 8; 9, 15 (Col. 1, 12 setzt Lchm. nach B hinzu *τῷ* [*καλέσαντι καὶ*] *ἱκ.*). Mit Angabe der Vermittelung *ἐν χάριτι Χυ* Gal. 1, 6 = in Kraft der Gnade Christi; *διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ* 1, 15; *διὰ τοῦ εὐαγγ. ἡμῶν* 2 Thess. 2, 14; *διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς* 2 Petr. 1, 3, wo Tdf. Treg. *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*; 2 Tim. 1, 9: *κλήσει ἁγίᾳ*. Es findet sich zweimal *κλῆσιν καλεῖν* 1 Cor.

7, 20. Eph. 4, 1. Subj. ist überall Gott, welcher auch *ὁ καλῶν* genannt wird, Röm. 9, 11. Gal. 5, 8. 1 Thess. 2, 12; 5, 24. *ὁ καλέσας* 1 Petr. 1, 15, vgl. 5, 10. Gal. 1, 6. — Entsprechend ist Jes. 51, 2 קרא, vgl. Hebr. 11, 8. Dem göttlichen *καλεῖν* entspricht auf seiten der Gerufenen *ὑπακούειν* Hebr. 11, 8.

2) nennen, zunächst *τὸ ὄνομά τινος καλεῖν*, den Namen rufen, nennen, Mtth. 1, 21. 23. 25. Luc. 1, 13. 31. Passiv: *καλεῖται τὸ ὄν.* Apok. 19, 13: *ἐκλήθη τὸ ὄν.* Luc. 2, 21. Indem *ὄνομα* wegfällt, tritt wieder die Person in den Obj.-Casus, z. B. Luc. 1, 49: *ἐκάλουν αὐτὸ Ζαχαρίαν*, wofür sonst *τὸ ὄνομα αὐτοῦ.* Daraus ergiebt sich die Bedeutung nennen, Mtth. 10, 25; 22, 43. 45. Luc. 20, 44. Mtth. 23, 9. Luc. 6, 46. Act. 14, 12. Röm. 9, 25. Hebr. 2, 11. 1 Petr. 3, 6. Passiv: genannt werden Mtth. 23, 7; 27, 8. Luc. 1, 61; 2, 21; 22, 25. Act. 1, 19. Jac. 2, 23; genannt werden = heißen Mtth. 2, 23: 5, 9. 19; 23, 8. 10. Marc. 11, 17. Luc. 1, 32. 35. 60. 62. 76; 2, 4. 23; 15, 19. 21. Act. 28, 1. Joh. 1, 43. Röm. 9, 26. 1 Cor. 15, 9. Hebr. 3, 13. 1 Joh. 3, 1. Apok. 11, 8. Das einem Namen beigefügte part. praes. pass. ist eine Eigentümlichkeit der Schriften des Luc. und der Apok. und erklärt sich aus der Bestimmung dieser Schriften. Es steht **a)** zur Einführung eines unbekannten Namens Luc. 7, 11; 9, 10; 10, 39; 19, 2; 23, 33. Act. 7, 58; 27, 8. 14. 16. Apok. 1, 9. 11. 16. **b)** Zur Beifügung eines unterscheidenden oder charakteristischen Beinamens Luc. 1, 36; 6, 15; 8, 2; 19, 29; 21, 37; 22, 3. Act. 1, 12. 23; 3, 11; 8, 10; 9, 11; 10, 1; 13, 1; 15, 22. 37; 12, 9; 19, 11. — Auf die Bedeutung des Namens als Bezeichnung dessen, was der Träger desselben für andere ist oder gilt, ist Gewicht zu legen z. B. Mtth. 1, 21. 23; 5, 9. 19. 10, 25; 21, 23. Röm. 9, 25. 26. Jac. 2, 23 u. a. vgl. Jes. 49, 6: *μέγα σοι τοῦ κληθῆναι σε παῖδά μου* für נָקֵל מִהְיוֹתְךָ לִי עֶבֶד. — Röm. 9, 7 und Hebr. 11, 18: *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα* gehören unter 1 und nicht unter 2, und sind wohl zu erklären: „es wird gerufen, berufen werden“, nicht sowohl mit Bezug auf Röm. 4, 17, als auf Röm. 9, 11, welches neben 9, 7 entscheidend sein dürfte. Für den Zusammenhang zwischen berufen und nennen vgl. Röm. 9, 25. 26.

Κλῆσις, *ἡ*, Ruf, Aufforderung, Einladung, Berufung; bei den LXX Jer. 31 (38), 6: *ἔστι ἡμέρα κλήσεως ἀπολογουμένων* (falsche Übersetzung für יֶשׁ־יוֹם קָרְאוּ נֹצְרִים) in der Bedeutung, die es in der klass. Gräc. hat. Während es nämlich in dieser als term. techn. die Ladung vor Gericht bezeichnet, sonst noch von der Einladung zur Teilnahme an einem Gastmahl (3 Mcc. 5, 14) oder wie Phil. 3, 14 vorauszusetzen scheint, zur Bewerbung um einen (Kampf-) Preis, steht es im N. T. nur von der göttlichen Ladung zu seinem Heile und Reiche, dem Menschen dasselbe als Gabe und Gut anbietend (vgl. Röm. 11, 29). Die *κλῆσις* ist der erste Akt zur Verwirklichung der göttlichen Erwählung (vgl. 1 Cor. 1, 26. 27. 2 Petr. 1, 10 unter *ἐκλέγειν, ἐκλογή*) an ihren Objekten, und bedarf von den Berufenen der Befestigung 2 Petr. 1, 10: *σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι.* Teils des Subj. wegen — *ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ* Röm. 11, 29 —, teils des Zieles und Zweckes wegen — *ἐλπὶς τῆς κλήσεως* Eph. 1, 18; 4, 4 (s. *ἐλπίς*) — heißt dieselbe Phil. 3, 14 *ἡ ἄνω κλῆσις*, die den Charakter der oberen Welt, des Überirdischen, Himmlischen tragende Berufung, vgl. Hebr. 3, 1: *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*, „deren Ausgangsort, Inhalt und Ziel himmlisch ist“ (Delitzsch zu Hebr. 3, 1); sie ist *ἁγία* 2 Tim. 1, 9, weil von Gott ausgehend und zu seiner Gemeinschaft im Gegensatz zur sündigen Welt bestimmend, weshalb von den Berufenen ein *ἀξίως περιπατεῖν τῆς κλήσεως* Eph. 4, 1 erfordert wird, vgl. 2 Thess. 1, 11. — Für 1 Cor. 7, 20 *ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ*

ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω, hat man unnötigerweise die Bedeutung Beruf, externa conditio, erfunden, welche nicht aus Dion. Hal. 4, 18 *κλήσεις* = classes, die römischen Bürgerordnungen, begründet werden kann. Wer auf Erden Knecht ist, wird zur Freiheit in Christo berufen und umgekehrt. So allein ist auch die Attraktion *ᾗ ἐκλήθη* zu erklären. Vgl. *ἀπελεύθερος* S. 423.

Κλητός, ή, όν, Verb.-Adj. = gerufen, eingeladen, willkommen, berufen, in der Prof.-Gräc. nicht häufig. LXX = קְרוּאִים 2 Sam. 15, 11. 1 Kön. 1, 41. 49 = als Gäste Geladene. Für מְקֹרָאִי Jes. 48, 12, welches dem *κλητός* Röm. 8, 28. 1 Cor. 1, 24 entspräche, haben die LXX: *ὃν ἐγὼ καλῶ*. Außerdem in dem Ausdruck *κλητὴ ἁγία* = מִקְרָא קֹדֶשׁ Ex. 12, 16. Lev. 23, 2 ff. **1)** der zu einer Funktion berufen ist, Röm. 1, 1. 1 Cor. 1, 1: *κλητὸς ἀπόστολος*. Diese Berufung ist von Christo ausgegangen, *κλ. ἀπ. Ιυ Χυ* 1 Cor. 1, 1 (vgl. Mtth. 4, 21). Vgl. קרא Jes. 42, 6; 49, 1. **2)** *κλητοί* von denen, an welche die göttliche *κλῆσις* (w. s.) dem göttlichen Heilsratschluß gemäß — *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλ. οὖσιν* Röm. 8, 28 — ergangen ist, Röm. 1, 6. 7. 1 Cor. 1, 2. 24. Jud. 1; *κλητοὶ ἅγιοι* 1 Cor. 1, 2. Röm. 1, 7; *οἱ ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοι καὶ Ιυ Χῳ τετηρημένοι κλητοί* Jud. 1, wo der Begriff der *κλητοί* anscheinend einen anderen Inhalt hat, als Mtth. 20, 16 u. 22, 14 in dem Ausspruche Christi *πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*, vgl. Apok. 17, 14: *οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί*. Die Differenz ist aber nur eine scheinbare und bedarf am wenigsten der Ausgleichung durch die Rücksicht, daß in der apostolischen Bezeichnung der Christen durch *κλητοί* die Annahme der göttlichen Berufung mitgedacht sei, während die *κλητοί* in dem Ausspruche Christi zwar der Berufung teilhaftig geworden seien, derselben aber nicht Folge geleistet hätten. Dies widerspricht zugleich der Situation in den betreffenden Parabeln, namentlich Mtth. 22, 14 vgl. mit V. 11—13. Vielmehr bezeichnet *κλητοί* die (alt- und neutest.) Heilsgenossen nach der durch die göttliche Berufung ihnen widerfahrenen Gnade; die göttliche Berufung begründet ihren Heilsstand und verbürgt ihre Bestimmung (vgl. 1 Thess. 5, 24). Als dieses letzte, die Heilsgewißheit und Heilsverwirklichung begründende Moment kommt hier wie überall die Berufung in Betracht. Die *κλητοί* sind als solche auch *ἐκλεκτοί*. Von den *ἐκλεκτοί* aber sind zu unterscheiden nicht die Nichterwählten, welche etwa nur Berufene sein sollen, sondern diejenigen, deren Erwählung zu nichte geworden ist, und die darum nur noch als *κλητοί* bezeichnet werden im Unterschiede von denen, deren Erwählung bleibende Lebensbestimmtheit geworden ist. Denn — und dies ist gegen die Bestreitung dieser Auffassung durch K. Müller, die göttliche Zuvorversehung und Erwählung, Halle 1892, S. 70ff. entscheidend, — die Erwählung auch im paulinischen Sinn des Begriffs, der kein anderer ist, als der sonstige biblische Begriff, kann zu nichte gemacht werden, vgl. Röm. 11, 22. 1 Cor. 10, 12. Gal. 5, 4, und den Satz 2 Petr. 1, 10 hätte auch Paulus schreiben können. Der Inhalt des Begriffs ist derselbe in dem Ausspruch des Herrn und in den apostolischen Briefen, und gerade dadurch erhält jener Ausspruch seine Schärfe und Schneide, daß er zwei naturgemäß eigentlich zusammengehörige Prädikate als in der Wirklichkeit vielfach geschieden aufzeigt und damit eine eigentlich unnatürliche Sachlage enthällt; vgl. 2 Petr. 1, 10 und unter *ἐκλεκτός*. — Röm. 1, 6 sind nicht von Jesu Christ, sondern zu ihm Berufene. Philippi: „die von Gott Berufenen, welche Christo angehören".

Ἐγκαλέω, verklagen, beschuldigen; die Bedeutung ist hervorgegangen aus dem Gebrauch des *καλεῖν* von gerichtlicher Ladung, indem dieselbe an der Person haftet,

etwa = an jemand eine Ladung ausüben, vgl. ἐνυβρίζειν τινὶ, ἐγγελᾶν τινι, zuweilen auch τινί τινος, τινὶ ἐπί τινι. Es wird von gerichtlicher und außergerichtlicher Beschuldigung gebraucht bei Xen., Dem., Isokr., Plut. u. a., gewöhnlich τί τινι. Selten bei den LXX, Sach. 1, 4 dem Sinne nach = קרא; Prov. 19, 5: ὁ ἐγκαλῶν ἀδίκως — פיח Hiph. Das Pass. Ex. 22, 8: πάσης ἀπωλείας τῆς ἐγκαλουμένης wie in der Prof-Gräc. τὰ ἐγκαλούμενα, die Beschuldigungen, = אמר. In den Apokr. Sir. 46, 19. Sap. 12, 12, beidemale ohne sachliches Objekt. Im N. T. nur in den Act. und einmal bei Paulus, Act. 19, 38; 23, 28: δι' ἣν ἐνεκάλουν αὐτῷ. Röm. 8, 33: τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν; = Beschuldigung, Anklage erheben wider u. s. w. Das Pass. von der beschuldigten Person, und zwar ἐγκαλεῖσθαι περί τινος, einer Sache beschuldigt werden Act. 19, 40; 23, 29; 26, 2. 7.

Ἔγκλημα, τος, τό, **a)** Anschuldigung, Klage. **b)** Vorwurf; Thuc. Dem. Aristot. u. Spät. Nicht bei den LXX und Apokr. Im N. T. Act. 23, 29; 25, 16 = Vorwurf.

Ἀνέγκλητος, ον, vorwurfsfrei, wider den ein Vorwurf nicht erhoben werden kann (auch wenn er erhoben werden sollte), Xen. Hell. 6, 1, 4: οὐκ ἀνέγκλητος ἂν δικαίως εἴης ἐν τῇ πατρίδι. 3 Mcc. 5, 31. Im N. T. nur in den paulinischen Schriften und zwar **a)** bezüglich des Gerichtes Gottes 1 Cor. 1, 8: ἕως τέλους ἀνεγκλήτους, sowie Col. 1, 22: παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ. Dagegen **b)** im bürgerlichen Sinne bzw. hinsichtlich des Urteils der christlichen Gemeinde 1 Tim. 3, 10. Tit. 1, 6. 7 unter den an die πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι zu stellenden Anforderungen.

Ἐκκλησία, ἡ, **1)** die gebräuchliche Bezeichnung für die in den öffentlichen Angelegenheiten eines Freistaates tagende Versammlung der ἔκκλητοι, der durch den Herold (κῆρυξ) entbotenen Gesamtheit der freien Bürger oder des δῆμος. Vgl. Akt. 19, 32 mit V. 30. Vgl. οἱ ἔκκλητοι = ἐκκλησία Eurip. Or. 949: Xen. Hell. 2, 4, 28 u. ö. Daher = Volksversammlung, Act. 19, 39: ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ ἐπιλυθήσεται. Der Beisatz ἔννομος (wie Lucn. Deor. conc. 14), sonst κυρία, bezeichnet die Versammlung im Gegensatz zu einer außerordentlichen (σύγκλητος) Act. 19, 32. 41 vgl. mit V. 29. 35. Vgl. Wetstein zu Act. 19, 39: Dem. pro cor. συγκλήτου ἐκκλησίας ὑπὸ τῶν στρατηγῶν γενομένης. Schol.: τρεῖς ἐκκλησίαι τοῦ μηνὸς ἐγίνοντο ὡρισμέναι· ἡ δὲ σύγκλητος οὐχ ὡρισμένη. σύγκλητος δὲ ἐκλήθη, ἐπειδὴ ἐν μὲν τοῖς νομίμοις καὶ συνηθέσιν ἀφ' ἑαυτοῦ ὁ δῆμος συνέτρεχεν, ὅταν δὲ ἐξ ἀνάγκης τινὸς σύλλογος γένηται, συνεκάλουν τινὲς περιόντες. Vgl. Neh. 5, 7 = קְהִלָּה, wie Mtth. 18, 17 = Gemeindeversammlung.

2) Von den LXX wurde die Bezeichnung übertragen auf die Versammlung des israelitischen Volkes, sei es eine Versammlung desselben zu bestimmtem Zweck berufen oder zusammengekommen (z. B. 1 Kön. 8, 65 u. ö.), sei es die als Versammlung gedachte oder erscheinende Gesamtheit der israelitischen Volksgemeinde, hebr. קָהָל; dagegen das der Ableitung nach besser entsprechende מִקְרָא קֹדֶשׁ stets = κλητὴ ἁγία, ἐπίκλητος ἁγία. Dem hebr. קָהָל entspricht es ständig in Jos., Richt., Sam., Kön., Chron., Esr., Neh.; auch im Deut., in welchem dies Wort jedoch einmal durch συναγωγή wiedergegeben ist. Dagegen Gen., Ex., Lev., Num. ist קָהָל stets = συναγωγή (sonst עֵדָה), vgl. Num. 20, 10: ἐξεκκλησίασε τὴν συναγωγήν, und zwar steht in diesen Büchern קָהָל nicht von einer Versammlung zu bestimmtem Zwecke, sondern von

der Volksgesamtheit Israels, wie Gen. 28, 3; 35, 11; 48, 4 von außerisraelitischen Völkern (außer 49, 6 die einzigen Stellen der Genesis; an letzterer = *σύστασις*). Dies mag damit zusammenhängen, daß in diesen Büchern — Ex., Lev., Num. — vorwiegend עֵדָה gebraucht wird zur Bezeichnung der Volksgesamtheit, קָהָל seltener, עֵדָה aber = *συναγωγή*, nie = *ἐκκλ.*, welches nur für קָהָל resp. Ps. 26, 12; 68, 26 = מַקְהֵלִים, מַקְהֵלוֹת, gesetzt wird (1 Sam. 19, 20 = לַהֲקַת kommt nicht in Betracht); auch Jos. u. Richt. ist der Gebrauch von עֵדָה bei weitem häufiger im Verhältnis zu קָהָל, während es in den folgenden geschichtlichen Büchern fast gänzlich verschwindet und dem קהל weicht (nur noch 1 Kön. 8, 5; 12, 20. 2 Chron. 5, 6. Außerdem noch Ps. 22, 17; 68, 31; 7, 8; 86, 14; 1, 5; 82, 1; 74, 2; 106, 18. Prov. 5, 14. Hiob 15, 34. Jer. 6, 18; 30, 20. Hos. 7, 12). Auch in den Psalmen ist קהל nur 40, 11 = *συναγωγή*, dagegen 22, 23. 26; 35, 18; 40, 10; 89, 6; 107, 32; 149, 1. Hiob 30, 28. Thren. 1, 19. Prov. 5, 14. Joel 2, 16 = *ἐκκλησία*, Ps. 26, 5. Prov. 26, 26 = *συνέδριον*. An den wenigen Stellen des Jer. dagegen (44, 15; 50, 9), wo es übersetzt ist, ist es = *συναγωγή*, und bei Ez. ist es dort, wo es auf ein bestimmtes Volk wie Israel oder Assur sich bezieht, = *συναγωγή*, sonst = *ὄχλος*. Ex. 12, 6 קְהַל עֲדַת־יִשְׂרָאֵל *τὸ πλῆθος συναγωγῆς υἱῶν 'Ισρ.* vgl. Lev. 16, 27. — An die Stelle der *συναγωγὴ κυρίου* Num. 20, 5; 27, 17; 31, 16. Ps. 74, 2 tritt die Bezeichnung *ἐκκλησία κυρίου* Deut. 23, 2. 3. 4. 9. 1 Chron. 28, 8. Neh. 13, 1. Mich. 2, 5. Vgl. 2 Esr. 10, 8: *ἐκκλησία τῆς ἀποικίας* = קְהַל הַגּוֹלָה. In den apokryphischen Schriften des A. T. steht *ἐκκλησία* = Gemeindeversammlung, Volksversammlung, Zusammenkunft, z. B. Jud. 6, 16; 14, 6. Sir. 15, 5 u. ö.; seltener = Volksgesamtheit 1 Mcc. 4, 59. Auch *συναγωγή* erscheint außer Sir. 24, 22 nicht als term. techn.

Im N. T. begegnet uns *ἐκκλησία* von der Volksgemeinde Israels Act. 7, 38. Dagegen scheint sich zu jener Zeit von den beiden durch das A. T. dargebotenen Bezeichnungen der israelitischen Volksgemeinde, wohl um den Unterschied von allem außerisraelitischen Wesen auch an dieser Stelle zu markieren, vielleicht auch in Rücksicht auf die durch die Rückkehr aus der Gefangenschaft zustande gebrachte Wiederherstellung Israels (vgl. Ps. 107, 3) als eigentliche Benennung *συναγωγή* eingebürgert zu haben. Wenigstens spricht dafür der Gebrauch dieses Wortes zur Bezeichnung der Versammlung (Act. 13, 43; vgl. Jac. 2, 2) und Versammlungslokale der Juden (Mtth. 4, 23; 6, 2 u. ö.) vgl. Apok. 2, 9; 3, 9. Ferner vergleiche die Angabe des Epiphanius in betreff der Ebioniten Haeres. 30, 18: *συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσιν τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν, καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.* — In diesem Falle erhält dann das Wort des HErrn Mtth. 16, 18: *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* ein besonderes Gewicht einerseits durch den Anschluß an den alttest. Ausdruck, andererseits durch die darin liegende Opposition gegen die Synagoge. Es wird dann auch verständlich, wie die christliche Gemeinschaft inmitten Israels einfach als *ἐκκλησία* bezeichnet werden konnte, ohne eine Verwechselung mit der jüdischen Gemeinschaft der Synagoge, zu veranlassen (Act. 2, 47 u. a.).

Zum Verständnis des Ausdrucks ist noch zu bemerken, daß beide hebräische Benennungen der israelitischen Volksgemeinde offenbar etwas anderes besagen wollen als die auf einer Naturbasis beruhende Zusammengehörigkeit des Volkes; vielmehr daß der Gemeinschaft Israels ein besonderer Gedanke zu Grunde lag, wie einer *ἐκκλησία*, daß sie in besonderer Weise und zu besonderem Zwecke hergestellt war. Das liegt schon in den hebräischen Worten, über welche Gousset, Lexic. ling. hebr. 1743 sagt: „קָהָל spectat compositionem coetus ex materia sua, quae consistit in hominibus prius

distributive conceptis et nunc collectis; עֵדָה spectat formam conventus hominum tempore indicto ad locum indictum ex officio et ex voluntate ad rem aliquam agendam coeuntium, ac comitia legitima habentium.“ Es muß also etwas anderes dem Gebrauch dieser Worte zu Grunde liegen, als der Gedanke an die geschlossene Volksgemeinschaft. Daß dies der religiöse Gedanke, die heilsgeschichtliche Bestimmtheit des Volkes ist, versteht sich von selbst und wird bei קהל insbesondere durch den Gebrauch des Wortes von Fest- und Sabbathsversammlungen u. s. w. bestätigt. Das Nämliche liegt selbstverständlich dem Worte im Munde Christi zu Grunde, sofern es an das A. T. anknüpft. Aber es ist ein schöner und beachtenswerter Zug, daß die Thätigkeit, durch welche diese *ἐκκλησία* konstituiert wird, als *καλεῖν* u. *κηρύσσειν* bezeichnet wird — auf profanem Gebiete für die Berufung der betreffenden Versammlung gebräuchlich, auf neutest. Boden aber mit neuem Inhalte gefüllt. Wenn Christus sagt: *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐ.*, so ist ganz gewiß nicht daran zu denken, daß *ἐκκλ.* in der Prof.-Gräc. auch das Versammlungslokal bezeichnet; vielmehr daran, daß die alttest. Volksgemeinde Haus Israel war u. s. w., vgl. *οἰκοδομεῖν*.

Es bezeichnet nunmehr die neutestamentliche Heilsgemeinde, und zwar **a)** die Gesamtgemeinde, die Gesamtheit aller von und zu Christi Berufenen, welche im Besitze, in der Gemeinschaft seines Heiles sich befinden, die Kirche, die Gemeinschaft der Heilsgenossen. Daß *ἐκκλησία* an erster Stelle die Gesamtgemeinde, erst an zweiter die Einzelgemeinde bezeichnet, erhellt aus der alttest. Voraussetzung, sowie aus dem grundlegenden Worte Christi Mtth. 16, 18, welches auf dem Grunde des alttest. Begriffes des קְהַל יהוה sich erhebt. Die entgegengesetzte geläufige Annahme, daß *ἐκκλησία* zuerst die Einzelgemeinde bezeichne und von da aus erst spätere Bezeichnung der Gesamtgemeinde geworden sei, wodurch dann Christi Wort Mtth. 16, 18 als unecht bewiesen werden soll, beruht auf der Unkenntnis oder Vernachlässigung der alttest. Voraussetzung des Sprachgebrauchs und ist charakteristisch für den Wert dieser „historisch-kritischen“ Operation. Dieselbe hat um so weniger Grund, als auch in der synagogalen Litteratur קְהָלָא sich sogar vorwiegend von der Gesamtgemeinde Israels findet, vgl. Buxtorf lex. chald. rabb. et talm. — So von der Gesamtgemeinde, der neutest. Heilsgemeinde Act. 2, 47: *ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους — τῇ ἐκκλησίᾳ* (vgl. V. 44: *πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες κτλ.*). 5, 11. Act. 9, 31: *ἡ μὲν οὖν ἐκκλ. καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην* (EGH, Rec., Vgl.: *αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι*). 1 Cor. 6, 4; 14, 4. 5. 12. Act. 12, 1: *ἐπέβαλεν Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας κακῶσαί τινας τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.* V. 5. Röm. 16, 23. 1 Cor. 10, 32: *ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησι καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ.* 11, 22; 12, 28; 15, 9. Gal. 1, 13. Phil. 3, 6. Col. 1, 18. 24. Sie wird als *ἐκκλ. τοῦ θεοῦ* bezeichnet (entsprechend dem alttest. קְהַל הָאֱלֹהִים Neh. 13, 1, vgl. קְהַל יהוה Num. 16, 3; 20, 4. Deut. 23, 2—4. 9). 1 Cor. 10, 32; 11, 22; 15, 9. Gal. 1, 13. 1 Tim. 3, 5. 15, vgl. Act. 20, 28: *ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου* (vgl. Ex. 15, 16); als *σῶμα Χυ* Col. 1, 18. 24. Eph. 1, 22. 23; vgl. 3, 21: *ἡ ἐκκλ. ἐν Χῳ Ἰυ.* 5, 23. 24. Im Epheserbrief bezeichnet *ἐκκλ.* nur die Gesamtgemeinde Eph. 1, 22; 3, 10. 21; 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32. Vgl. Hebr. 12, 23: *ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς.*

b) die neutest. Heilsgemeinde in lokaler Begrenzung, vgl. *ἡ κατ' οἶκόν τινος ἐκκλησία* Röm. 16, 5. 1 Cor. 16, 19. Col. 4, 15. Philem. 2. *ἡ ἐκκλ. ἡ οὖσα ἐν κτλ.* 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 1, 1. 1 Thess. 2, 14. Vgl. Act. 13, 1: *ἦσαν ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν*, in ihrer jeweiligen Erscheinung, Act. 14, 27.

Apok. 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14, also von der Einzelgemeinde Act. 8, 1: *ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν κτλ.* 11, 22. Röm. 16, 1: *ἡ ἐκκλησία Θεσσαλονικέων* 1 Theß. 1, 1. 2 Theß. 1, 1, vgl. Col. 4, 16. Phil. 4, 15: *οὐδεμία ἐκκλησία.* 1 Cor. 4, 17: *πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλ.*, in welcher sich der Charakter der Gesamtgemeinde wiederholt, vgl. *τοῦ θεοῦ* 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 1, 1; 11, 16. 2 Theß. 1, 4; 2, 14. So noch der Sing. Act. 8, 3; 11, 26; 13, 1; 14, 23; 15, 3. 4. 22; 18, 22; 20, 17. 1 Cor. 14, 23; 16, 19. 1 Tim. 5, 16. Jac. 5, 14. 3 Joh. 6. 9. 10. Der Plural Act. 15, 41; 16, 5. Röm. 16, 16. 1 Cor. 7, 17; 11, 16; 14, 33. 34; 16, 1. 19. 2 Cor. 8, 1. 18. 19. 23. 24; 11, 8. 28; 12, 13. Gal. 1, 2. 22. 1 Theß. 2, 14. 2 Theß. 1, 4. Apok. 1, 4. 11. 20; 2, 7. 11. 17. 23. 29; 3, 6. 13. 22; 22, 16. Mit Rücksicht auf den Bestand heißt es *ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν* Röm. 16, 4, *τῶν ἁγίων* 1 Cor. 14, 33. Im allgemeinen ergiebt die Art, den Sing. von der Einzelgemeinde zu gebrauchen, daß dieselbe den Gebrauch des Wortes von der Gesamtgemeinde voraussetzt.

c) Die versammelte Gemeinde, Versammlung der Gemeinde, 1 Cor. 11, 18: *συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ.* 14, 19. 28. 35. Vgl. Act. 14, 27: *συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν.*

Das Wort findet sich nicht bei Marc., Ev. Luc., Ev. Joh., 1 u. 2 Joh., 2 Tim., Tit., Jud.

Ἐπικαλέω, zurufen, anrufen, benennen, (nicht herbeirufen, denn *ἐπί* ist auf das Obj. zu beziehen und schließt keine Rückbeziehung auf das Subj. ein, die erst das Med. hinzubringt). **1)** Aktiv: jemandem etwas zurufen, z. B. einen Namen, **a)** ihn benennen, nennen, Phavorin.: *ἐπονομάζομαι.* So oft in der Prof.-Gräc. und dann mit doppeltem Accus.; gewöhnlich jedoch im Passiv, z. B. *ἐπεκλήθησαν Κεκροπίδαι* Hrdt. 8, 44. In der bibl. Gräc. erscheint ebenfalls das Akt. nur ausnahmsweise Num. 21, 3. 1 Kön. 7, 21; 16, 24 = קרא, welches sonst in diesem Sinne = *καλεῖν.* Im N. T. Mtth. 10, 25: *τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζ. ἐπεκάλεσαν* (Lchm. *τῷ οἰκοδ*). Das Pass. = benannt, genannt, zubenannt werden 2 Sam. 20, 1. Richt. 15, 19. Esth. 9, 26 und häufig im N. T. Hebr. 11, 16: *οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν.* Namentlich in den Act. vor Beinamen, Zunamen einzelner Personen Act. 1, 23; 4, 36; 10, 5. 18. 32; 11, 13; 12, 12. 25; 15, 22. (Mtth. 10, 22 fehlt bei Tdf., Luc. 22, 3 liest derselbe *καλούμενον*). Dann LXX in der Formel נִקְרָא שֵׁם יהוה עַל־, der Name Jhvhs wird über jemand genannt, er wird danach benannt als einer, an dem Jhvh offenbar wird, sich offenbart und erkannt wird, s. *ὄνομα.* Vgl. Jes. 43, 7: *ἄγε τοὺς υἱούς μου καὶ τὰς θυγατέρας μου — — πάντας ὅσοι ἐπικέκληνται τῷ ὀνόματί μου.* So Deut. 28, 10: *τὸ ὄνομα κυρίου ἐπικέκληταί σοι.* Statt des Dat. *ἐπί* mit Accus. 2 Sam. 6, 2. 2 Chron. 6, 33; 7, 14. Am. 9, 12. Jer. 7, 30. Dan. 9, 19. *ἐπί* mit Dat. Jer. 7, 10. 11. 14; 15, 16; 32, 34; 34, 15. Bar. 2, 15. 26. 1 Mcc. 7, 37 (handschriftlich auch Genet. oder Accus.); *ἐπί* mit Genet. Dan. 9, 18. Statt *ἐπικαλ.* in dieser Verbindung das Simpl. Jes. 63, 19. Zur Sache vgl. noch Gen. 48, 16: *ἐπικληθήσεται ἐν αὐτοῖς τὸ ὄνομά μου καὶ τὸ ὄνομα τῶν πατέρων μου.* So im N. T. nur Act. 15, 17 aus Am. 9, 12. — **b)** *τί τινι*, jemandem etwas zurufen im Sinne von vorwerfen, Vorwürfe, Anklage erheben, Plat., Thuc., Dem. Hierher würde aus dem Bereich der bibl. Gräc. nur gehören 1 Kön. 13, 2: *ἐπεκάλεσε πρὸς τὸ θυσιαστήριον ἐν λόγῳ κυρίου καὶ εἶπε κτλ.* = קרא, sonst in diesem Sinne = *κράζειν.* **2)** Med. *ἐπικαλοῦμαι* = für sich anrufen. Zunächst **a)** mit doppeltem Accus., z. B. *τινὰ μάρτυρα, σύμμαχον, βοηθόν*, Hrdt.,

Plat., Plut., Diod. Sic. So in der bibl. Gräc. nur 2 Cor. 1, 23: *μάρτυρα τὸν θ̅ν̅ ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν*. Sonst **b)** mit einfachem Accus. = jemanden für sich anrufen, zu Hilfe rufen, Plut. Cat. maj. 10, 1. Cim. 14, 1: *τοὺς Θρᾷκας ἐπεκαλοῦντο*. Im N. T. nur in zwei Verbindungen, nämlich in den technischen Ausdrücken *καίσαρα ἐπικαλεῖσθαι* = an den Kaiser appellieren, sowie im religiösen Sinne von der Anrufung Gottes und Christi. Jenes *καίσαρα ἐπικ.* s. Act. 25, 11. 12; 26, 32; 28, 19, ohne Objekt in gleichem Sinne Act. 25, 21. 25, vgl. Plut. Marcell. 2. Tib. Gracch. 16, 1. Im religiösen Sinne von der Anrufung der Götter vereinzelt bei Hrdt., Xen., Polyb., Plut., aber nirgend als term. techn. für das bestimmte religiöse Verhalten des Gebets. In der bibl. Gräc. dagegen ist es gerade hierfür so sehr term. techn., daß dieses *ἐπικαλεῖσθαι* — auch ohne Obj., Röm. 10, 14. Act. 7, 59 — kennzeichnend ist für die, die es üben. Es entspricht dem hebr. קָרָא בְּשֵׁם יהוה, vgl. 1 Kön. 18, 24, wo בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם u. בְּשֵׁם יהוה einander gegenüberstehen, V. 26: בְּשֵׁם הַבַּעַל. 2 Kön. 5, 11: קָרָא בְּשֵׁם יהוה אֱלֹהָיו. Die LXX übersetzen es teils durch *ἐπικαλεῖσθαι ἐν* oder *ἐπὶ τῷ ὀν.* — ersteres z. B. 1 Kön. 18, 24. 25. 26. 1 Chron. 16, 8. Ps. 20, 7; 116, 13, letzteres Gen. 12, 8, — teils und gewöhnlich durch *ἐπικ. τὸ ὄνομ. κ̅ν̅* Gen. 13, 4; 21, 33; 26, 25. Ps. 79, 6; 80, 18; 105, 1. Jes. 64, 6. Jer. 10, 25. Zeph. 3, 9. Sach. 13, 9. Joel 2, 32. Es ist dies nur eine Besonderung des Gebrauchs von קרא im Sinne von beten, verbunden mit dem Accus. oder folgendem לְ oder אֶל־, selten absolut gebraucht wie Ps. 4, 2; 22, 3; 34, 7; 69, 4, mit dem Accus. Ps. 14, 4; 17, 6; 87, 10; 91, 15 u. ö. Jes. 43, 22; mit לְ Ps. 57, 3; אֶל Ps. 4, 4; 28, 1; 30, 9; 55, 17; 61, 3. Hos. 7. 7. Vergleicht man diese und andere Stellen — Ps. 31, 17; 50, 15; 53, 4; 55, 9; 86, 5; 89, 26; 102, 2; 116, 4 u. s. w. —, so ergiebt sich leicht, daß in קרא בְּשֵׁם stets eine gewisse Opposition enthalten ist, vgl. den Ausdruck in der Genesis, sowie 1 Kön. 18, 24. 26; ferner Judith 16, 2. Bar. 3, 7, die einzigen Stellen der Apokr., in denen *ἐπικ. τὸ ὄν.* resp. handschriftlich *τῷ ὄν.* sich findet; sonst stets *τὸν κ̅ν̅, δυνάστην, παντοκράτορα*. (Im hebräischen Kanon ist *ἐπικ. τὸν θεόν μου* selten, Am. 4, 12. Jon. 1, 6.) Die in all diesen Verbindungen liegende Emphase kommt in dem קרא בשׁם zum stärksten Ausdruck. Von hier aus wird verständlich, daß die Beziehung des *ἐπικαλεῖσθαι* auf Christus im N. T. als das charakteristische Moment des Messiasglaubens erscheint. Mit dem Obj. Gottes, Jhvhs oder des Vaters findet es sich nämlich nur 2 Cor. 1, 23. 1 Petr. 1, 17 (s. o.) und Act. 2, 21 aus Joel 2, 32 (3, 5), während es an den übrigen Stellen — auch Röm. 10, 12—14 dürfte dies gelten — von der Anrufung Jesu steht; so Act. 9, 14. 21; 22, 16: *ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, sc. *τοῦ δικαίου* V. 14. 1 Cor. 1, 2: *σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κ̅ν̅ ἡμῶν Ι̅ν̅ Χ̅ν̅*. 2 Tim. 2, 22: *μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας*. Vgl. auch das absolute *ἐπικαλεῖσθαι* von der Anrufung Jesu Act. 7, 59 *ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα· κύριε Ι̅ν̅, δέξαι τὸ πνεῦμά μου*. Die Richtung des Gebetes auf Jesus ist das unterscheidende Kennzeichen des Messiasglaubens, analog dem קָרָא בְּשֵׁם־יהוה der Patriarchen, des Elias u. s. w. Vgl. unter *κύριος*.

Παρακαλέω, sowohl herbei-, heranrufen als ansprechen, zusprechen, „von jeder Art des Zuredens, bei dem es auf eine bestimmende Einwirkung abgesehen“ (v. Hofmann, Schriftbew. 2, 2, 17). Die Präpos. bezieht sich seltener auf das Subj. des *καλεῖν* (herbeirufen, z. B. Xen. An. 1, 6, 5: *Κλέαρχον δὲ καὶ εἴσω παρεκάλεσε σύμβουλον*), gewöhnlich auf das Obj. = ansprechen, vgl. *παραιτεῖν, παρακαίειν, ἐπαιτεῖν*,

ἐγκαλεῖν. LXX in ersterer Bedeutung nur Jes. 10, 32; 13, 2. Prov. 8, 4; sonst stets in der zweiten, welche auch im N. T. die einzige, wie in der Prof.-Gräc. die vorherrschende ist. Bei den LXX hauptsächlich = נִחַם, trösten, so daß das neutest. *παρακαλεῖν* einen bedeutend weiteren Umfang hat. **1)** Jemanden anrufen, damit er etwas thüe, = bitten **a)** mit Angabe des Inhaltes der Bitte, angeschlossen durch *λέγων* Mtth. 8, 5. 31 u. a.; durch eine Konjunktion, *ἵνα* Mtth. 14, 36. Marc. 5, 10 u. a. *ὅπως* Mtth. 8, 34. Act. 25, 2; durch den Inf. Marc. 5, 17. Luc. 8, 41 u. a., durch den Acc. c. Inf. Act. 13, 42; 24, 2. — Philem. 10: *παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου.* **b)** ohne Inhaltsangabe Mtth. 18, 32; 26, 53. Philem. 9. Act. 16, 39. Luc. 15, 28. Vgl. Jes. 57, 5 erklärende Übersetzung von נחם Niph.

2) Jemanden anrufen, herbeirufen, um ihm etwas zu sagen, ihm zureden, und zwar freundlich zureden. **a)** ermahnen, mit folgendem Imperat. Act. 2, 40. 1 Cor. 4, 16. 1 Thess. 5, 14. Hebr. 13, 22. 1 Petr. 2, 11; 5, 1. Jud. 3; mit folgendem Inf. Act. 11, 23; 14, 22. Röm. 12, 1; 15, 30; 16, 17. 2 Cor. 2, 8; 6, 1. Eph. 4, 1. Phil. 4, 2. 1 Thess. 4, 10. 1 Tim. 2, 1. Tit. 2, 6. Hebr. 13, 19. 1 Petr. 5, 12, vgl. 1 Thess. 3, 2; 2, 11: *εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς.* Mit folgendem *ἵνα* 1 Cor. 1, 10; 16, 15. 1 Thess. 4, 1. 2 Thess. 3, 12. 1 Tim. 1, 3. Ohne Inhaltsangabe, *π. τινά* Act. 15, 23; 16, 40; 20, 2. 2 Cor. 10, 1. 1 Thess. 5, 11. 1 Tim. 5, 1. Col. 4, 8. Eph. 6, 22. 2 Thess. 2, 17. Hebr. 3, 13. *π. τινὰ ἔν τινι* 1 Thess. 4, 18. Tit. 1, 9. *τί* Luc. 3, 18. Das Pass. 1 Cor. 14, 31. Col. 2, 2. Ohne Obj. Röm. 12, 8. 2 Cor. 5, 20. 1 Tim. 6, 2. 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9; 2, 15. Hebr. 10, 25. Die Bedeutung ermahnen ist auch in der Prof.-Gräc. vorherrschend, seltener die bei den LXX vorwiegende sofort zu erwähnende Bedeutung **b)** = zureden, ermuntern, trösten, vgl. Plut. Oth. 16, 2: *θαρρεῖν παρεκάλει καὶ μὴ δεδιέναι.* 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17. 2 Cor. 1, 4. 7; 7, 6. Mtth. 2, 18; 5, 4. Luc. 16, 25. Act. 20, 12. 2 Cor. 1, 4. 6; 7, 7. 13. 1 Thess. 3, 7. Zu 1 Cor. 4, 13: *βλασφημούμενοι παρακαλοῦμεν* kann man 2 Mcc. 13, 23: *τοὺς Ἰουδαίους παρεκάλεσεν* vergleichen, = gute Worte geben. Doch scheint damit der Ausdruck nicht erschöpft zu sein; vielmehr scheint der Apostel dem unchristlichen *βλασφημεῖν* das christliche *παρακαλεῖν* seines Amtes und Berufes entgegenzustellen. *Παρακαλεῖν* nämlich an den meisten der angeführten Stellen ist das Wort für eine bestimmte Art der christlichen Lehrthätigkeit, welche das bittende (vgl. 2 Cor. 5, 20), ermahnende und tröstende Element der Heilsverkündigung hervortreten läßt, wobei jedoch kaum an einen Zusammenhang mit *καλεῖν* zu denken sein wird. 1 Thess. 2, 11: *παρακαλοῦντες — καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρόμενοι.* 2 Thess. 3, 12: *παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν.* Act. 2, 40: *διεμαρτύρατο καὶ παρεκάλει.* 1 Petr. 5, 12: *παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν.* Luc. 3, 18: *παρακαλῶν εὐηγγελίζετο.* Sie gehört nach 1 Cor. 14, 31. Act. 15, 32 wie *διδάσκειν* u. *στηρίζειν* in das Gebiet der Prophetie, und beruht wie diese auf einem besonderen Charisma (Röm. 12, 8), welches aber als solches nicht gesondert aufzutreten scheint. Zweck des *παρακαλεῖν* ist außer der nächstliegenden Gewinnung des Hörers seine Befestigung 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17 verbunden mit *στηρίζειν*, vgl. Hiob 4, 3: *χεῖρας ἀσθενεῖς παρακαλέσας* = חִזֵּק. Deut. 3, 28. Jes. 35, 3 = אַמֵּץ; Ermunterung, Aufmunterung 2 Cor. 7, 6: *ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινούς.* Hebr. 10, 25. 2 Thess. 2, 17. Vgl. die Verbindung mit *χαρά* 2 Cor. 7, 13; 13, 11. 1 Thess. 3, 7. 9. Daher = aufmuntern, trösten Jes. 35, 3; 40, 1; 49, 13; 51, 3. 12. 19; 54, 11; 61, 2: 66, 13. Jer. 31, 13. 15 u. a. = נִחַם von der Heilsoffenbarung. Während *διδάσκειν* an die Erkenntnis, wendet sich *παρακαλεῖν* an den Willen; von *ἐλέγχειν* zu unterscheiden nach Tit. 1, 9. Hofmann zu Röm. 12, 7. 8: „das Amt des Wortes

kann je nach Verschiedenheit der Begabung und des Berufs auf zweierlei Weise gehandhabt werden, entweder die Glaubenserkenntnis zu mehren, oder das Glaubensleben zu kräftigen". Als charakteristisches Moment der Heilsverheißung und Heilsverkündigung bezweckt *παρακ.* nicht Beugung, sondern Gewinnung des Willens. Vgl. Jes. 41, 27: לִירוּשָׁלַם מְבַשֵּׂר אֶתֵּן = *Ἱερουσαλὴμ παρακαλέσω εἰς ὁδόν*. Vgl. das *παρακαλεῖν* der Weisheit Prov. 8, 4, hebr. קרא. Das Wort findet sich nicht in den johann. Schriften, Gal., Jac., 2 Petr.

Παράκλητος, *ὁ*, eigentlich Verbal-Adjektiv, der um Hilfe angerufen worden ist oder werden kann (Helfer); Dem. 19, 1 vom gerichtlichen Beistand: *αἱ δὲ τῶν παρακλήτων αὗται δεήσεις·* daher der Sachverwalter, Anwalt, der zu Gunsten jemandes und zugleich als sein Stellvertreter auftritt, Diog. L. 4, 50: *ἐὰν παρακλήτους πέμψῃς καὶ αὐτὸς μὴ ἔλθῃς.* So wird **a)** Christus 1 Joh. 2, 1 unser stellvertretender fürsprechender Anwalt genannt: *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰν̅ Χν̅ δίκαιον* (vgl. Joh. 1, 1: *πρὸς τὸν θεόν*), vgl. V. 3: *αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* So sagt Philo De vit. Mos. III, 2, 155, 27, daß der sühnende und fürbittende Priester bei seinen amtlichen Funktionen noch des Logos als Fürsprecher, Paraklet bedurft habe: *ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.* So noch öfter bei Philo, vgl. Lösner zu 1 Joh. 2, 1 (Observatt. Philon.). — **b)** Wenn nun Christus den heil. Geist als Parakleten bezeichnet, so könnte Joh. 14, 16 *ἄλλος παράκλ.* darauf führen, daß derselbe dies in gleichem Sinne sei, wie Christus 1 Joh. 2, 1. Eine nähere Vergleichung beider Stellen aber zeigt, wie wenig dieselben einander gleichen, und bedenkt man Joh. 14, 26: *ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.* 15, 26: *μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.* 16, 7. 14: *ἐμὲ δοξάσει κτλ.,* — so wird offenbar der heil. Geist *παράκλ.* genannt als der, der Christi Amt vertritt, ein *παράκλητος* zu sein, resp. als Stellvertreter Christi, denn weniger freilich in logischer Konsequenz, als in der Natur der Sache ist es begründet, daß der Geist als Vertreter des Amtes Christi vor allem der Vertreter der Person und Sache Christi ist. Wenn aber Christus selbst sich Joh. 14, 16 zugleich als *παράκλ.* bezeichnet, so wird freilich *παράκλητος* an dieser Stelle von Christo nicht in demselben Sinne wie 1 Joh. 2, 1 zu verstehen sein = unser stellvertretender Anwalt, sondern = der Gottes Sache bei uns vertritt, vgl. Joh. 14, 7—9. Hierfür ist daran zu erinnern, daß das Amt eines מַלְאָךְ מֵלִיץ Hiob 33, 23 (vgl. 2 Chron. 32, 31; rabbin. פְּרַקְלִיט; Test. XII patr. Levi 52: *ἄγγελος παραιτούμενος τὸ γένος Ἰσρ. τοῦ μὴ πατάξαι αὐτοὺς εἰς τέλος.* Dan. 6: *ἐγγίζετε τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς, ὅτι οὗτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*) nicht bloß Vetretung des Menschen bei Gott ist (vgl. Mtth. 18, 10?), sondern zugleich Vertretung Gottes bei den Menschen, לְהַגִּיד לְאָדָם יָשְׁרוֹ Hiob 33, 23. Mit Bezug auf diese Stelle aber zu sagen, *παράκλητος* verhalte sich zu *παρακαλεῖν* wie etwa *διδάσκαλος* zu *διδάσκειν* und der heil. Geist werde als Paraklet bezeichnet als der das Amt der Paraklese habe, wird, abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit, *παράκλητος* von *παρακαλεῖν* statt von *παρακεκλῆσθαι* abzuleiten, auch noch dadurch erschwert, daß *παρακαλεῖν* u. *παράκλησις* in den johanneischen Schriften gar nicht und noch weniger in dem spezifisch-neutestamentlichen Sinne sich finden. Wenn man sich aber für die Verbindung der Bedeutung von *παράκλητος* mit *παρακαλεῖν* und nicht mit *παρακεκλῆσθαι* auf den Sprachgebrauch beruft, in welchem doch die Beispiele dafür vorliegen sollen, die der Lexikograph lediglich anzuerkennen habe, so liegt

zunächst nur die Übersetzung des Aquila und des Theodotion vor, welche Hiob 16, 2 מְנַחֲמִים, Tröster, durch *παράκλητος* ersetzen, während LXX *παρακλήτωρ* haben, Symmachus *παρηγορῶν*. Daß aber Aquila und Theodotion *παράκλητος* haben, könnte sich ebenso gut aus dem Zeitalter derselben erklären (1. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr.) und aus ihrer christlichen Umgebung, indem die aktive Fassung des *παράκλητος* = *ὁ παρακαλῶν* bei den Christen sich einzubürgern begann (s. Suicer) und dies sich einerseits dadurch erklären läßt, daß gerade die Lehre vom heil. Geist schon damals am wenigsten verstanden wurde, anderseits aber auch dadurch, daß es nahe lag, den Anwalt dessen, der ihn bedurfte, des Hilfe und Trost bedürftigen *ἱκέτης*, als dessen Trost oder Tröster zu denken. Das philonische Beispiel für die Zurückführung des *παράκλητος* auf das Aktivum *παρακαλεῖν* beweist nichts, denn auch dort ist *παράκλητος* nichts anderes als Fürsprecher, Phil. de mund. creat. p. 4 (5): *οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ . . . μόνῳ δὲ ἑαυτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν κτλ.* Außerdem aber fällt entscheidend ins Gewicht, daß das rabbin. פְּרַקְלִיט dem קַטֵּיגוֹר, *κατήγορος* gegenübersteht, vgl. Buxtorf, Lex. chald. rabb. etc. s. v.

Παράκλησις, εως, ἡ, **1)** das Anrufen, um Hilferufen, das Bitten, **2, a)** Zuspruch, Ermunterung, z. B. *πρὸς ἀρετήν*. Bei Isocr. 2, A gegenüber *παραίνεσις* Warnung. Pol. 22, 7, 2: *μετ' ἀξιώσεως καὶ παρακλήσεως ποιησάμενοι τοὺς λόγους.* 1, 67, 10; 30, 4, 5. 1 Mcc. 10, 24. 2 Mcc. 7, 24. Hieran schließt sich **b)** die neutestamentliche Bedeutung des Wortes an, welche dem Gebrauch von *παρακαλεῖν* entspricht. So ist das Wort der heil. Schrift eine *παράκλησις*, eine ermahnende, ermunternde und tröstende Zurede zur Stärkung und Befestigung des gläubigen Heilsbesitzes Röm. 15, 4: *ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν*, vgl. Phil. 2, 1. Hebr. 12, 5, und der Brief an die Hebräer wird als *λόγος τῆς παρακλήσεως* 13, 22 bezeichnet, weil sein Zweck Glaubensstärkung ist. So bezeichnet Paulus seine Predigt des Evangeliums als *παράκλησις* 1 Thess. 2, 2. 3, vgl. 2 Cor. 8, 4. 17. Luc. 3. 18: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν*, und ermahnt den Timotheus 1 Tim. 4, 13: *πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ*, vgl. Act. 13, 15. Der Inhalt des Schreibens, welches der Apostelkonvent an die antiochenische Gemeinde erließ, wird als *παράκλ.* bezeichnet Act. 15, 31. Geradezu tröstlichen Zuspruch, Trost bezeichnet es Act. 9, 31. 2 Thess. 2, 16: *ὁ ἀγαπήσας ὑμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐν χάριτι.* Gegenüber *θλίψις* u. *παθήματα* 2 Cor. 7, 4, verbunden mit *χαρά* 7, 7. 13. Vgl. 2 Cor. 1, 3. 4. 5. 6. 7. Luc. 6, 24. Zu Luc. 2, 25, wo der Messias als *παράκλησις τοῦ Ἰσρ.* bezeichnet wird, vgl. Nah. 3, 7 = מְנַחֲמִים. So bezeichnet es bei den LXX stets Trost, = תַּנְחוּמִים Psſ. 94, 19. Jeſ. 66, 11. Jer. 16, 6; vgl. Hiob 21, 2. Jer. 31, 9. Jeſ. 57, 18. Hoſ. 13, 14. Jer. 16, 6. Nah. 3, 7. Jeſ. 30, 7. Auch 1 Mcc. 12, 9: *παράκλησιν ἔχοντες τὰ βιβλία τὰ ἅγια.* 2 Mcc. 15, 11. — Die Paraklese als besonderes Moment der Heilsverkündigung gehört in das Gebiet der Prophetie 1 Cor. 14, 3 und erscheint als spezielles Charisma Röm. 12, 8. Es ist hiernach nicht unrichtig, wenn Act. 4, 36 der Name des Barnabas, בַּר נְבוּאָה, als *υἱὸς παρακλήσεως* verdolmetscht wird, vgl. Act. 13, 1 um anzudeuten, daß seine prophetische Gabe sich besonders nach dieser Seite hin, der Ausübung der Paraklese als des eigentlichen Zweckes der Heilsverheißung resp. Heilsverkündigung äußerte. Selbst wenn, wie Deißmann, Bibelstudien, S. 177 f., Neue Bibelstudien, S. 15 f. und neuerdings Dalman, Worte Jesu, S. 36 meinen, dieser Name ursprünglich palmyrenisch = ברנבו, Sohn des Nebo wäre,

so wäre namentlich in Palästina nicht ausgeschlossen, daß man diesem heidnischen Namen eine andere Ableitung zugewiesen und ihn dadurch für israelitische bzw. christliche Gedanken verwendbar gemacht hätte, — ein noch heute nicht ausgeschlossenes Verfahren. — Im Anschluß an Act. 13, 15. 1 Tim. 4, 13 dachte man sich die Parallele aufgebaut auf die Verlesung eines Schriftabschnittes (vgl. Luc. 4, 20. 21) als erklärende Anwendung des prophetischen Wortes, wenngleich damit keinesfalls das Ganze derselben getroffen ist. Just. Mart. apol. I, 87: *εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ παράκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.*

Συμπαρακαλέω, a) mitanrufen, miteinladen, mitauffordern, Xen., Plut. b) zugleich, zusammen ermuntern, Pol. 5, 83, 3. Daran schließt sich im N. T. Röm. 1, 12: *συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν*, parallel V. 11: *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*. S. unter *παρακαλέω*.

Προκαλέω, hervorrufen, Med. zum Kampfe herausfordern, Hom., Xen., überhaupt herausfordern, reizen, Pol. 1, 1, 4; 4, 2 verbunden mit *παρορμῆσαι*. Im guten und bösen Sinne. In letzterem dem Zusammenhang nach Gal. 5, 26: *ἀλλήλους προκαλούμενοι, ἀλλήλοις φθονοῦντες*. Das voraufgehende *μὴ γινώμεθα κενόδοξοι* weist hin auf ein Reizen, um sich gegenseitig zu überbieten, wie *προκαλέω* z. B. vom Zutrinken bei Gelagen gebraucht wird.

Προσκαλέω, herzu-, hervorrufen. Im N. T. wie bei den LXX nur Med. wie auch in der Prof.-Gräc. gewöhnlich; a) zu sich rufen Gen. 28, 1. Esth. 4, 5 u. a. = קרא. Öfter in den Apokr. Im N. T. Mtth. 10, 1; 15, 10. 32; 18, 2; 20, 25. Marc. 3, 13. 23; 6, 7; 7, 14; 8, 1. 34; 10, 42; 12, 43; 15, 44. Luc. 7, 19: 15, 26; 16, 5; 18, 16. Act. 6, 2; 13, 7; 20, 1; 23, 17. 18. 23. Jac. 5, 14. Anschließend an die eigentümliche Bedeutung von *καλεῖν* (vgl. Marc. 3, 13) steht es Act. 2, 39: *ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν*, nach Joel 3, 5, wo dieselben als *εὐαγγελιζόμενοι* (passiv) bezeichnet werden. Die Präposition hat hier lokale Bedeutung, indem zunächst an Israel in der Zerstreuung zu denken ist. Vgl. Ex. 3. 18; 5, 3. Übertragen sich jemanden zu einem Werke berufen Act. 13, 2: *εἰς ὃ προσκέκλημαι αὐτούς*. 16, 10: *προσκέκληται ἡμᾶς ὁ κύριος εὐαγγελίσασθαι αὐτούς*. (Über das Perf. vgl. Winer § 234.) b) In der attischen Gerichtssprache = vor Gericht laden lassen; daran schließt sich Mtth. 18, 32. Act. 5, 40, vgl. Esth. 8, 1. Vgl. das von Lchm. 1 Tim. 5, 21 aufgenommene entschieden verwerfliche *πρόσκλησις*, Vorladung, statt *πρόσκλισις*.

Καλός, *ή, όν*, schön; wahrscheinlich stammverwandt mit unserem deutschen heil; goth. hails; sanskr. kaljas, gesund, angenehm, kaljanas, schön, trefflich; s. Curtius, S. 140. — Es ist Beiwort desjenigen, dessen Erscheinung eine gewisse harmonische Vollendung an sich trägt; vgl. den Zusammenhang des deutschen schön mit scheinen u. schonen, mittelhochd. schoon = rein, in der Prof.-Gräc. namentlich auch übertragen auf das sittliche Gebiet als ästhetische Bezeichnung des sittlich-guten, s. 2, b. Zu dem synon. *ἀγαθός* verhält sich *καλός*, wie zum Wesen die Erscheinung. S. unter 2. — *Καλός* entspricht hauptsächlich den beiden hebräischen Wörtern יָפֶה u. טוֹב; ersteres wird in der Regel durch *καλός* wiedergegeben, nur zuweilen durch *ὡραῖος* und durch Zusammensetzungen mit *εὖ*, wie *εὐπρόσωπος, εὔριζος*; טוֹב aber weit häufiger durch

ἀγαθός. Ersteres (יפה) entspricht der unter 1, a verzeichneten Bedeutung, letzteres Nr. 1, b u. 2, woselbst das Nähere angegeben wird.

1, a) schön, gefällig, von Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung, hebr. יָפֶה Gen. 12, 14. Deut. 21, 11 u. ö. Im N. T. nur Luc. 21, 5: *καλοὶ λίθοι.* Auch טוֹב 2 Sam. 11, 12. Esth. 2, 3. 7: *κ. τῷ εἴδει.* — **b)** annehmlich, angenehm, was gut thut, wohl thut, auch brauchbar, wohlgeeignet, = טוֹב, welches aber in diesem Sinne mindestens ebenso häufig, wo nicht häufiger durch *ἀγαθός* wiedergegeben wird. Gen. 2, 9; *ὡραῖον εἰς ὅρασιν καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν.* Xen. Mem. 3, 8, 7: *πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς.* Synon. *χρήσιμος* ibid. 4—10. Plat. Hipp. maj. 295, C: *σῶμα καλόν πρὸς δρόμον.* Gegenüber *πονηρός* Num. 13, 20: *γῆ καλή — πονηρά.* 24, 30. (Denselben Gegensatz im sittlichen Sinne s. unter 2, b.) So Mtth. 13, 8. 23. Marc. 4, 8. 20. Luc. 8, 15: *ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπόν.* Übertragen *καρδία καλὴ καὶ ἀγαθή* (nicht unmittelbar im ethischen Sinne, und darum auch nicht dem profanen *καλὸς καὶ ἀγαθός* konform) ebendas. Vgl. 17, 8: *πεδίον καλόν . . . τοῦ ποιῆσαι βλαστὸν καὶ ἐνέγκαι καρπόν.* — Marc. 9, 50: *καλὸν τὸ ἅλας.* Luc. 14, 34; 6, 38: *μέτρον καλόν.* Hebr. 6, 5: *καλὸν γευσαμ. θεοῦ ῥῆμα*, vgl. *καλὸν καὶ ἀπόδεκτον* 1 Tim. 2, 3 unter 2, b, sowie *κ. ῥῆμα* Deut. 1, 14. Jos. 21, 47; 23, 15. 1 Kön. 14, 13; 18, 25; 22, 8. 13. 18. Namentlich findet sich im N. T. das Neutrum *καλὸν* sc. *ἐστίν* = es bekommt wohl, ist gut, zuträglich (nicht zu verwechseln mit *καλόν ἐστι* im sittlichen Sinne = *πρέπει*). Vgl. Gen. 2, 18: *οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον.* Num. 11, 18. Jon. 4, 3. So Mtth. 17, 4; 18, 8, 9; 26, 24. Marc. 9, 5. 42. 43. 45. 47; 14, 21. Luc. 9, 33. Röm. 14, 21 (vgl. V. 19). 1 Cor. 7, 1. 8. 26; vgl. *καλῶς — κρεῖσσον* 7, 38. — 9, 15. Übrigens findet sich dieses *καλόν ἐστιν* in allen Schattierungen des Begriffes, z. B. Ps. 133, 1. Hiob 10, 3. Num. 24, 1; anderes s. 2, b.

2) von einer in der äußeren Erscheinung sich kundgebenden und dokumentierenden vollendeten inneren Beschaffenheit = ausgezeichnet, trefflich, wertvoll, kostbar, ansehnlich, schön, auf physischem und sittlichem Gebiet. LXX = טוֹב, und zwar in der Genesis außer 50, 20 regelmäßig; in den übrigen Büchern abwechselnd mit *ἀγαθός*, und zwar so, daß *ἀγαθός* bei Angabe physischer Beschaffenheit den Vorzug hat, während auf sittlichem Gebiet die Anwendung beider Wörter sich die Wage hält, s. 2, b.

a) von physischer Beschaffenheit = makellos, köstlich, echt. 1 Tim. 4, 4: *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν*, vgl. Gen. 1, 4. 10. 31 u. ö. = makellos, von vollendeter Erscheinung und Beschaffenheit. Daher Mtth. 13, 45: *καλοὶ μαργαρῖται*, echte Perlen (vgl. V. 16: *εὑρὼν δὲ ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην.*) Cf. Xen. Mem. 3, 1. 9: *διαγιγνώσκειν τό τε καλὸν ἀργύριον καὶ τὸ κίβδηλον.* — *Καρπός*, opp. *σαπρός* Mtth. 3, 10; 7, 17. 18. 19; 12, 33. Luc. 3, 9; 6, 43. *δένδρον* Mtth. 12, 33. Luc. 6, 43. *σπέρμα* Mtth. 13, 24. 27. 37. 38; vgl. 13, 48. *οἶνος* Joh. 2, 10 = köstlich, wertvoll; 1 Tim. 3, 1: *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ.* 3, 13: *βαθμὸς καλός.* 6, 19: *θεμέλιον καλόν.* 2 Tim. 1, 14: *καλὴ παραθήκη.* Jac. 2, 7: *καλὸν ὄνομα.* Hebr. 13, 9: *καλὸν βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν.* Mtth. 26, 10: *ἔργον καλόν.* Marc. 14, 6. Gen. 30, 20: *δεδώρηται ὁ θεός μοι δῶρον καλόν.*

b) in sittlichem Sinne: trefflich, edel, anerkennenswert, makellos, wohlanstehend, geziemend, schön, gut; eine auf profanem Gebiet, namentlich von Plato an, sehr häufige ästhetische Bezeichnung des Sittlich-Guten; vgl. *τὸ καλόν* von der Tugend, gegenüber *αἰσχρόν* schimpflich, *τὸ αἰσχρόν* Schande, synon. *ὄνειδος.* Vgl. *εἰς κάλλος ζῆν, ὁ εἰς κάλλος βίος* Xen. Cyrop. 8, 1, 33. Ages. 9, 1, von den Bethätigungen der

σωφροσύνη u. δικαιοσύνη. S. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 5, 2, 60. Spricht δίκαιος ein Urteil in Betreff der Befriedigung des Anspruchs aus, der zu stellen ist, so giebt καλός den befriedigenden, wohlthuenden Eindruck wieder, den das Gute in seiner Erscheinung macht. Cf. Hom. Od. 20, 294: οὐ γὰρ καλὸν ἀτέμβειν, οὐδὲ δίκαιον, ξείνους Τηλεμάχου. Es verbindet sich mit dem häufigen Gebrauch dieses Wortes auf profanem Gebiet eine Veräußerlichung in der Wertschätzung des Sittlichen, dem wir auch in dem Begriff ἀρετή begegnen, vgl. S. 173 ff. So namentlich in der attischen Bezeichnung eines Ehrenmannes durch καλὸς καὶ ἀγαθός: „der Mann, wie er sein sollte, gewandt und tüchtig nach außen, redlich und zuverlässig von Gesinnung, ein Ehrenmann ... Die καλοὶ καὶ ἀγαθοί sind besonders in Athen die optimates, Männer von guter Herkunft, Erziehung und Lebensart, die Gebildeten im Gegensatze zur rohen Volksmasse", Pape; „von denen man forderte, daß Äußeres und Inneres in gehörigem Gleichgewicht stehe", Passow. Dadurch wird es besonders beachtenswert für die bibl. Lebensanschauung, daß καλὸς καὶ ἀγαθός (opp. ἄδικος καὶ πονηρός Plat. Gorg. 470, E) sich weder in der Übersetzung der LXX noch im N. T. findet, nur in den Apokr. Tob. 7, 7. 2 Mcc. 15, 12, sowie daß καλός im sittlichen Sinne von Personen sich, soweit der Sprachgebrauch übersehen werden kann, ebenfalls bei den LXX nicht findet; wohl ἀγαθός = טוֹב Prov. 13, 2. 22; 14, 14. 22; 15, 3. 1 Kön. 2, 32. 1 Sam. 2, 26. Kohel. 9, 2. Vgl. ἀρετή S. 173 ff. Im N. T. findet sich allerdings καλός von Personen, aber nur rücksichtlich eines bestimmten Berufes oder Amtes, in welchem sie sich bewähren. So bei Johannes ὁ ποιμὴν ὁ καλός Joh. 10, 11. 14 und in den Pastoralbriefen 1 Tim. 4, 6: καλὸς διάκονος Ἰυ Χυ. 2 Tim. 2, 3: καλὸς στρατιώτης Χυ Ἰυ, sowie 1 Petr. 4, 10: ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ. Dagegen als Beiwort sachlicher Substantive, sowie alleinstehend τὸ καλόν, καλά, findet es sich bei den LXX und im N. T. häufiger. Abgesehen von der Genesis, in welcher wie gesagt, טוֹב regelmäßig = καλός, steht es gleich häufig wie ἀγαθός, ἀγαθόν im sittlichen Sinne = טוֹב, und zwar letzteres Deut. 1, 39; 30. 15. 2 Sam. 19, 35. 1 Kön. 3, 9; 8, 36. 2 Chron. 6, 27. Neh. 5, 9. Prov. 2, 9. 20; 24, 23. Kohel. 9, 2; 12, 14. Jes. 7, 15. Καλός dagegen, sogar in denselben Verbindungen, Lev. 27, 12. Num. 24, 13. Deut. 6, 18. Hiob 34, 4. Prov. 17, 26; 18, 5; 20, 23. Jes. 5, 20. Am. 5, 14. 15. Mich. 3, 2; 6, 8 (Gen. 2, 17; 3, 5. 21). Synon. ὅσιος Prov. 17, 26; 18, 5. ἀρεστος Deut. 6, 18. εὐθές, ἀληθές 2 Chron. 14, 2; 31, 20. Gegenüber βδέλυγμα Prov. 20, 23. Der gewöhnliche Gegensatz zu καλός ist πονηρός Lev. 27, 12. Num. 24, 13. Jes. 5, 20. Am. 5, 14 u. a. bzw. κακός, zu ἀγαθός dagegen κακός Deut. 1, 39; 30, 15 u. a. Näheres s. u. κακός. Im N. T. aber findet sich κακόν als Gegensatz zu καλόν Röm. 7, 21; 12, 17. 2 Cor. 13, 7. Hebr. 5, 14; vgl. Joh. 18, 23. Marc. 16, 18 καλῶς — κακῶς. — Καλός findet sich nun verbunden mit νόμος Röm. 7, 16 (1 Tim. 1, 8: κ. ὁ νόμος ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται? richtiger wohl nach 2, a zu erklären). Jac. 3, 13; κ. ἀναστροφή, wie 1 Petr. 2, 12: ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν. Hebr. 13, 18: καλὴ συνείδησις, synon. καθαρά, s. συνείδησις S. 397 ff. Ferner στρατεία 1 Tim. 1, 18; vgl. 2 Tim. 2, 3. ἀγὼν τῆς πίστεως 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7. ὁμολογία 1 Tim. 6, 12. 13. διδασκαλία 1 Tim. 4, 6. μαρτυρία 1 Tim. 3, 7. ἔργα 1 Tim. 5, 10. 25; 6, 18. Tit. 2, 7. 14; 3, 8. 11. Hebr. 10, 24. 1 Petr. 2, 12. Mtth. 5, 16. Joh. 10, 32. 33. („Von Interesse ist es, darauf aufmerksam zu machen, daß in den Pastoralbriefen, wo es galt, bei dem anbrechenden Weltkampf die Christen auf das Schöne und Edle heiliger Bewährung, auf den Lohn und das Verklärungsziel hinzuweisen, καλός gehäuft erscheint"; v. Zezschwitz a. a. O., S. 61. Richtiger viel-

leicht erklärt sich diese Thatsache, daß die Rücksicht auf die äußere Erscheinung und Bewährung des christlichen Verhaltens sich um so gebieterischer aufdrängt, je mehr das Anfangsstadium vorüber ist und die Weltstellung des Christentums in Betracht kommt; vgl. 1 Petr. 2, 12. Mtth. 5, 16. Letzteres ist aber die Sachlage, welche die Pastoralbriefe färbt.) Das Neutr. *τὸ καλὸν* Röm. 7, 18. 21. 2 Cor. 13, 7. Gal. 4, 18; 6, 9. 1 Theff. 5, 21. Hebr. 5, 14. Jac. 4, 17. *καλὰ* Röm. 12, 17: *προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρ.*, wie 2 Cor. 8, 21. Tit. 3, 8. *Καλός* ist nicht bloß, was sittlich gut und recht ist, sondern auch durch seine Erscheinung sich empfiehlt, vgl. 1 Cor. 5, 6: *οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν*. Aus dieser Übersicht des biblischen Gebrauchs ergiebt sich dieselbe Wahrnehmung wie bei *κακός*. Das in der Prof.-Gräc. so hervortretende, mit reichem und weitem Inhalte erfüllte Wort tritt in der bibl. Gräc. nicht bloß sehr zurück — in der alttest. noch weit mehr als in der neutest. —, sondern ist auch, wo es angewendet wird, doch nur in sehr geringem Maße von dem biblischen Gedankenkreise beeinflußt. Das biblische Ideal ist ein anderes als das profane. An Stelle des Gegensatzes von *καλός* u. *κακός* tritt in der bibl. Gräc. der von *ἀγαθός* u. *πονηρός* und zwar im religiös-bestimmten Sinne und mit der Maßgabe, daß *καλός*, *ἀγαθός*, *κακός* höchst selten die Person charakterisieren, der Gegensatz vielmehr ein sachlicher ist zwischen dem *καλόν* u. *κακόν*, *ἀγαθόν* u. *πονηρόν*. An Stelle des profanen *καλός* bzw. *καλὸς καὶ ἀγαθός* von Personen tritt *δίκαιος* im eigentümlich biblischen Sinne. Wie bedeutsam dieser Unterschied für die beiderseitige Ethik ist, liegt auf der Hand.

Καλῶς, schön, gut, **1)** entsprechend *καλός* 1, b Mtth. 5, 44: *καλῶς ποιεῖν*, gut, zuträglich handeln, wohlthun, Mtth. 12, 12. Luc. 6, 27. 1 Cor. 7, 37. 38. 3 Joh. 6 (= הֵיטִיב Sach. 8, 15: *καλῶς ποιεῖν τὴν Ἰερουσαλήμ*, gegenüber *κακῶσαι ὑμᾶς* V. 14). Vgl. *καλῶς ἔχειν* Marc. 16, 18. **2)** In der Prof.-Gräc. drückt *καλῶς* in der Verbindung *κ. ποιεῖν* in der Regel, entsprechend *καλός* 2, a, eine Billigung und Anerkennung, oder, entsprechend 2, b, ein sittliches Urteil aus. **a)** Ersteres im N. T. Mtth. 15, 7. Marc. 7, 6 37; 12, 28. 32. Luc. 6, 26; 20, 39. Joh. 4, 17; 8, 48; 13, 13. Act. 10, 33 (25, 10: *κάλλιον ἐπιγιγνώσκειν*); 28, 25. 1 Cor. 14, 17. Phil. 4, 14. Jac. 2, 3. **b)** Im sittlichen Sinne Gal. 4, 17; 5, 7. 1 Tim. 3, 4. 12. 13; 5, 17. Hebr. 13, 18. Jac. 2, 8. 19. 2 Petr. 1, 19. — Eine ironische Billigung oder Anerkennung bezeichnet es Marc. 7, 9. 2 Cor. 11, 4. Cf. Soph. Ant. 738: *καλῶς ἐρήμης γ' ἂν σὺ γῆς ἄρχοις μόνος*.

Καλύπτω, umhüllen verdecken, syn. *κρύπτειν*. Mtth. 10, 26. Luc. 8, 16; 23, 30. Mtth. 8, 24. Übertragen *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* 1 Petr. 4, 8. Jac. 5, 20, vgl. Prov. 10, 12. Ps. 32, 1; 85, 2 u. a. Es entspricht mit seinen Derivv. dem hebr. כסה Kal u. Pi., am häufigsten außer dem Simplex = *κατακαλύπτω*, auch *περιβάλλω*, selten *κρύπτω*, welches = חבא Hiph. סתר Hiph. u. טמן, und von welchem sich *καλ.* unterscheidet wie verdecken von verbergen, hinwegthun, ein in der Regel nicht bedeutsamer Unterschied. Nur erscheint *κρύπτειν* nie wie *καλ.* mit *ἁμαρτία* als Objekt im Sinne von Vergebung. Ebenso ist *τὸ εὐαγγέλιόν ἐστι κεκαλυμμένον* 2 Cor. 4, 3 etwas anderes als *κεκρυμμένον*, vgl. Mtth. 13, 35, auch Luc. 18, 34; 19, 42. Prov. 27, 5. Sir. 42, 23. Es wird nicht erkannt als das, was es ist; vgl. V. 2. 4; 3, 13, dagegen *κεκρ.* = es ist nicht da; *κεκαλ.* = es ist da, aber man sieht oder versteht es nicht. Vgl. Luc. 9, 45; *ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν, ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό*.

Ἀποκαλύπτω, Verhülltes enthüllen, entdecken, sichtbar machen, Verborgenes offenbaren, z. B. *ἀσχημοσύνη* Ex. 20, 26. Lev. 18, 7 u. ö.; gegenüber *καλύπτειν* Mtth. 10, 26; *συγκαλύπτειν* Luc. 12, 2; *κρύπτειν* Mtth. 11, 25; *ἀποκρύπτειν* Luc. 10, 21; zum Zwecke bzw. mit dem Erfolge sowohl sinnlicher (Mtth. 10, 26. Luc. 12, 2. 1 Cor. 3, 13. 1 Theſſ. 2, 3. 6. 8), als geistiger Wahrnehmung, vgl. Mtth. 11, 27: *ἐπιγινώσκειν*, Luc. 10, 21: *γινώσκειν* als Erfolg; synon. *γνωρίζειν* Dan. 2, 29. Pſ. 98, 3. Eph. 3, 3. Bei den LXX neben *φανεροῦν* regelmäßige Übersetzung von גלה 1 Sam. 2, 29; 3, 7. 21. Prov. 11, 13. Pſ. 98, 3. Jeſ. 53, 1; 56, 1. Dan. 10, 1; chald. גלא Dan. 2, 19. 22. 28. 29. 30. 47. Nur ausnahmsweise anders, z. B. einmal = נגד Hiph. Joſ. 2, 20, dreimal = חשף Pſ. 29, 9. Jeſ, 52, 10. Jer. 13, 26, nie aber, was nicht zu übersehen, für ידע Hiph. Das Wort dient im N. T. wie an den angeführten Stellen des A. T. speziell zur Bezeichnung göttlicher Offenbarungsthätigkeit, sowohl in Bezug auf Heilsthatsachen, Objekte des Glaubens und Hoffens, als auf Objekte christlicher Erkenntnis und Verständnisses, und zwar vor Gläubigen und Ungläubigen. Als Objekt erscheint: der Vater und der Sohn Mtth. 11, 27. Luc. 10, 22. Gal. 1, 16. *ὁ βραχίων κυρίου* Joh. 12, 38 (Jeſ. 53, 1). *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* Luc. 17, 30. *δικαιοσύνη θεοῦ* Röm. 1, 17. Jer. 11, 20. Pſ. 98, 2. *ὀργὴ θεοῦ* Röm. 1, 18 (vgl. unter *ὀργή*). *μέλλουσα δόξα τῶν υἱῶν τ. θ.* Röm. 8, 18. 1 Petr. 5, 1. *σωτηρία* 1 Petr. 1, 13. *πίστις* Gal. 3, 23. *μυστήριον τοῦ Χυ* Eph. 3, 3; vgl. *διὰ τοῦ πνεύματος* 1 Cor. 2, 10. — Vgl. noch 1 Cor. 3, 13: *ἑκάστου τὸ ἔργον*. Phil. 3, 15. Mtth. 11, 25; 16, 17. Luc. 10, 21. Ohne Objekt 1 Cor. 14, 30: *ἐὰν ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ*, ist eine göttliche Offenbarung, Aufschluß, Mitteilung zu Teil geworden. — Von dem Auftreten des Antichrist 2 Theſſ. 2, 3. 6. 8. Falsch ist es nach dieser Übersicht, den Begriff im Sinne übernatürlicher Mitteilung von Erkenntnissen zu fassen, bzw. ihn darauf zu beschränken. Dieselbe ist unter Umständen nicht ausgeschlossen, ist aber auch nicht als Mitteilung, sondern als göttliche Bewirkung von Erkenntnis zu fassen, Eph. 3, 3. 1 Cor. 14, 30. Phil. 3, 15. Mtth. 11, 25; 16, 17. Luc. 10, 21. Dies die einzigen Stellen, an welchen Aufschluß der Zweck und Inhalt der Offenbarungsthätigkeit Gottes ist, aber auch nicht einmal stets durch unmittelbare Erleuchtung, sondern im Zusammenhange des gottbezogenen Lebens, wie denn Mtth. 16, 17, vgl. mit 11, 25 auf die Anschauung Joh. 6, 44. 45 hinweist und die Offenbarung durchaus nicht beschränkt auf die zu sonderlicher Bezeugung derselben Berufenen. An allen übrigen Stellen bezeichnet *ἀποκαλ.* die Darstellung des — dadurch allerdings der Erkenntnis zugänglichen, wenn auch nicht immer erkannten Objektes. Nun ist aber wieder die Behauptung Ritschls nicht korrekt, Paulus gebrauche das Wort so, „daß das, was enthüllt werde, erst durch die Enthüllung wirklich werde und nicht vorher in einer Gestalt der Wirklichkeit vorausgesetzt sei“ (Rechtf. II, 147); Paulus gebraucht es sowohl von solchem, was aus der Verborgenheit zur Erscheinung und Wahrnehmung gebracht wird (1 Cor. 2, 10; 3, 13; 14, 30), als von solchem, was erst wirklich wird, 2 Theſſ. 2, 3. 6. 8. Wie wenig aber von letzterer Stelle aus auf Röm. 1, 18 exemplifiziert werden kann, erhellt auch 2 Theſſ. 2, 7; die Frage, ob das Objekt schon da ist, oder erst wird, liegt für den Begriff von *ἀποκ.* abseits und kann nur aus der Erwägung des Objekts selbst entschieden werden. Übrigens vgl. auch das Subst. *ἀποκάλυψις*, dessen Gebrauch unbedingt gegen diese Behauptung entscheidet. — Im A. T. erscheinen als Objekt auch die Wahrnehmungsorgane, *ἀποκ. ὀφθαλμούς* Num. 22, 31; 24, 4. Pſ. 119, 19; vgl. 2 Sam. 6, 20. *τὸ ὠτίον* 1 Sam. 9, 15; 20, 2. 13; 22, 8. 17. 2 Sam. 7, 27, vgl. Ruth 4, 3; vgl. unter *ἔκστασις* S. 521 f.

Ἀποκάλυψις, ἡ, Enthüllung, Entblößung, Entdeckung, Offenbarung; selten in der Prof.-Gräc. z. B. Plat. Cat. maj. 20 synon. *γύμνωσις*. LXX nur 1 Sam. 20, 30 = עֶרְוָה, denudatio. Sonst nur Sir. 11, 27; 22, 22; 41, 23. Im N. T. nur eine von Gott oder Christo ausgehende Enthüllung und Mitteilung an und für sich verborgener, unbekannter und unerkannter Objekte christlichen Glaubens, Erkennens und Hoffens, Röm. 16, 25: *ἀπ. μυστηρίου*. Vgl. Eph. 3, 3. 1 Cor. 2, 10. **a)** mit Subj.-Gen. *ἀποκ. κυρίου* 2 Cor. 12, 1. *Ἰυ Χυ* Apok. 1, 1. Gal. 1, 12: *δι' ἀποκαλύψεως Ἰυ Χυ*, wo *Ἰυ Χυ* nach dem voraufgehenden V. 11. 12 nur Subj.-Gen. sein kann, was durch V. 15. 16 nicht ausgeschlossen wird. **b)** mit Obj.-Gen. Röm. 8, 19: *τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ*, vgl. Col. 3, 2: *ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν Χῳ ἐν τῷ θεῷ*. — *ἀποκ. τοῦ κυρίου* 1 Cor. 1, 7. 2 Theff. 1, 7. *Ἰυ Χυ* 1 Petr. 1, 7. 13. *τῆς δόξης αὐτοῦ* 4, 13, nämlich bei seiner Wiederkunft, vgl. Luc. 17, 30. — Röm. 2, 5: *ἀποκ. δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*. **c)** absolut Eph. 3, 3: *κατὰ ἀποκ. ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον*, vgl. 1 Cor. 2, 10. 2 Cor. 12, 7: *ὑπερβολὴ τῶν ἀποκαλύψεων*. 1 Cor. 14, 6: *λαλεῖν ἐν ἀποκαλύψει, ἐν γνώσει, ἐν διδαχῇ*, wo *ἀποκ.* vereinzelte Mitteilung neuer Thatsachen, *γνῶσις* die Erkenntnis der vorhandenen Heilsoffenbarung, *προφητεία* die Applikation der vorhandenen und neuen Offenbarungen bezeichnet Luc. 2, 32: *φῶς εἰς ἀποκ. ἐθνῶν* könnte es die Entfernung der Finsternis bezeichnen, in welcher die Völker sich befinden nach Jes. 42, 7; 46, 9; 25, 7: *καθημένοι ἐν σκότει*. Der Genet. würde dann dem Accus. *ὀφθαλμούς, ὠτίον* bei *ἀποκαλύπτειν* entsprechen. Besser aber ist *ἐθνῶν* als Genet. des Besitzes dem Dativ entsprechend zu fassen, vgl. Krüger § 47, 7, 5, vgl. Jes. 52, 10: אוֹר גּוֹיִם, so daß die Stelle analog Eph. 1, 17 zu verstehen ist: *ἵνα ὁ θεὸς — δῴη ὑμῖν πνεῦμα ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ*. Vgl. Pf. 98, 3. — Das Wort ist vorzugsweise paulinisch, wie auch das Verbum in diesem speziellen Sinn.

Κανών, *όνος, ὁ*, der gerade Stab, z. B. Judith 13, 6: *προσελθοῦσα τῷ κανόνι τῆς κλίνης ὃς ἦν πρὸς κεφαλῆς*, vgl. *κανόνες αὐλαιῶν* Ath. 12, 538, D, Gardinenstangen; gewöhnlich der Richtstab, und zwar **1)** technologisch: Richtstab, Richtschnur, Aeschin. in Ctesiph. p. 82, 85: *ὥσπερ ἐν τῇ τεκτονικῇ ὅταν εἰδέναι βουλώμεθα τὸ ὀρθὸν καὶ τὸ μὴ τὸν κανόνα προσφέρομεν*. So wohl LXX einmal Mich. 7, 4: *ὡς βαδίζων ἐπὶ κανόνος ἐν ἡμέρᾳ σκοπιᾶς*, unverständliche Übersetzung des hebr. מְסוּכָה, wofür nach Schleusners Vermutung מְשׂוּרָה gelesen sein soll, welches zwar die Übersetzung erklärt, aber im Zusammenhang keinen Sinn giebt, wenn man nicht *ἐπὶ κανόνος* — „mit der Meßschnur beschäftigt" erklären will. Außerdem Aqu. Hiob 38, 5: *κανόνα* statt *σπαρτίον* der LXX, Symm. *σχοινίον μέτρου*, und derselbe Pf. 19, 4: *ὁ κανὼν αὐτῶν*, wo LXX: *εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν*. Bildlich 2 Cor. 10, 13: *ἡμεῖς οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος κτλ.*, wo *μέτρον* u. *κανών* sich unterscheiden wie Maß und Richtung vgl. das folgende; *κανών* weist auf die dem Apostel angewiesene Richtung hin, vgl. V. 15. 16, nach welcher des Apostels Verhalten beurteilt sein will, ob es durch Abweichung das Maß überschreite; der *κανών* ist nicht Maßstab, sondern Beurteilungsmaßstab, vgl. unter 2, a. Aristot. Eth. Nik. 3, 6: *διαφέρει — ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν*. — **2)** übertragen Richtschnur, Regel, zunächst **a)** nicht sofern sie etwas vorschreibt, sondern sofern etwas danach gemessen, beurteilt wird, daher synon. *κριτήριον*. Sext. Emp. dogm. 1, 27: *τὰ μὲν ἐκτὸς κριτήρια οἷον κανόνας καὶ διαβήτας σταθμία τε καὶ τρυτάνας*. So bezeichnet derselbe

τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον als *κανὼν δοκιμαστικός* Log. 2, 3. Plut. verbindet öfters *καν. καὶ κριτήριον* und bezeichnet de aud. poet. 8 (25, E) Gerechte und Weise, von denen die Dichter singen, als *κανόνες ἀρετῆς ἁπάσης καὶ ὀρθότητος*. Vgl. Lucn. Conv. 7: *κανόνα οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσιν αὐτὸν ἐς τὴν ὀρθότητα τῆς γνώμης ἀποβλέποντες*. Aristot. l. l. In diesem Sinne findet sich das Wort Dem. pro cor. 18, 296: *τὴν δ' ἐλευθερίαν καὶ τὸ μηδένα ἔχειν δεσπότην αὑτῶν, ἃ τοῖς προτέροις Ἕλλησιν ὅροι τῶν ἀγαθῶν ἦσαν καὶ κανόνες*. Ebenso Lucn. de hist. conscr. 5. Harmonid. 3. Zeux. 2. Von *νόμος* unterscheidet es sich so, daß es den *νόμος* selbst als Beurteilungsmaßstab bezeichnet. Lycurg. adv. Leocr. 149, 2: *ὅσα γὰρ τῶν ἀδικημάτων νόμος τις διώρικε, ῥᾴδιον τούτῳ τῷ κανόνι χρωμένους κολάζειν τοὺς παρανομοῦντας*. Chrysipp sagt in einem bei Spengel, Artium scriptores, p. 177 abgedruckten Fragment: *ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην εἶναι τῶν καλῶν καὶ αἰσχρῶν ... καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων*. Aeschin. Ctesiph. l. l.: *οὐ γὰρ ἀόριστόν ἐστι τὸ δίκαιον ἀλλ' ὡρισμένον τοῖς νόμοις οὕτω καὶ ἐν ταῖς γραφαῖς ταῖς παρανόμων παράκειται κανὼν τοῦ δικαίου*. Dem entspricht *κανών* bei den alexandr. Grammatikern von der Gesamtheit der ältesten mustergültigen Schriftsteller u. a. Von hier aus geht es **b)** leicht in die Bedeutung einer Regel über, nach der man sich zu richten hat oder nach der sich etwas richtet, z. B. Plut. consol. ad Ap., p. 103, B: *τῆς φρονήσεως καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν κανόνες, οἷς πρὸς ἀμφότερα χρηστέον*, in welchem Sinne namentlich Philo das Wort mehrfach gebraucht ohne zwischen *νόμος* u. *κανών* weiter zu unterscheiden, als daß *νόμος* namentlich das göttliche Gesetz Israels bezeichnet; vgl. bei Credner, Zur Geschichte des Kanons, S. 11 f.

In der neutest. Gräc. nur bei Paulus, und zwar außer der oben angeführten Stelle noch Gal. 6, 16: *ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν* mit Beziehung auf V. 15, also im Sinne des Beurteilungsmaßstabes. In demselben Sinne würde es Phil. 3, 16 stehen: *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι*, wenn nicht *κανών* zu tilgen wäre.

In der kirchl. Gräc. steht es = maßgebende Regel, Ordnung, Vorschrift Clem. Rom. ad Cor 1, 1, 3: *ἐν τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς ὑπαρχούσας*. Ibid. 7, 2: *ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα καὶ ἴδωμεν τί καλὸν ... ἐνώπιον τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς*. (41, 1: *ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα* steht es ähnlich wie 2 Cor. 10, 13.) Später schlägt die Bedeutung Beurteilungsmaßstab, maßgebende Norm vor, an welche sich dann die Anwendung des Wortes auf die heil. Schrift anschließt, vgl. Credner a. a. O. Strack in PRE[2] 7, 412 f.

Καρδία, *ἡ* (bei Homer meist *κραδίη*), das Herz, als leibliches Organ, und zugleich namentlich bei Homer und den Tragikern als Sitz der Empfindungen und Triebe, und zwar insbesondere derjenigen, welche nicht spezifisch sittlicher Art, sondern mit einer sinnlichen Affektion verbunden sind, z. B. Furcht, Mut, Zorn, Freude, Trauer. Auch wo die Liebe dem Herzen beigelegt wird, wird dieselbe mehr als eine Affektion, denn als eine That des Herzens zu betrachten sein; vgl. Ar. Nubb. 86: *ἐκ τῆς καρδίας με φιλεῖς* mit Eurip. Hipp. 26: *καρδίαν κατέσχετο ἔρωτι δεινῷ*. Ebenso wenn es als Sitz der Neigungen und Begierden vorgestellt wird. Wenn Homer auch noch das Sinnen und Denken dem Herzen beilegt (Il. 21, 441: *ὡς ἄνοον κραδίην ἔχες*, cf. Pind. Ol. 13, 16: *ἐν καρδίαις σοφίαν ἐμβάλλειν*, vgl. Prov. 10, 8. Ex. 28, 3; 31, 6; 35, 10. 25. 35; 36, 1. 2. 8), so ist dies noch die Vorstellungsweise eines

unmittelbaren nicht reflektierenden Lebens, welches Denken und Empfinden nicht voneinander trennt.

Wie sehr nun der bibl. Sprachgebrauch hiermit sich berührt, wird sich weiter unten ergeben. Wenn *καρδία* an einigen Stellen dem hebr. קֶרֶב entspricht. (Ps. 5, 10; 62, 5; 94, 19. Prov. 14, 33; 26, 24), so würde diesem seiner Grundbedeutung nach (sonst = *κοιλία, ἐγκοίλια, γαστήρ, τὰ ἔγκατα*, eigentlich das Innere des Leibes, die Eingeweide), wo es nicht im rein physiologischen, sondern zugleich psychologischen Sinne steht, mehr das homer. *φρένες* entsprechen (außer Dan. 4, 31. 33 = מַנְדַּע nicht bei den LXX), das „körperliche Prinzip des geistigen Lebens", in welchem die Funktionen des Geistes, Empfinden, Denken und Wollen sämtlich ihren Sitz haben, welches dann für die geistige Thätigkeit selbst gesetzt wird, während das unkörperliche Prinzip der *θυμός* ist (bibl. dagegen *πνεῦμα*); vgl. unten über das Verhältnis des Herzens zum Geiste. Vgl. die Lexika und Nägelsbach, Homer. Theol. 7, 17 ff. Ps. 51, 12: *καρδίαν* (לֵב) *καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου.* Hos. 5, 4: *πνεῦμα πορνείας ἐν αὐτοῖς*, בְּקִרְבָּם; vgl. קֶרֶב = *αὐτός, ἑαυτοῦ* u. s. w. Gen. 18, 12. Jer. 9, 8. Ps. 55, 5. 1 Kön. 3, 28. — *διάνοια* Jer. 31, 33.

Καρδία ist das eigentliche Wort für das hebr. לֵב, לֵבָב (einmal רוּחַ Ez. 13, 3), wobei jedoch zu bemerken ist, daß demselben an verschiedenen Stellen *ψυχή* entspricht, und zwar mit voller Berechtigung griechischer Ausdrucksweise. Es sind dies die Stellen 1 Kön. 11, 2. 2 Kön. 6, 11. 1 Chron. 12, 38; 15, 29; 17, 2; 22, 7. 2 Chron. 7, 11; 9, 1; 15, 15; 31, 21. Ps. 69, 21. Prov. 6, 21. Jes. 7, 2. 4; 10, 7; 13, 7; 24, 7; 33, 18; 42, 25; 44, 19, vgl. Jes. 35, 4: *ὀλιγόψυχος τῇ διανοίᾳ* = נִמְהֲרֵי־לֵב; *ὀλιγοψυχεῖν* = קצר נפש Num. 21, 4. In der Volkssprache und Prosa nämlich wurde statt des homerischen und dichterischen *καρδία* vorwiegend *ψυχή* gebraucht, als Sitz nicht bloß der Begierden, Leidenschaften und Empfindungen, sondern auch des Willens; vgl. die Ausführungen bei Passow, Lex. unter *ψυχή*. Plut. Conv. 218, A: *ἐγὼ οὖν δεδηγμένος τε ὑπὸ ἀλγεινοτέρου καὶ τὸ ἀλγεινότατον ὧν ἄν τις δηχθείη τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ψυχὴν ὅτι δεῖ αὐτὸ ὀνομάσαι πληγείς τε καὶ δηχθεὶς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, οἳ ἔχονται ἐχίδνης ἀγριώτερον.* Dagegen wird das hebr. נֶפֶשׁ nie durch *καρδία* wiedergegeben; die dafür citierten Stellen Gen. 34, 3. Thren. 3, 21 beruhen auf einer Verwechselung; Deut. 12, 20. Ps. 93, 13; 131, 2 treten nur wenige Handschriften dafür ein. Wenngleich nun das bibl. לֵב, *καρδία*, seinem weiterhin aufzuzeigenden Begriffsumfange nach weit mehr dem profanen *ψυχή* entspricht, so lag doch genügender Grund vor, *καρδία* als den eigentlichen Ausdruck dessen, was hebr. לֵב genannt wird, festzuhalten. Denn das Gebiet des hebr. נֶפֶשׁ, welchem griechisch allein *ψυχή* entsprechen konnte, unterscheidet sich viel zu sehr von den mit dem griechischen *ψυχή* verbundenen Vorstellungen, als daß nicht eine grenzenlose Verwirrung durch die unbeschränkte Herübernahme jenes Wortes an Stelle von לֵב hätte entstehen müssen. Nicht allein daß לֵב, *καρδία*, in der bibl. Sprache nie das persönliche Subj. selbst bezeichnet, auch nicht bezeichnen konnte, wie נֶפֶשׁ, *ψυχή*, — gerade was in der Prof.-Gräc. der Seele beigelegt wird: *ψυχή ἀγαθή, ὀρθή, δικαία, εὔνους, εὖ φρονοῦσα; ἀγαθός, πονηρὸς τὴν ψυχήν*, dies wird in der bibl. Sprache nur dem Herzen beigelegt und kann nicht anders sein, vgl. Ps. 51, 12; 64, 7; 101, 4. 1 Kön. 3, 6; 9, 4. Neh. 9, 8. Hiob 11, 13. Ps. 24, 4; 73, 1. Prov. 22, 11. Röm. 2, 5. 1 Tim. 1, 5. Hebr. 3, 12; 10, 22. Mtth. 5, 8. Luc. 8, 15. 2 Petr. 2, 14: *καρδία γεγυμνασμένη πλεονεξίας*, cf. Isocr. 2. 11: *τὴν ψυχὴν γυμνάζεσθαι.* Nur der Sprachgebrauch des apokr. Buches der Weisheit steht hierin auf griech. Boden; 8, 19: *ψυχῆς δὲ ἔλαχον ἀγαθῆς*; vgl. 2, 22: *ψυχαὶ ἀμώμοι*; 7, 27: *ψυχαὶ*

ὅσιαι (das ψ. δικαία 2 Petr. 2, 8 ist nicht damit zu verwechseln). Nach den bibl. Vorstellungen ist nicht die Seele selbst eigenschaftlich zu werten, indem die sittliche Qualität nicht zu ihrer Substanz gehört, sondern ein Accidenz ist, und dies kommt dem Herzen zu, der Stätte und dem unmittelbaren Organ der Seele, s. unten. Vgl. Prov. 21, 10: ψυχὴ ἀσεβοῦς, nicht ἀσεβής. (Zugleich mag hier schon erhellen, von welcher Wichtigkeit im Zusammenhange der bibl. Lebensanschauungen der Begriff des Herzens ist.)

Wenn weiterhin לֵב endlich auch noch — abesehen von den Stellen, an welchen dafür in abstrahierender Erweiterung die reflexiven Personalpronomina gleicherweise wie für קֶרֶב, נֶפֶשׁ, רוּחַ gesetzt werden — durch διάνοια wiedergegeben wird Lev. 19, 17. Num. 15, 39; 32, 7. Deut. 4, 39; 7, 17. Gen. 17, 17; 24, 45; 27, 41; 34, 3; 45, 26. Ex. 9, 21; 28, 3; 35, 9. 21. 24. 27. 34; 36, 1. Deut. 28, 28; 29, 18. Jos. 5, 1; 14, 8. Hiob 1, 5. 8; 9, 4. Jes. 14, 13; 35, 4; 57, 11. Prov. 2, 10, vgl. Gen. 6, 6; 8, 21 = διανοεῖν; Ex. 7, 23 = νοῦς, so läßt sich doch daraus nicht eine Regel abstrahieren etwa für die Fälle, in welchen dem Herzen eine Reflexionsthätigkeit beigelegt wird. Denn all jenen Stellen gehen ebenso viele und mehr noch zur Seite, in welchen in denselben Verbindungen καρδία gesetzt ist. Vgl. z. B. Gen. 34, 3 mit Jes. 40, 2. Deut. 8, 5. 17. 1 Sam. 27, 1 u. a. (Ex. 35, 10 ist σοφὸς τῇ διανοίᾳ unsichere Lesart statt des an den übrigen Stellen entsprechenden σ. τ. καρδίᾳ.) Doch wird es sich mit dieser Übersetzung verhalten, wie oben mit der Wiedergabe durch ψυχή: daß es nämlich im ganzen dem griechischen Denken und Sprechen geläufiger war, das Reflexionsvermögen vom Herzen zu trennen, wogegen es gerade eine Eigentümlichkeit der bibl. Vorstellung ist, dem Herzen dies beizulegen, vgl. Delitzsch, Art. „Herz" in PRE[2] 6, 58 sowie Cremer PRE[3] 7, 773. Auffallend könnte es erscheinen, daß die LXX sich nie haben verleiten lassen, auch נֶפֶשׁ durch νοῦς, διάνοια zu ersetzen.

Es bezeugt sich in all diesem die Gewalt des bibl. Geistes, welcher die LXX nötigte, ein verhältnismäßig abständiges Wort in καρδία beizubehalten und ihm neue Geltung zu verschaffen. Daß des Herzens im N. T. im ganzen genommen seltener Erwähnung geschieht als im A. T., dürfte sich zum größten Teil daraus erklären, daß dafür desto häufiger die reflexiven Personalpronomina sich finden, wo hebräisch konkreter לֵב stehen würde, z. B. 2 Cor. 2, 1. Mtth. 9, 3; 16, 7. 8; 21, 25. 38 u. ö., vgl. Ex. 4, 14. Num. 16, 28; 24, 13. Esth. 6, 6. Ps. 36, 2.

Καρδία bezeichnet nun **1)** das Herz: **a)** einfach als Organ des Leibes 2 Sam. 18, 14. 2 Kön. 9, 24. Hiob 41, 15. **b)** als Sitz des Lebens, welches an allen Affektionen desselben hauptsächlich und schließlich beteiligt ist. Richt. 19, 5: στήρισον τὴν καρδίαν σου ψωμῷ ἄρτου, vgl. V. 8. Ex. 9, 14: ἐξαποστέλλω πάντα τὰ συναντήματά μου ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, — es handelt sich darum, daß die nunmehrigen Plagen im Unterschiede von den früheren das Leben Pharaos und seines Volkes direkt antasten sollen, vgl. Hiob 2, 4—6. Vgl. auch die Übersetzung der LXX Ps. 28, 7: וַיַּעֲלֹז לִבִּי = ἀνέθαλεν ἡ σάρξ μου. Es liegt jedoch in dieser Redeweise zugleich entschieden die Rücksicht darauf, daß das Herz als Sitz des Lebens die Centralstätte des Gesamtlebens der Person ist, auf welches alle Affektionen des Lebens schließlich zurückwirken. Vgl. 1 Kön. 21, 7: אֱכָל־לֶחֶם וְיִטַב לִבֶּךָ φάγε ἄρτον καὶ σαυτοῦ γενοῦ. Act. 14, 17: ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν. Vgl. Gen. 18, 5. Ps. 38, 11; 102, 5; 22, 27; 73, 26, wo σάρξ, καρδία etwa unserem deutschen Leib und Leben entsprechen. Namentlich vgl. Luc. 21, 34: μή ποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς. Das Herz ist mehr als der

Mittelpunkt des belebten stofflichen Organismus; wäre das nicht der Fall, so würde, wie נֶפֶשׁ u. רוּחַ, auch לֵב den Tieren beigelegt werden, was durchaus nicht geschieht außer Hiob 41, 15, wo es sich nur um das Herz als Körperteil handelt, und Dan. 4, 13: *ἡ καρδία αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀλλοιωθήσεται, καὶ καρδία θηρίου δοθήσεται αὐτῷ,* — eine Stelle, die erst recht ins Licht setzt, daß das Herz als Herd und Hauptorgan des Lebens insbesondere

2) Sitz und Herd des menschlichen Personlebens ist, in welchem gerade die Eigentümlichkeit der menschlichen נֶפֶשׁ u. רוּחַ sich darlegt, indem es einerseits das menschliche Personleben nach all seinen Beziehungen der bewußten und unbewußten, willkürlichen und unwillkürlichen, leiblichen und geistigen Triebe, Empfindungen und Zustände konzentriert, anderseits das unmittelbare Organ ist, mittelst dessen der Mensch sein Personleben lebt; vgl. für beides die Hauptstelle Prov. 4, 23: *τήρει σὴν καρδίαν· ἐκ γὰρ τούτων ἔξοδοι ζωῆς.* Ps. 69, 33: *ἐκζητήσατε τὸν θεὸν καὶ ζήσεσθε,* hebr. וִיחִי לְבַבְכֶם. So hat es nun nichts Auffallendes, daß an manchen Stellen und in manchen Ausdrücken sowohl *καρδία* u. *ψυχή,* als *καρδία* u. *πνεῦμα* parallel gebraucht werden, letzteres noch hervorstechender als das erstere. Die *ψυχή,* das Subjekt des Lebens, welche am *πνεῦμα* ihr Prinzip hat, hat an der *καρδία* ihr unmittelbares, alle Zustände und Bethätigungen konzentrierendes und vermittelndes Organ, steht also zwischen beiden: *πνεῦμα — ψυχή — καρδία.* Man würde sagen können *πνεῦμα ψυχῆς, καρδίας* u. *καρδία ψυχῆς,* aber nicht *ψυχὴ πνεύματος, καρδίας.* Und weiter: eben als das alle Zustände und Bethätigungen konzentrierende und vermittelnde Organ ist es das Herz, in welchem das *πν.*, das eigentümliche Prinzip derselben, die Stätte seiner Wirksamkeit hat. — So werden nun einerseits die Empfindungen der Freude, des Leidens u. s. w. sowohl dem Herzen wie der Seele zugeschrieben; vgl. Prov. 12, 25: *καρδίαν ταράσσει.* Ps. 119, 21. Hiob 37, 1. Ps. 143, 4. Joh. 14, 1. 27: *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία* mit Joh. 12, 27: *ἡ ψυχή μου τετάρακται.* Act. 15, 24. Gen. 41, 8: *ἐταράχθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.* Ps. 6, 4. 86, 4: *εὔφραινον τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου.* 104, 16: *εὐφραίνει καρδία.* Act. 14, 17. Ps. 22, 27: *ζήσονται αἱ καρδίαι αὐτῶν.* Prov. 3, 22: *ἵνα ζήσῃ ἡ ψυχή σου.* Ferner vgl. den Parallelismus Ps. 94, 19: *κατὰ τὸ πλῆθος τῶν ὀδυνῶν μου ἐν τῇ καρδίᾳ μου αἱ παρακλήσεις σου ηὔφραναν τὴν ψυχήν μου.* Prov. 27, 9: *μύροις καὶ οἴνοις καὶ θυμιάμασι τέρπεται καρδία, καταῤῥήγνυται δὲ ὑπὸ συμπτωμάτων ἡ ψυχή.* 2, 10: *ἐὰν γὰρ ἔλθῃ ἡ σοφία εἰς τὴν σὴν διάνοιαν* (לֵב), *ἡ δὲ αἴσθησις τῇ σῇ ψυχῇ καλὴ εἶναι δόξῃ κτλ.* Rücksichtlich des Trieblebens ergiebt eine Übersicht des Sprachgebrauchs den Unterschied, daß das unmittelbare, einem Naturtrieb ähnlich auftretende Verlangen der Seele zugeschrieben wird (תַּאֲוָה, *ἐπιθυμία,* vom Herzen nur Ps. 21, 3, LXX: *ψυχή,* vgl. Röm. 1, 24; sonst nur von der Seele Jes. 26, 8. Ps. 10, 3. Deut. 12, 15; 20, 21; 18, 6. 1 Sam. 23, 30. Jer. 2, 24, — Prov. 21, 10. Hiob 23, 13. Mich. 7, 1. 1 Sam. 2, 16. 2 Sam. 3, 21 u. a.), vgl. Ps. 84, 3; 42, 3, während das bewußt und mit Willen geäußerte oder gehegte Verlangen, reflektierter Wille und Entschluß, Denkthätigkeit dem Herzen zugeschrieben wird. Vgl. מָלֵא לֵב לַעֲשׂוֹת Esth. 7, 5. Kohel. 8, 11; 9, 3. Ferner vgl. Ps. 37, 4; 28, 3; 66, 18. Jer. 3, 17 u. a. (Ps. 13, 3: *ἕως τίνος θήσομαι βουλὰς ἐν ψυχῇ μου, ὀδύνας ἐν καρδίᾳ μου ἡμέρας* ist nicht zu verwechseln mit dem Ausdruck 1 Cor. 4, 5: *αἱ βουλαὶ τῶν καρδιῶν*; es sind Ps. 13 die unwillkürlich im Innern mannigfach aufsteigenden Gedanken, Pläne u. s. w., welche danach erst die Reflexion in Anspruch nehmen). S. Oehler in PRE[1] 6, 15 ff. unter „Herz". — Klar erscheint das Verhältnis des Herzens zur Seele Jer. 4, 19: *τὰ αἰσθητήρια τῆς καρδίας μου μαιμάσσει (τουτέστι*

θορυβεῖται) ἡ ψυχή μου (= אוֹחִילָה קִירוֹת לִבִּי). *σπαράσσεται ἡ καρδία μου· οὐ σιωπήσομαι, ὅτι φωνὴν σάλπιγγος ἤκουσεν ἡ ψυχή μου.* Ps. 24, 4: *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, ὃς οὐκ ἔλαβεν ἐπὶ ματαίῳ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.* Jac. 4, 8: *ἁγνίσατε καρδίας δίψυχοι*, vgl. Jer. 6, 16: *ἁγνισμὸς τῇ ψυχῇ.* Luc. 2, 35. Wenn Herz und Seele mit einander verbunden erscheinen zu gleicher Beteiligung, namentlich wo es das religiöse Verhalten gilt, so wird dies im biblischen Sprachgebrauch weniger eine Verbindung synonymer Begriffe zur Verstärkung des Ausdruckes sein, sondern es wird z. B. in *ἀγαπᾶν τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας* [*διαν.*] *καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς* das *ἐκ καρδ.* die Liebe des bewußten Entschlusses bezeichnen, welche sofort natürliche Neigung oder zur anderen Natur werden muß. Vgl. 1 Sam. 18, 1. Stets findet sich *καρδία* an erster Stelle, *ψυχή* an zweiter. Es soll ausdrücklich hervorgehoben werden, daß die ganze ungeteilte Persönlichkeit an dem beteiligt sein muß, was sie mit dem Herzen zu leisten hat. Vgl. Deut. 4, 9: *φύλαξον τὴν ψυχήν σου σφόδρα ... μὴ ἀποστήτωσαν (οἱ λόγοι) ἀπὸ τῆς καρδίας σου.* 1 Chron. 28, 9: *δούλευε τῷ θεῷ ἐν καρδίᾳ τελείᾳ καὶ ψυχῇ θελούσῃ* (בְּלֵב שָׁלֵם וּבְנֶפֶשׁ חֲפֵצָה, vgl. Jes. 42, 1). Deut. 11, 18. Auch vgl. 1 Sam. 2, 35, wo Gott sagt: *πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου* — alles, was ich beabsichtige, *καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ μου* — alles, was ich verlangen muß, wozu ich durch mich selbst getrieben werde — *ποιήσει.* Ferner vgl. Deut. 6, 5. Jos. 22, 5, wo לֵב = *διάνοια* das Reflektierte, Beabsichtigte und Bewußte des Verhaltens hervorhebt. (Die betreffenden Stellen sind Deut. 4, 9. 29; 10, 12; 11, 13; 13, 4; 26, 16; 30, 2. 6. 10. Jos. 23, 14. 1 Sam. 2, 35. 1 Kön. 2, 4; 8, 48. 2 Kön. 23, 3. 25. 1 Chron. 22, 19; 28, 9. 2 Chron. 34, 31; 6, 38; 15, 12; 28, 9. Jer. 32, 41.)

Andrerseits erscheinen Herz und Geist parallel bzw. in der nächsten Verbindung mit einander stehend. Denn da das Personleben (der Seele) durch den Geist bedingt ist und sich durch das Herz vermittelt, so ist es selbstverständlich, daß die Wirksamkeit des Geistes speziell im Herzen gesucht werden muß, und so kann dem Herzen beigelegt werden, was eigentlich und in letzter Instanz dem Geiste eignet. Da der Geist nun insbesondere göttliches Lebensprinzip ist und demgemäß dort vornehmlich in Anspruch genommen wird, wo es Erscheinungen und Äußerungen, Zustände des religiösen, gottbezogenen Lebens gilt, so erhellt, warum dann vornehmlich das religiöse Leben und Verhalten dem Herzen zukommt. — Geist und Herz erscheinen parallel z. B. Ps. 34, 19: *συντετριμμένοι τὴν καρδίαν — ταπεινοὶ τῷ πν.* 51, 19: *θυσία τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον, καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ὁ θεὸς οὐκ ἐξουδενώσει.* 78, 8: *γενεὰ ἥτις οὐ κατεύθυνεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς, καὶ οὐκ ἐπιστώθη μετὰ τοῦ θεοῦ τὸ πν. αὐτῆς.* (Ez. 13, 3 רוּחַ = *καρδία*, vgl. Jer. 23, 16. 26 u. a.) Ferner wird das eine Mal auf den Geist zurückgeführt, was das andere Mal dem Herzen beigelegt wird, vgl. Act. 19, 21: *ἔθετο ἐν τῷ πνεύματι* mit Act. 11, 23: *ἡ πρόθεσις τῆς καρδίας.* 2 Cor. 9, 7. — 1 Thess. 2, 17: *ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν — προσώπῳ οὐ καρδίᾳ.* Col. 2, 5: *τῇ σαρκὶ ἄπειμι — τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί.* Am wichtigsten ist es, das Herz als die Stätte der Wirksamkeit des Geistes, des göttlichen Lebensprinzipes, zu erkennen, s. 1 Petr. 3, 4: *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος*; daher sofort auch die Stätte für den heiligen Geist (s. *πνεῦμα*). Ps. 51, 11. Eph. 3, 16. 17. Röm. 5, 5: *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος τοῦ δοθέντος ἡμῖν.* Gal. 4, 6: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν*, vgl. Röm. 8, 15. 16. 2 Cor. 1, 22: *καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πν. ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* Röm. 2, 29. Insbesondere erklärt sich hieraus die zwischen Herz und Gewissen bestehende Verbindung. Ist letzteres die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins

durch das göttliche Lebensprinzip des Geistes (s. *συνείδησις*), so dürfte es vielleicht nach Seiten seiner Entstehung richtig als das Resultat der Wirksamkeit des Geistes im Herzen zu bezeichnen sein. Hebr. 10, 22: *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς.* Röm. 2, 15: *οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως κτλ.* Hierdurch wird verständlich, warum im A. T. und zum Teil auch noch im N. T. die Gewissensthätigkeit dem Herzen beigelegt wird, so daß es entschieden unrichtig ist, wenn z. B. von R. Hofmann (Die Lehre vom Gewissen, S. 25) behauptet wird, das Herz bilde „als Centralsitz aller geistigen Thätigkeiten einen so unbestimmten Untergrund für das Wesen des Gewissens, daß wir schließlich nichts weiter daraus entnehmen können als dies, daß die empfundenen Erscheinungen des Gewissens auf das innerste Personleben zurückgeführt wurden“. Diese scheinbare Unbestimmtheit beruht auf einer Verkennung der mit רוּחַ u. לֵב sich darbietenden Vorstellungen. Vgl. aus dem A. T. 1 Kön. 2, 44. 1 Sam. 24, 6. 2 Sam. 24, 10. Hiob 27, 6. Kohel. 7, 23. Jer. 17, 1 (vgl. mit 2 Cor. 3, 2. 3). 1 Sam. 25, 31. Prov. 14, 10. Aus dem N. T. 2 Cor. 3, 2. 3. Hebr. 10, 22. 1 Joh. 3, 19—21. Sehr instruktiv ist die Vergleichung der letzteren Stelle mit Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. Vgl. auch noch die merkwürdige Stelle Hiob 9, 21: *εἴτε γὰρ ἠσέβησα, οὐκ οἶδα τῇ ψυχῇ,* לֹא־אֵדַע נַפְשִׁי, griech. = *οὐ σύνοιδα ἐμαυτῷ,* vgl. 1 Cor. 4, 4. 2 Sam. 18, 13. (Es mag gestattet sein, darauf aufmerksam zu machen, wie sehr es nur einseitig richtig ist, die Religion lediglich in das Gewissen zu verlegen, indem das ganze Personleben, wie es im Herzen sich konzentriert, dabei beteiligt ist; vgl. *συνείδησις* u. *πνεῦμα.* Dem Gewissen kommt seinem Wesen nach nur eine sehr bestimmte, hervorragende Funktion zu, ohne daß es aber schriftgemäß als das eigentliche Organ des religiösen Verhaltens bezeichnet werden könnte.)

Ist nun das Herz als Sitz und Herd und zugleich als unmittelbares Organ des menschlichen Personlebens zu betrachten, der נֶפֶשׁ sowohl nach ihrer stofflichen (s. 1), als nach ihrer geistigen Seite (s. 2), so bietet es sich in dieser letzteren Qualität zunächst **a)** vorwiegend als die Stätte dar, in welcher das gesamte Personleben, sowohl nach seinen Zuständen, als nach seinen Äußerungen, sich konzentriert. Jes. 1, 5. Eph. 4, 18: *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ — διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν.* Vgl. 1 Petr. 3, 4. Eph. 3, 17: *κατοικῆσαι τὸν Χν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,* vgl. mit V. 16 und Gal. 2, 20: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χς.* Daher Act. 4, 32: *ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία* (s. o. S. 564). Phil. 4, 7: *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ — φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν — ἐν Χῳ Ιν.* Ferner *στηρίζειν τὰς καρδίας* 1 Thess. 3, 13. Jac. 5, 8; vgl. 4, 8. Hebr. 13, 9: *καλὸν χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν κ.* Das Herz repräsentiert deshalb den eigentlichen Charakter der Persönlichkeit, bzw. es verbirgt ihn; Mtth. 5, 8: *καθαροὶ τῇ κ.*; vgl. Ps. 73, 1; 24, 4. Prov. 22, 11. Mtth. 11, 29: *ταπεινὸς τῇ κ.* Luc. 4, 18: *συντετριμμένοι τῇ κ.* 8, 15: *καρδία καλὴ καὶ ἀγαθή.* Act. 7, 51: *ἀπερίτμητοι τῇ κ.* 8, 21: *ἡ κ. σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἔναντι τοῦ θεοῦ.* Röm. 8, 27. Apok. 2, 23: *ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας.* Röm. 1, 21: *ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν κ.* 2, 5: *κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν.* 1 Cor. 14, 25: *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται.* 1 Thess. 2, 4: *θεὸς ὁ δοκιμάζων τὰς καρδίας ἡμῶν.* Jac. 3, 14: *ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ κ. ὑμῶν.* 4, 4: *ἁγνίσατε καρδίας δίψυχοι.* 2 Petr. 2, 14. Hierauf beruht die mögliche Entgegensetzung des inneren Charakters und der äußeren Erscheinung, Mtth. 15, 8: *ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσί με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ.* Vgl. 1 Sam. 16, 7: *ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ θεὸς ὄψεται εἰς κ.* Luc. 16, 15: *ὑμεῖς ἐστὲ οἱ δικαι-*

οὖντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς κ. ὑμῶν. Thren. 3, 41. Joel 2, 13. Röm. 2, 29. 2 Cor. 5, 12: πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ οὐ καρδίᾳ. 1 Thess. 2, 17. 1 Petr. 3, 4. Weiter beruht hierauf die Zurückführung der eventuell nicht zum Ausdruck kommenden Gedanken u. s. w. auf das Herz als die Stätte, an welcher sie sich gelten machen, aber verborgen bleiben. So λογίζεσθαι, διαλογίζεσθαι ἐν καρδίᾳ, s. v. a. ἐν ἑαυτῷ vgl. Marc. 2, 6. 8. Mtth. 9, 3. Luc. 2, 35; 3, 15; 5, 22; 9, 49. εἰπεῖν ἐν κ. Mtth. 24, 48. Luc. 12, 45. Röm. 10, 6. 8. Apok. 18, 7; vgl. Luc. 1, 66; 2, 19. 51. Mtth. 5, 28: ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (vgl. Marc. 7, 21). Mtth. 9, 4. Marc. 11, 23. 1 Cor. 4, 5. Vgl. 1 Cor. 7, 37. Eph. 5, 19. Col. 3, 16. Überhaupt ist das Herz als der Konzentrationspunkt des gesamten menschlichen Personlebens ganz besonders, wie eine Übersicht der angeführten Stellen ergiebt, der Konzentrationspunkt, der Sammelpunkt und Quellort des religiösen Lebens, und dies aus dem oben angegebenen Grunde, nämlich weil es die Stätte resp. das Organ ist für das, was die prinzipielle Eigentümlichkeit des menschlichen Personlebens ausmacht, für den Geist, dieser aber hauptsächlich und im letzten Grunde als göttliches Lebensprinzip und darum zugleich Prinzip gottbezogenen Lebens zu fassen ist. — An die Vorstellung vom Herzen als Konzentrationspunkt des menschlichen Personlebens schließt sich **b)** die Bedeutung desselben als Ausgangspunkt an, als die Stätte, von welcher das Personleben in seinen einzelnen Bethätigungen und Erscheinungen ausgeht; vgl. Prov. 4, 23: τήρει σὴν καρδίαν· ἐκ γὰρ τούτων ἔξοδοι ζωῆς. Luc. 6, 45: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς κ. αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθόν ... ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα. Mtth. 12, 34. 35; 15, 18. 19. Marc. 7, 21: ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς κ. τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, μοιχεῖαι κτλ. Ebenso ἀγαπᾶν ἐκ καρδίας Mtth. 22, 37. Marc. 12, 30. 33. Luc. 10, 27. 1 Tim. 1, 5. 1 Petr. 1, 22. — 2 Tim. 2, 22: ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς κ. — In beiden Beziehungen aber, sowohl als Konzentrations-, wie als Ausgangspunkt des menschlichen Personlebens ist das Herz **c)** das Organ, welches die Vermittelungen aller Zustände und Äußerungen des Personlebens, und zwar insbesondere des religiösen Lebens übernimmt. (Es kommen hier noch die Stellen in Betracht, in welchen diese Seite vorwiegt, indem wohl nirgend eine dieser drei Seiten ausschließlich zu berücksichtigen ist.) Das Herz ist es, vermittels dessen der Mensch lebt, Mtth. 6, 21: ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ κ. ἡμῶν. Luc. 12, 34. Act. 2, 46: μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας αἰνοῦντες τὸν θεόν. Röm. 16, 18: ἐξαπατῶσι τὰς κ. τῶν ἀκάκων. Jac. 1, 26. In ihm konzentrieren sich die Empfindungen, welche die ganze Person als solche in Anspruch nehmen, Joh. 14, 1. 27; 16, 6: ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν κ. 16, 22: χαρήσεται ὑμῶν ἡ κ. Act. 2, 26; 14, 17; 21, 13. Röm. 9, 2. 2 Cor. 2, 4. Jac. 5, 5. Es ist das Organ für die Aufnahme alles dessen, wodurch das Personleben gestaltet werden soll, insbesondere für die Aufnahme und Empfängnis des göttlichen Wortes, der Gnadenwirkungen u. s. w. Mtth. 13, 19: τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ κ. Marc. 4, 15; vgl. Marc. 7, 9. Luc. 8, 12. 15; 24, 32: ἡ κ. ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν, ὡς ἐλάλει κτλ. Act. 2, 27: κατενύγησαν τῇ κ. (τὴν κ.). 7, 54: ἀκούοντες δὲ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς κ. 16, 14. Röm. 2, 15; 5, 5. 1 Cor. 2, 9. 2 Cor. 3, 15: ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωυσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὴν κ. αὐτῶν κεῖται. 4, 6: ἔλαμψεν ἐν ταῖς κ. ἡμῶν. 2 Petr. 1, 19: ἕως οὗ — φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς κ. ὑμῶν. Luc. 21, 14: θέτε οὖν εἰς τὰς κ. ὑμῶν, μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι. Hebr. 8, 10: ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω κτλ. 10, 16. παρακαλεῖν τὴν καρδίαν Eph. 6, 22. Col. 2, 2; 4, 8. 2 Thess.

2, 17. Hiernach erklärt sich auch Joh. 13, 2: *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν κ. ἵνα κτλ.* Act. 5, 3: *ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν κ. σου.* Daher *νοεῖν τῇ κ.* Joh. 12, 40, vgl. Hebr. 4, 12: *ἔννοιαι καρδιῶν.* Luc. 1, 51: *διάνοια κ.* Act. 8, 28: *ἐπίνοια κ.* Ferner *συνιέναι τῇ κ.* Mtth. 13, 15. Act. 28, 27; vgl. Röm. 1, 21. Dem entsprechen auch die Ausdrücke *ἐπαχύνθη ἡ κ.* Act. 28, 27. Mtth. 13, 15. *πωροῦν τὴν κ.* Marc. 6, 52; 8, 17. Joh. 12, 40, vgl. Marc. 3, 5. Eph. 4, 18. *σκληρύνειν τὴν κ.* Hebr. 3, 8. 15; 4, 7. Jemanden im Herzen tragen, *ἔχειν τινὰ ἐν κ.* s. v. a. sich mit ihm verbunden wissen, so daß, was den Einen angeht, auch den Andern angeht 2 Cor. 7, 3. Phil. 1, 7. Das Herz ist die eigentliche Stätte und das unmittelbare Organ der Entschließungen u. s. w. Act. 5, 4; 7, 23; 11, 23. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 9, 7; 8, 16. 1 Cor. 7, 37. Röm. 10, 1; 1, 28. Apok. 17, 17, vgl. Luc. 24, 38. 1 Cor. 2, 9. Act. 7, 39. Vor allem aber ist es Stätte und Organ des Glaubens und Unglaubens, Röm. 10, 10: *καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται,* vgl. Marc. 11, 23: *καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ κ. αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύσῃ.* Röm. 10, 9. Eph. 3, 17. Luc. 24, 25: *ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ κ. τοῦ πιστεύειν.* Act. 8, 37 Rec., sowie überhaupt des Glaubenslebens, des religiösen Verhaltens Röm. 6, 17: *ὑπηκούσατε ἐκ κ. εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.* 1 Petr. 3, 4. Eph. 6, 5. Col. 3, 22. Mtth. 18, 35. 2 Thess. 3, 5: *ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς κ. εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χ̅υ̅.* Hebr. 10, 22: *προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας.* 1 Petr. 3, 15. Act. 7, 39.

3) übertragen z. B. *καρδία τῆς γῆς* Mtth. 12, 40; vgl. Ex. 15, 8. Deut. 4, 11 = das verborgene Innerste von etwas.

Vgl. Oehler, Art. „Herz" in PRE[1] 6, 15 ff., Alttestam. Theol. § 71. Delitzsch, Art. „Herz" in PRE[2] 6, 57 ff. und Bibl. Psychol. 4, 12. Cremer in PRE[3] 7, 773 ff. Roos, Fundamenta psychol. ex s. s. 1769, cap. 3. Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre, Kap. 3. Hahn, Theol. des N. T. § 167 f. Hatch, Essays in biblical greek, p. 94 sq. Vgl. u. *πνεῦμα.*

Καρδιογνώστης, ὁ, Herzenskenner, Herzenskündiger, sofern das Herz den eigentlichen Charakter der Person repräsentiert bzw. verbirgt, s. *καρδία* 2, a. Das Wort ist sozusagen selbstverständlich der Prof.-Gräc. fremd; auch LXX haben es nicht. Nur Act. 1, 24; 15, 8 und in der kirchl. Gräc. als Benennung Gottes, vgl. 1 Sam. 16, 7. Jer. 17, 9. 10. 1 Thess. 2, 4. Röm. 8, 27. Apok. 2, 23.

Σκληροκαρδία, ἡ, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc.; LXX nur Deut. 10, 16. Jer. 4, 4: עָרְלוֹת לֵבָב vgl. *περιτομὴ καρδίας* Röm. 2, 28. — Sir. 16, 10. Mtth. 19, 8. Marc. 10, 5; 16, 14: *ὠνείδισε τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν, ὅτι — οὐκ ἐπίστευσαν.* Es bezeichnet die Sprödigkeit und Unbeugsamkeit des Menschen in seinem Verhalten gegen Gott und Gottes Heilsoffenbarung, für welche er in seinem Herzen eine willige und empfängliche Stätte haben soll. Vgl. *σκληρὸν ἦθος,* ein unbeugsamer Charakter, Plat. Conv. 195, E. Röm. 2, 5: *κατὰ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν.* Mtth. 25, 24. — Bei den LXX noch *σκληροκάρδιος* Ez. 3, 7. Prov. 17, 21. Schleusner vergleicht passend Hesiod. *ἔ. κ. ἡ.* 146, wo vom Menschengeschlecht gesagt wird: *ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν,* dazu Tzetz.: *τουτέστι σκληρὰν ψυχὴν* (bibl. *καρδίαν*) *εἶχον, καὶ ἀκαμπεῖς ἦσαν, ὥσπερ ὁ ἀδάμας.* Vgl. auch das bibl. *σκληροτράχηλος* Prov. 29, 1. Ex. 33, 5; 34, 9. Deut. 9, 6. 13. Bar. 2, 22. Sir. 16, 12; 7, 31.

Καρτερέω, stark, standhaft, fest sein; ausdauern, ausharren, verbunden mit dem Dat., *ἐπί* c. dat., *ἐν, πρός* c. acc., auch mit dem bloßen Accus., z. B. *τὸν ὄγκον* Isocr. 1, 30, die Last ertragen. Ähnlich müßte unstatthafter Weise Hebr. 11, 27 übersetzt werden: *τὸν ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν*, wenn man das Verbum mit *τὸν ἀόρ.* verbindet, denn die Übersetzung: „er hielt fest an dem Unsichtbaren", scheint doch sprachwidrig zu sein. Indes braucht auch nicht das Obj. ergänzt zu werden (Delitzsch: „er hielt aus, nämlich in dem freiwilligen, entbehrungsvollen Exil", vgl. Sir. 2, 2; 12, 15, sondern es liegt im Participium *ὁρῶν* (*ὡς* hebt das Uneigentliche der Redeweise *ὁρᾶν τὸν ἀόρατον* hervor, vgl. Krüger § 69, 63, 3 gegen die von Kurtz z. d. St. erhobene Einwendung gegen diese Auffassung des *ὡς*), wie Hiob 2, 9: *μέχρι τίνος καρτερήσεις λέγων;* Plat. Soph. 254, A: *τὰ τῆς πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.* Lach. 192, E. Aeschin. p. 88, 19: *καρτερεῖ ἀκούων* u. a. Vgl. Krüger § 56, 6, 1. Selten bei den LXX; Jes. 44, 19 = אָמֵץ. Hiob 2, 9 = חזק Hiph. Jes. 42, 14 = אפק. 2 Mcc. 7, 17. Sir. 2, 2; 12, 15.

Προσκαρτερέω, wobei beharren, wobei bleiben; *τινὶ* Marc. 3, 9. Jemandem beharrlich anhangen Act. 8, 13. Ps. Dem. 59, 120. Polyb. 24, 5, 3. Jemandem treu anhangen Act. 10, 7. *ἐν τόπῳ* irgendwo ausharren Sus. 7. Act. 2, 46. Röm. 13, 6: *εἰς αὐτὸ τοῦτο* — sc. *εἰς τὸ ὑμᾶς φόρους τελεῖν* — *προσκαρτεροῦντες*, die darauf bestehen. Übertragen auf die Beharrlichkeit und Treue in der Bethätigung des christlichen Lebens, namentlich im Gebet, Act. 1, 14: *τῇ προσευχῇ*. 6, 4: *τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου.* Röm. 12, 2. Col. 4, 2: *τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ.* Act. 2, 42: *τῇ διδαχῇ τῶν ἀπ. καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς*, cf. Polyb. 1, 59, 12: *τῇ ἐπιμελείᾳ.* LXX nur Num. 13, 21 absolut = הִתְחַזֵּק, den Mut nicht verlieren.

Προσκαρτέρησις, *ἡ*, Beharrlichkeit, Ausdauer, treues Verweilen bei etwas, vgl. Act. 10, 7. Nur der späteren Gräc. angehörig. Im N. T. anschließend an den Gebrauch des Verbums nur Eph. 6, 18 in besonders verstärkter, dringender Ausdrucksweise: *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πν. καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει κτλ.* Vgl. Col. 2, 4.

Κεῖμαι, liegen, selten bei den LXX, Jos. 4, 6. 2 Sam. 13, 22. 2 Esr. 6, 1. Jes. 9, 4. Jer. 24, 1, für verschiedene hebr. Ausdrücke. Öfter in den Apokr., weit öfter im N. T. **a)** liegen, daliegen, von Menschen Luc. 2, 12. 16: *βρέφος ἐν φάτνῃ.* Mtth. 28, 6. Luc. 23, 53; vgl. Joh. 20, 12: *ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα.* Von Sachen, die sich wo befinden Joh. 2, 6: *ὑδρίαι*, vgl. Xen. Oec. 8, 19: *εὐκρινῶς κείμεναι χύτραι.* Jer. 24, 1 = מוּעָד. Joh. 19, 20: *σκεῦος*, u. a. Mtth. 3, 10 u. Luc. 3, 9: *ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται* nicht = ist gelegt, sondern sie liegt da und braucht bloß aufgehoben zu werden; 1 Cor. 3, 11: *θεμέλιον ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον.* 2 Cor. 3, 15: *κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν κεῖται*, V. 16: *περιαιρεῖται.* Apok. 4, 2: *θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρ.*, vgl. Dan. 7, 9: *οἱ θρόνοι ἐτέθησαν.* Überhaupt = sich befinden an einem Orte, in einem Zustande, 2 Mcc. 3, 11: *ἀνὴρ ἐν ὑπεροχῇ κείμενος.* 4, 31: *οἱ ἐν ἀξιώματι κείμ.* V. 34: *ἐν ὑποψίᾳ.* So 1 Joh. 5, 19: *ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*, wo jedoch die maskulinische Fassung des *πον.* nach V. 18 u. 19ᵃ vorzuziehen und dann *κεῖται* zu erklären

ist wie Pol. 6, 14, 6: *ἐν τῇ συγκλήτῳ κεῖται*, liegt beim Senate, ist abhängig von ihm. Soph. Oed. Col. 247: *ἐν ὑμῖν ὡς θεῷ κείμεθα*, wir hängen von euch ab; vgl. V. 18: *ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*. Von Orten = liegen, gelegen sein Mtth. 5, 14. Apok. 21, 16. Von angesammeltem Geld und Gut Luc. 12, 19. Ar. Ran. 624 (nicht = angelegt sein, wozu ein Zusatz wie *ἐπὶ τῇ τούτου τραπέζῃ* Isocr. 367, D erforderlich wäre). — Dann **b)** mit Angabe des Zweckes = wozu da sein, sich zu einem bestimmten Zwecke irgendwo befinden, Luc. 2, 34: *κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν καὶ εἰς σημεῖον*, vgl. Jos. 4, 6: *ἵνα ὑπάρχωσιν ὑμῖν οὗτοι εἰς σημεῖον κείμενον*, zu einem vorhandenen, nicht zu übersehenden und zweckvollen Zeichen. So nicht Phil. 1, 16: *εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐ. κεῖμαι*, wo κ. den Zustand des gefangenen Apostels bezeichnet, wohl aber 1 Thess. 3, 3: *εἰς τοῦτο κείμεθα*. **c)** übertragen z. B. von vorhandenen, also geltenden Gesetzen, Thuc. 5, 105, 2: *οὔτε θέντες τὸν νόμον οὔτε κειμένῳ πρῶτοι χρησάμενοι*. 2, 37, 3: *ὅσοι ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν*. So 2 Mcc. 4, 11. 1 Tim. 1, 9: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*, wo der Gedanke vollständig klar ist, wenn man nur *νόμος* nicht im Sinne von Vorschrift faßt, sondern = in Kraft stehende Rechtsordnung, die sich gegen die Übertretung richtet, so daß also die Rechtskraft das wesentliche Moment des Begriffes des Gesetzes ist.

Ἀντίκειμαι, gegenüber liegen, z. B. Asien Europa Hrdt. 6, 2, 4; entgegengesetzt sein, oft bei Aristot. im physischen, dialektischen und moralischen Sinne; ebenso bei Plut. In der bibl. Gräc. im moralischen Sinne = feindlich gegenüberstehen, Widersacher sein, selten bei den LXX = שׂטן Sach. 3, 1. = צור Ex. 23, 22 (Steigerung von אָיַב, *ἐχθρεύειν*). Hiob 13, 25 = רדף. 2 Mcc. 10, 26. Im N. T. = zuwider sein, entgegengesetzt sein, nicht von dem Verhalten des Widerstreites, sondern von dem Verhältnis der Gegensätzlichkeit, 1 Tim. 1, 10: *εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται*. Gal. 5, 17: *ταῦτα ἀλλήλοις ἀντίκειται*, befinden sich im Gegensatze zu einander. Besonders das substantivierte Partic. *ὁ ἀντικείμενος*, der als Feind Gegenüberstehende, der Widersacher, der bibl. Gräc. wie es scheint eigentümlich, LXX = אוֹיֵב Esth. 9, 2. Jes. 66, 6; אִישׁ מִלְחָמָה 2 Sam. 8, 11. צוֹרֵר Ex. 23, 22. חרה Part. Niph. Jes. 41, 11. שָׂטָן Hiob 1, 6 Theodot. LXX 1 Kön. 11, 14. 25; vgl. Sach. 3, 1. 1 Mcc. 14, 7. 3 Mcc. 7, 9. 2 Mcc. 10, 26. Im N. T. von denen, die sich Christo bzw. seinen Jüngern entgegenstellen (nicht bloß widerstreben oder nicht glauben), Luc. 13, 17: *πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ*. 22, 15: *ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν πάντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν*. 1 Cor. 16, 9. Phil. 1, 28. Daß 1 Tim. 5, 14: *μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν* nicht der Teufel gemeint ist, dürfte sich aus Tit. 2, 8 vgl. mit V. 5 ergeben. Das substantivierte Partic. ist generisch gemeint, s. Krüger § 50, 3. 4. 2 Thess. 2, 4 dient es zur Charakteristik des Antichrist als Widersacher, Feind Gottes und alles gottbezogenen Verhaltens: *ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*.

Κενός, *ή, όν*, leer, inhaltlos, gegenüber *πλήρης, μεστός*, LXX = רֵיקָם, רֵיק oder רֵק, sodann neben *μάταιος, ματαιότης* = שָׁוְא, vereinzelt auch = כָּזָב, אָוֶן u. a. Es bezeichnet zunächst **a)** relativ: leer von etwas, entweder mit beigefügtem Genetiv, z. B. *κενὸν δένδρων (πεδίον)* Plat. Rep. 10, 621, A. So sehr häufig. Oder so, daß der Inhalt aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist; vgl. Luc. 1, 53: *πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλε κενούς*. Vgl. *κενός* synon. *πεινῶν*

Pſ. 107, 9, die Grundſtelle zu Luc. 1, 53. Ferner vgl. Gen. 31, 42. Deut. 16, 13. Marc. 12, 3: *ἀπέστειλε κενόν* — V. 2: *ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος*. Luc. 20, 10. 11. Dies leitet über zu **b)** abſolut: leer, entweder wo nichts iſt, oder wo dasjenige fehlt, was vorhanden ſein ſoll. Cf. Xen. Mem. 3, 16, 6: *πότερον κενός, ἢ φέρων τι;* So Sir. 32, 4: *μὴ ὀφθῇς ἐν προσώπῳ κυρίου κενός*. Daran ſchließt ſich **c)** die häufige Übertragung auf nicht-ſinnliches Gebiet, z. B. *κενὸς κόπος* fruchtloſe, vergebliche Arbeit, durch welche nichts ausgerichtet iſt, 1 Cor. 15, 58. V. 10: *χάρις*; vgl. 2 Cor. 6, 1. Vgl. *εἰς κενόν* für nichts, vergeblich Gal. 2, 2. Phil. 2, 16. 1 Theſſ. 3, 5. Hiob 39, 16. — Act. 4, 25: *ἐμελέτησαν κενά* aus Pſ. 2, 1. 1 Theſſ. 2, 1: *ἡ εἴσοδος ἡμῶν ἡ πρὸς ὑμᾶς — οὐ κενὴ γέγονεν* bezieht ſich nicht ſowohl auf die Wirkung, als auf das, was der Apoſtel mit ſich brachte und auf die Art ſeiner Arbeit, vgl. V. 2—12, ſowie Röm. 15, 19, = iſt nicht etwa unter nichtigen Vorwänden geſchehen; vgl. oben Sir. 33, 4, ſowie 1 Cor. 15, 14: *κήρυγμα κενόν* = ohne Inhalt, ohne Wahrheitsgehalt; vgl. *κενοὶ λόγοι*, leere Worte, deren Inhalt nicht wirklich vorhanden iſt, die eigentlich nichts beſagen, eitles Geſchwätz, Plat. Lach. 196, B. Deut. 32, 47: *οὐχὶ λόγος κενὸς οὗτος ὑμῖν, ὅτι αὕτη ἡ ζωὴ ὑμῶν* = רֵיק. Stärker noch = דִּבְרֵי־שָׁקֶר Ex. 5, 9: *μὴ μεριμνάτωσαν ἐν λόγοις κενοῖς*. Vgl. Hiob 21, 34: *παρακαλεῖτέ με κενά*, תְּנַחֲמוּנִי הָבֶל. Hab. 2, 3: *ὅρασις — οὐκ εἰς κενόν*, לֹא יְכַזֵּב. So Eph. 5, 6: *ἀπατᾶν κενοῖς λόγοις* — die nicht wirken und nicht geben können, was das Evangelium giebt. Col. 2, 8: *κενὴ ἀπάτη* geradezu = lügneriſcher Betrug, wo unter dem Schein einer Gabe, eines wertvollen Tauſches u. ſ. w. in Wirklichkeit nichts gegeben wird. Vgl. *κενὴ πρόφασις*, *κενὴν κατηγορεῖν* u. a. in der Prof.-Gräc. — 1 Cor. 15, 14: *κενὴ ἡ πίστις ἡμῶν*, vgl. Sap. 3, 11: *κενὴ ἡ ἐλπὶς αὐτῶν*. Jeſ. 29, 8: *εἰς κενὸν ἤλπισεν*. Sir. 31, 11: *κεναὶ ἐλπίδες καὶ ψευδεῖς*. Ebenſo in der Prof.-Gräc. Aesch. Pers. 804: *κεναῖς ἐλπίσι πεπεισμένος*. Dem. 18, 150: *κενὴ πρόφασις καὶ ψευδής*. In dieſem Sinne ſynon. *μάταιος, ψευδής*, von denen es ſich ſo unterſcheidet, daß *κενός* auf den Inhalt, *μάταιος* auf Inhalt und Zweck ſich bezieht, *ψευδής* auf die Form. Vgl. Hiob 20, 18. Jeſ. 59, 4 u. a. Von Perſonen, wie Jac. 2, 20: *ὦ ἄνθρωπε κενέ*, wird es ſo abſolut ſelten gebraucht. An dieſer Stelle entſpricht dem Kontext am beſten die Bedeutung aufgeblaſen, cf. Plut. Mor. 541, B: *τοὺς ἐν τῷ περιπατεῖν ἐπαιρομένους καὶ ὑψαυχενοῦντας ἀνοήτους ἡγούμεθα καὶ κενούς* („hinter dem nichts iſt"). Vgl. auch das Sprichwort *κενοὶ κενὰ λογίζονται*. Soph. Ant. 709. Richt. 9, 4: *ἐμισθώσατο ἑαυτῷ ἄνδρας κενοὺς καὶ δειλούς*. 11, 3: *συνεστράφησαν πρὸς Ἰεφθάε ἄνδρες κενοί*, hebr. רֵיקִים, iſt wohl nicht damit zu identifizieren. Ob Jac. 2, 20 dem *ῥακά* Mtth. 5, 22 entſpreche, dem Zeichen der Verachtung, ſcheint mir mehr als zweifelhaft, da Jac. 2, 20 nicht ein perſönliches Verhältnis zu dem Angeredeten vorliegt.

Κενόω, leer machen, entleeren: **a)** relativ, mit hinzugefügtem Genetiv des Inhaltes, z. B. Plut. Conv. 197, C: *οὗτος δὲ (Ἔρως) ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ*. Auch mit dem Accuſ. z. B. Poll. 2, 62: *κενοῦν ὀφθαλμούς*. — **b)** abſolut, entweder deſſen, was überhaupt da iſt oder da ſein ſoll, entleeren — indem der Inhalt aus dem Objekte ſich ergiebt —, oder = etwas auf Nichts zurückzuführen, vgl. *κενός*, b. Erſteres z. B. *οἰκίαι κενοῦνται* = ſterben aus, bei Thucyd. LXX nur Jer. 14, 2: *αἱ πύλαι ἐκενώθησαν*. 15, 9: *ἐκενώθη ἡ τίκτουσα ἑπτά* = אֻמְלְלָה. So Phil. 2, 7: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν*, womit der Anfang desjenigen Geſamtverhaltens Jeſu Chriſti benannt wird, welches V. 8 durch *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* bezeichnet iſt. Um den Inhalt der Ausſage zu verſtehen, vergegenwärtige man ſich die ganze Stelle

V. 6 ff.: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος κτλ.* Von der Behauptung Beyschlags (Christol. des N. T., S 235), *κενοῦν* heiße im N. T. durchgängig „seines Ansehens und seiner Ehre und Geltung berauben", ist das gerade Gegenteil richtig; *κενοῦν* heißt dies nicht bloß im N. T. nirgend (s. die übrigen Stellen unter c), sondern auch in der Prof.-Gräc. nie. Das Objekt, um dessen Entfernung es sich handelt, kann Ehre und Ansehen sein, aber nur, wenn der Zusammenhang dasselbe ergiebt. Hier ist es die *μορφὴ θεοῦ*, deren Christus sich begab, um die *μορφὴ δούλου* anzunehmen. Christus verzichtete darauf, das *εἶναι ἴσα θεῷ*, wie es ihm in seiner *μορφὴ θεοῦ* eignete, der Welt gegenüber durch Gewaltübung an ihr geltend zu machen, s. u. *ἁρπαγμός*. Mit dieser Verzichtleistung gab er die *μορφὴ θεοῦ* auf, die Seinsweise eines solchen der Gott ist, den Stand des Gottseins (nicht das Wesen), und zwar um den Preis der *μορφὴ δούλου*, der Seinsweise eines solchen, der *δ.* ist (s. u. *δοῦλος*), und zwar so, daß er *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρ.* ward und in seiner Gesamthaltung als Mensch — im Unterschiede von der *μ. θ.* (s. u. *σχῆμα*) — erfunden wurde. Über das Verhältnis zwischen *ἐκέν.* u. *λαβών* vgl. Krüger § 63, 6. 7. 8; jenes äußerte sich in diesem; über *ὑπάρχων* — *ἡγήσατο* vgl. Krüger § 56, 10; *ὑπ.* bezeichnet nicht etwas, was augenblicklich der Fall ist, sondern was dem *ἡγ.* gleichzeitig zu denken ist; vgl. 2 Cor. 8, 9: *δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν*. Daß an ein „Aufgeben des Ich, des göttlichen Selbstbewußtseins", nicht zu denken ist, zeigt eben *μορφή*, — ein Ausdruck, welcher nötigt, die Seinsweise nicht mit dem Subjekt selbst zu identifizieren. S. *μορφή, ὁμοίωμα*. Christus hat sich selbst durch das Aufgeben der *μ. θ.* *κενός* gemacht (vgl. Luc. 1, 53: *πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλε κενούς*, also *ἐκένωσε* synon. *ἐκτώχευσε* 2 Cor. 8, 9), wie es von dem ihrer Kinder beraubten Weibe heißt *ἐκενώθη* Jer. 15, 9. Wie das geschichtliche Verhalten Christi (V. 8), so auch Anfang (V. 7) und Voraussetzung (V. 6) seines geschichtlichen Verhaltens gelten von demselben Subjekt, woraus allerdings ein Rückschluß auf die Präexistenz Christi nach den Voraussetzungen des Apostels *(ἐν μ. θ. ὑπάρχων)* zu machen ist. — **c)** übertragen = zu nichte machen, vgl. *κενός*, c. Röm. 4, 14: *κεκένωται ἡ πίστις*, vgl. 1 Cor. 15, 14. Die Inhaltslosigkeit des Glaubens ist auf die Wirkung desselben zu beziehen = fruchtlos, während die Objektslosigkeit in den folgenden Worten noch besonders hervorgehoben wird: *καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία*. Ebenso 1 Cor. 1, 17: *ἵνα μὴ κενώθῃ ὁ σταυρὸς τοῦ Χυ*, vgl. V. 18: *μωρία — δύναμις θεοῦ*. Deut. 32, 47: *κενός — ζωή*. 1 Cor. 9, 15. 2 Cor. 9, 3: *τὸ καύχημα κενοῦται*. *Ἐκκενοῦν* Hohesl. 1, 2. Ps. 75, 8. Ez. 5, 2. Judith 5, 19. Ps. 137, 7. Gen. 24, 20. 2 Chron. 24, 11.

Κενόδοξος, Pol. 39, 1, 1: *κενόδοξος ἦν καὶ ἀλαζὼν καὶ πολὺ κεχωρισμένος τῆς πραγματικῆς καὶ στρατηγικῆς δυνάμεως*, und ebenso 26, 6, 12 neben *ἀλαζονικός*, also = voll leerer Einbildung, nichtiger Ruhmsucht, s. *κενοδοξία*. Gal. 5, 26: *μὴ γινώμεθα κενόδοξοι, ἀλλήλους προκαλούμενοι*.

Κενοδοξία, *ἡ*, Plut. de adulat. 14 (57, D) entwertende Bezeichnung der *φιλοτιμία*: *φιλοτιμίαν κενοδοξίαν ἄκαρπον ὀνομάζοντες*, also = das Streben nach nichtiger, wertloser Ehre, nichtige Ruhmsucht. Lucn. Dial. mort. 20, 4 wie Pol. 3, 81, 9 verbunden mit *τῦφος*, Aufgeblasenheit, ibid. 10, 8 mit *ἀλαζονεία, ἀμαθία, ἔρις*, Ver. hist. 1, 4 im Zusammenhang mit *ψεῦδος*. In der bibl. Gräc. Sap. 14, 14: *ἐπίνοια εἰδώλων ... κενοδοξίᾳ ἀνθρώπων εἰσῆλθεν εἰς κόσμον*, vgl. V. 15. 4 Mcc. 2, 15: *φιλαρχίας καὶ κενοδοξίας καὶ ἀλαζονείας καὶ μεγαλαυχίας*. 8, 18 verbunden mit

ἀλαζονεία, vgl. κενοδοξέω 4 Mcc. 5, 9. Im N. T. Phil. 2, 3: μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν. Suid.: ματαία τις περὶ ἑαυτοῦ οἴησις.

Κενοφωνία, ἡ, **leeres, fruchtloses Reden** (zuweilen wie auch *κενοφωνεῖν*, *κενοφώνημα* in der kirchl. Gräc.; sonst sehr selten). Der Apostel nennt 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16 *βέβηλοι κενοφωνίαι* die alles göttlichen resp. geistlichen Charakters baren *(βέβ.)* Reden, welche, weil sie an und für sich keinen Inhalt und Gehalt haben, für die Befriedigung des Heilsbedürfnisses und die Gestaltung des christlichen Lebens fruchtlos *(κεν.)* sind. 2 Tim. 2, 16: *ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσιν ἀσεβείας.* 1 Tim. 6, 21: *περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν.* Vgl. 1 Tim. 4, 7. Ferner Deut. 32, 47, sowie die *λόγοι κενοί* Eph. 5, 6. Col. 2, 9.

Κεφαλή, ἡ, **a)** physisch: **Kopf, Haupt**, LXX = ראשׁ (dafür auch in dem entsprechenden Zusammenhange *ἄκρον, ἀρχή, ἄρχων, ἀρχηγός, ἡγούμενος, πρῶτος* — kennzeichnend für den Unterschied griechischer und biblischer Ausdrucksweise); auch = גֻּלְגֹּלֶת, wofür zweimal *κρανίον*. Mtth. 5, 36 u. ö. *κινεῖν τὴν κ.* Mtth. 27, 39. Marc. 15, 29 = הֵנִיעַ ראשׁ Thren. 2, 15. Ps. 22, 8. Hiob 16, 4; vgl. Sir. 12, 18. Hom. Il. 5, 285. 376. Im Haupte gipfelt das Leben, vgl. Gen. 3, 15; es ist das Ziel der vom Herzen ausströmenden Lebensbewegungen, weshalb *ἐπαίρειν τὴν κεφαλήν* Luc. 21, 28 vgl. Act. 27, 34 die Lebensfrische, den Lebensmut bezeichnet, vgl. Jes. 35, 10: *εὐφροσύνη αἰώνιος ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν*; dagegen *κλίνειν τὴν κ.* die Lebensabnahme, das Ende, auf eine Schwächung, ein Gebrochensein der Lebenskraft hindeutend, Joh. 19, 30; vgl. Mtth. 8, 20. Luc. 9, 58. Jes. 6, 5. — Sach. 2, 4. Ps. 75, 5. 6. Hiob 10, 15. Ps. 145, 14; 148, 14. Für die Korrespondenz von Haupt und Herz vgl. Jes. 1, 5. 6. Daher bei einer Schuld, durch welche das Leben verwirkt ist, das Haupt der Strafe verfällt Act. 18, 6: *τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν* vgl. Mtth. 23, 35: *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα.* 1 Sam. 25, 39. Neh. 4, 4. Ps. 7, 17. Ez. 9, 10; 11, 21; 16, 43; 22, 31. Lev. 20, 9. 11. 12. Jos. 2, 19. 2 Sam. 1, 16. 1 Kön. 2, 33. 34. 37. Ez. 18, 13; 33, 4 ff. Hab. 3, 13. Hrdt. 2, 39. Luc. Philop. 25. Aristoph. Nubb. 39. Prov. 10, 6: *εὐλογία κυρίου ἐπὶ κεφαλὴν δικαίου.* 11, 26. Vgl. Ex. 9, 14: *ἐξαποστέλλω πάντα τὰ συναντήματά μου ἐπὶ τὴν καρδίαν σου.* — Röm. 12, 20: *ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* (Prov. 25, 21. 22), zu verstehen nach Prov. 24, 17. 18. Ps. 140, 10. 11. Ez. 10, 2 ff. V. 11. **b)** Wegen dieser Stellung ist das Haupt der alle Lebensäußerungen beherrschende und zusammenhaltende Teil des Leibes, vgl. Col. 1, 18: *αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλ.* 2, 19: *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει*, und steht auf Grund des Lebenszusammenhanges in einem Herrscherverhältnis zu den übrigen Gliedern, vgl. Richt. 11, 11. 2 Sam. 22, 44. In diesem Sinne ist das Wort übertragen 1 Cor. 11, 3: *παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χς ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφ. δὲ τοῦ Χυ ὁ θς.* Eph. 5, 23: *ἀνήρ ἐστι κεφ. τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.* Eph. 1, 22 vgl. V. 23; 1, 15. 16. Col. 2, 10. (Das bloße Herrscherverhältnis jedoch ohne die Rücksicht auf den Lebenszusammenhang außer Richt. 11, 11. 2 Sam. 22, 44 bezeichnet *κεφαλή* in der bibl. Gräc. nicht, da hierfür das hebr. ראשׁ durch andere Ausdrücke wiedergegeben wird, s. oben. Erst in der byzantinischen Gräc. wird es — wohl unter christlichem Einfluß — so gebraucht.) Daher figürlich *κεφαλὴ γωνίας*, ראשׁ פִּנָּה Eckstein,

in dem die Mauern zusammenlaufen und der die Mauern verbindet und zusammenhält, von Christo Mtth. 21, 42. Marc. 12, 10. Luc. 20, 17. 1 Petr. 2, 7 nach Ps. 118, 22. — Als emporragender Teil des Körpers Apok. 17, 9: *αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν.*

Κεφαλίς, *ίδος*, *ἡ*, Demin. des vorigen, Köpfchen; **a)** in der Prof.-Gräc. z. B. vom Säulenkapitäl; so LXX = רֹאשׁ Ex. 36, 36; 38, 29 (2 Chron. 3, 15; 4, 12 *κεφαλή*), כֹּתֶרֶת 1 Kön. 1, 19. 30, sonst *ἐπίθεμα*; צֶפֶת 2 Chron. 3, 15. Auch = אֶדֶן, Fußgestell der Säule, Ex. 38, 27. 28, cf. Jos. Ant. 12, 2, 8 von den Füßen eines goldenen Tisches: *τῶν ποδῶν αἱ κεφαλίδες* gegenüber *ἡ βάσις*, sowie von den vorspringenden Knöpfen, den Haken der Vorhänge, וָו Ex. 26, 32 u. ö. **b)** Eigentümlich ist die Übersetzung von מְגִלַּת־סֵפֶר Ps. 40, 8. Ez. 2, 9 durch *κεφαλὶς βιβλίου*, מְגִלָּה = *κεφαλίς* Ez. 3, 1. 2. 2 Esr. 6, 2; einmal = *χάρτης* Jer. 36, 23, sonst bei Jer. = *χαρτίον*, 36, 2 ff., Aqu. Jer. 36 2 = *κεφαλίς*, während er Ps. 40, 8 *εἴλημα* setzt, Symm. *τεῦχος*. Es ist nicht wahrscheinlich, daß an den Knopf des Rollenstabes gedacht ist, vielmehr liegt es näher, daß die LXX das hebr. מְגִלָּה geglaubt haben ebenso richtig durch *κεφαλίς* wiederzugeben, wie גֻּלְגֹּלֶת durch *κεφαλή*. Dafür spricht Jes. 8, 1, wo Aqu. גִּלָּיוֹן גָּדוֹל durch *κεφαλίδα μεγάλην* übersetzt (LXX *τόμον χάρτου καινοῦ μεγάλου*, Symm. *τεῦχος μέγα*), „als ob es nicht von גלה polire, sondern von גלל volvere“; Delitzsch zu Hebr. 10, 7. Dann würde *κεφαλίς* = Rolle sein. Dem entspricht Theodoret: *κεφαλίδα καλεῖ τὰ εἰλητὰ βιβλία.*

Κεφάλαιον, *τὸ*, **a)** Hauptsache, was obenan steht; Plat. Legg. 1, 643, C: *κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν.* Thuc. 4, 50: *ἐν αἷς (ἐπιστολαῖς) πολλῶν ἄλλων γεγραμμένων κεφάλαιον ἦν.* Auch von dem Inbegriff des Ganzen, einer Rede, Schrift, welcher die Hauptpunkte oder auch das Resultat zusammenfaßt, z. B. Isocr. 3, 62; 4, 149. In keiner von diesen beiden Bedeutungen kann dieses Wort Hebr. 8, 1 stehen: *κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις*, da das nun folgende weder das schließliche Resultat noch die Hauptpunkte des bisherigen zusammenfaßt, noch auch sich wie die Hauptsache zu dem mehr nebensächlichen verhält. Es wird vielmehr etwas Neues eingeführt, welches dem Bisherigen die Krone aufsetzt, vgl. Dem. 21, 18: *δύο ταῦτα ὥσπερ κεφάλαια ἐφ' ἅπασι τοῖς ἑαυτῷ νενεανιευμένοις ἐπέθηκεν.* Dann kommt auch das sonst schwierige *ἐπὶ τοῖς λεγομένοις* zu seinem Rechte. — **b)** Summe = Kapital, von der Hauptsumme im Verhältnis zum Zins oder Ertrag; Plat. Legg. 5, 742, C: *ἀποδιδόναι μήτε τόκον μήτε κεφάλαιον.* So Act. 22, 28. LXX = רֹאשׁ Lev. 5, 24. Num. 7, 7; vgl. 4, 2; 31, 26. 49.

Ἀνακεφαλαιόω, nicht oft in der Prof.-Gräc.; *κεφαλαιόω*, Att. u. Med. = in Hauptpunkte zusammenfassen, Thuc., Plat. u. Spätere. Thuc. 8, 53: *λόγους ἐποιοῦντο ἐν τῷ δήμῳ κεφαλαιοῦντες ἐκ πολλῶν.* Aristot. Mor. magn. 2, 9: *καθόλου συμθέντας τὰ καθ' ἕκαστα κεφαλαιωσαμένους εἰπεῖν.* Daher *ἀνακεφ.* = wieder zusammenfassen, und zwar **a)** wiederholen. Aristot. Fragm. 123 (Opp. ed. Bekker V, 1499, 33, a): *ἔργα δὲ ῥητορικῆς ... προοιμιάσασθαι πρὸς εὔνοιαν, διηγήσασθαι πρὸς πίστιν, ἀγωνίσασθαι πρὸς ἀπόδειξιν, ἀνακεφαλαιώσασθαι πρὸς ἀνάμνησιν.* Dion. Hal. Ant. rom. 1, 90: *τὴν ἀνακεφαλαίωσιν τῶν ἐν ταύτῃ δεδηλωμένων τῇ βίβλῳ.* Quinctil. 6, 1: rerum repetitio et congregatio quae graece *ἀνακεφαλαίωσις* dicitur. Protev. Jac. 13, 1: *εἰς ἐμὲ ἀνακεφαλαιώθη ἡ ἱστορία τοῦ Ἀδάμ.* Demnach wird die Bedeutung der Präposition = iterum auch Röm. 13, 9 nicht abzuweisen sein:

ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, nur will beachtet sein, daß nicht das *κεφαλαιοῦν* wiederholt wird, sondern die vorgetragene Sache wird durch das *κεφαλ.* wiederholt und das *κεφαλαιοῦν* ist dadurch ein *ἀνακεφ.* Vgl. Plut. de puer. educ. 5, C: *συνελὼν τοίνυν ἐγώ φημι, ὅτι ἓν πρῶτον καὶ μέσον καὶ τελευταῖον ἐν τούτοις κεφάλαιον.* Dagegen **b)** Wiederholung des *κεφαλαιοῦν* ist bezeichnet Eph. 1, 10: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χῷ,* nur daß *κεφαλαιοῦν* hier nach seinem Obj. sich bestimmt. Aristot. de mund. 2: *τὸ δὲ τῶν πλανήτων πλῆθος εἰς ἑπτὰ μέρη κεφαλαιούμενον* ist nicht zu vergleichen, da *κεφαλ.* hier wie gewöhnlich von der Reflexion über die Dinge steht. Der Ausdruck Eph. 1, 10 hat weder an dem Gebrauch von *κεφαλαιοῦν* noch an *συγκεφαλαιοῦν* (Xen. Plat. Aeschyl. Pol.) eine Analogie. Statt daß er sonst eine zusammenfassende Thätigkeit der Reflexion bezeichnet, ist hier eine Zusammenbringung der Obj. selbst — *τὰ πάντα* gemeint und der Gedanke kein anderer als Col. 1, 16. 20. An Christus als *κεφαλή* ist nicht zu denken, wie schon die Präposition *ἐν* zeigt. Dagegen ist das Med. zu betonen: es ist das Geheimnis des Willens Gottes, alles wieder für sich in Christo zusammenzubringen, in eine Einheit zu bringen, den durch die Sünde gewordenen Weltzustand (s. *κόσμος, οὐρανός*) aufzuheben und den ursprünglichen Zustand der Zusammengehörigkeit in der Gemeinschaft mit Gott herzustellen vgl. Röm. 11, 35. Daher Chrys. auch wenigstens bei *μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέθηκεν* nicht stehen bleibt, sondern *συνάψαι* erklärt. — Das Wort findet sich noch am Schluß des 2. Psalmbuchs Ps. 72, 20 bei Theodot. und dem Quint. interpr.: *ἀνακεφαλαιώθησαν προσευχαὶ Δαβὶδ κτλ.* = כָּלּוּ, LXX: *ἐξέλιπον,* Aqu. *ἐτελέσθησαν,* und unterscheidet sich in der Vorstellung dadurch von diesen, daß es offenbar die Thatsache der Zusammenbringung, Zusammenstellung der Davidschen Psalmen, die anderen Übersetzer dagegen die Beendigung der Sammlung betonen.

Κῆρυξ, *υκος, ὁ,* Herold, Ausrufer, „ein öffentlicher Diener der obersten Gewalt, im Frieden wie im Kriege", beruft die *ἐκκλησία,* überbringt Botschaften u. s. w. Bei Homer hat er auch alles zum öffentlichen Opferdienste Gehörige zu besorgen. Poll. 8, 103. Xen. Hell. 2, 4, 20: *ὁ τῶν μυστῶν κῆρυξ, κ. τῶν μυστικῶν,* nämlich der eleusinischen Mysterien. In späterer Zeit der Herold als öffentlicher Ausrufer und Vorleser von Staatsbotschaften, in Dienst bei Kriegserklärungen u. s. w. Xen., Dem. u. a. Nur poetisch in der allgemeinen Bedeutung Anzeiger, der etwas mitteilt, meldet, Soph. Oed. C. 1507. Eurip. El. 347. — Bei den LXX Gen. 41, 43: וַיִּקְרָא = *ἐκήρυξε κῆρυξ.* Dan. 3, 4: כָּרוֹזָא קָרֵא = *ὁ κῆρυξ ἐβόα (ἐκήρυξεν).* Sir. 20, 15: *ἀνοίξει ἄφρονος τὸ στόμα ὡς κῆρυξ.* Im N. T. bezeichnet das Wort außer 2 Petr. 2, 5: *Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα* denjenigen, der von Gott im Dienste der Heilsverkündigung verwendet wird; 1 Tim. 2, 7 vgl. V. 5. 6. 2 Tim. 1, 11: *εὐαγγέλιον εἰς ὃ ἐτέθην κῆρυξ καὶ ἀπόστολος.* Beide Bezeichnungen wechseln Hrdt. 1, 21, und während *κῆρυξ* den Herold nach seinem Auftrag und der Ausrichtung desselben als Verkündiger bezeichnet, liegt in *ἀπόστολος* die Relation auf den Aussendenden; *κῆρυξ* heißt er in Rücksicht auf seine Thätigkeit, Botschaft zu bringen in derjenigen Autorität, auf welche *ἀπόστολος* hinweist, und durch welche zugleich die Bedeutung der Botschaft charakterisiert wird. Wie es sich von *διδάσκαλος* 1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11 unterscheidet, s. *κηρύσσω.*

Κηρύσσω, Fut. *κηρύξω,* ursprünglich bei Homer ein Heroldsamt verwalten, daher dann = als Herold etwas ausrufen, verkündigen, z. B. königliche Botschaften, Versammlungen berufen, Krieg ansagen, *ἀγῶνας, σιγήν,* jemanden als Sieger proklamieren

u. a. Stets bezeichnet es eine feierliche, bedeutungsvolle, öffentliche Verkündigung oder Ansage unter der Autorität einer obersten Gewalt, von dem synon. *ἀγγέλλειν* und Kompositis dadurch unterschieden, daß es die eigentümliche Art und Form der Verkündigung, welche unbedingte Nachachtung fordert, hervorhebt. Vgl. Sturz, Lex. Xen. s. v. *κῆρυξ*, Passow, Pape. Dem. pro cor. 18, 170: *ἣν γὰρ ὁ κῆρυξ κατὰ τοὺς νόμους φωνὴν ἀφίησι, ταύτην κοινὴν τῆς πατρίδος δίκαιόν ἐστιν ἡγεῖσθαι.* Überall schließt *κῆρυξ, κηρύσσειν* diese Vorstellung einer autoritativen, feierlichen und öffentlichen Verkündigung, welche Nachachtung fordert, in sich, vgl. Plat. Legg. 8, 833, A, auch wo es auf andere Verhältnisse übertragen wird, Plat. Vir. civ. 271, B: *τούτων γὰρ οὗτοι (οἱ πρόγονοι) κήρυκες ἐγένονθ' ἡμῖν τῶν λόγων, οἳ νῦν ὑπὸ πολλῶν οὐκ ὀρθῶς ἀπιστοῦνται.* Daher *κηρύσσειν* auch gern bei den Dichtern gebraucht wird, z. B. Eur. Hec. 147: *κήρυσσε θεοὺς τοὺς τ' οὐρανίδας τοὺς θ' ὑπὸ γαῖαν.* Tro. 223: *τὰν Αἰτναίαν χώραν … ἀκούω κηρύσσεσθαι στεφάνοις ἀρετᾶς.* Soph. Ant. 450: *οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε.* Trach. 97 u. ö.

Diese Eigentümlichkeit des Wortes will für das Verständnis des biblischen Sprachgebrauchs beachtet sein. Bei den LXX findet es sich von der Verkündigung königlicher Botschaften Gen. 41, 43 (קרא). 2 Chron. 36, 22: *παρήγγειλε κηρῦξαι ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ ἐν γραπτῷ λέγων. Τάδε λέγει Κῦρος βασιλεὺς κτλ.* Dan. 5, 31. Esth. 6, 9. 11, öffentlicher Anordnungen, Ex. 36, 6, z. B. *νηστείαν, ἑορτήν* u. a. Ex. 32, 5. 2 Chron. 20, 3; 24, 9. 2 Kön. 10, 20. Joel 1, 14; 2, 15. Jon. 3, 5. 7. Sodann bei den Propheten von der Ankündigung des Tages Jhvhs, des Gerichtstages, Joel 2, 1; 3, 9; Jon. 1, 2; 3, 2; vgl. Mich. 3, 5 von den falschen Propheten: *κηρύσσοντας εἰρήνην.* Jes. 61, 1: *κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν*, vgl. Plut. apophth. 197, B: *νικήσας … ἐκήρυξεν ἐν Ἰσθμίοις, ὅτι τοὺς Ἕλληνας ἐλευθέρους καὶ αὐτονόμους ἀφίησιν.* Poetisch Zeph. 3, 15. Sach. 9, 9. Prov. 1, 21; 8, 1. An den meisten dieser Stellen = קרא (s. *καλεῖν*), zuweilen הֶעֱבִיר קוֹל, הֵרִיעַ u. a. Ständiger Ausdruck für irgendeine Art von Verkündigung ist es aber nicht geworden; dazu dienen die Komposita von *ἀγγέλλειν*, w. s., namentlich *ἀναγγέλλειν, ἀπαγγέλλειν* = הִגִּיד, welche im N. T. mehr zurücktreten, wogegen in dem letzteren für die göttliche Heilsverkündigung das bei den LXX seltene *ἐπαγγέλλειν, ἐπαγγέλλεσθαι* für die Verheißung, dagegen für die spezifisch neutest. Verkündigung der erfüllten Verheißung *εὐαγγελίζεσθαι* u. *κηρύσσειν* ausgeprägt werden.

Κηρύσσειν nämlich bezieht sich im N. T. außer Act. 15, 21. Röm. 2, 21. Gal. 5, 11 (wo jedoch die Wahl des Wortes durch den anderweitigen Gebrauch desselben ebenso beeinflußt ist, wie Marc. 1, 4. Luc. 3, 3 mit dem Objekt *βάπτισμα μετανοίας*, vgl. Act. 10, 37, sowie Luc. 24, 47: *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, Luc. 4, 10. Marc. 6, 12) und Apok. 5, 2 stets wie *εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζεσθαι* auf das neutest. Heil, wie denn auch *τὸ εὐ.*, sei's mit der näheren Bestimmung *τῆς βασιλείας* oder ohne dieselbe, häufig als Obj. des *κηρ.* erscheint, *κηρ. καὶ εὐαγγελίζεσθαι* Luc. 8, 1. Es unterscheidet sich von *εὐαγγελίζεσθαι* dadurch, daß dieses das Korrelat zu *ἐπαγγέλλειν* ist und die Botschaft als die Verkündigung der erfüllten Verheißung kennzeichnet, während bei *κηρ.* diese Rückbeziehung fehlt. Das Obj. von *κηρ.* ist teils *βασιλεία τ. θεοῦ, εὐαγγέλιον τῆς βασ., εὐαγγ. τοῦ θεοῦ*, teils *Χς, ὁ λόγος* u. a., s. unten. Daraus dürfte sich die Wahl des Ausdrucks erklären. Er bezieht sich auf die Ankündigung der lange erwarteten *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, in welcher das Königtum Gottes, des machtvollen Herrschers und Retters seines Volkes (s. *βασιλεία*) offenbar wird. Der *βασιλεία*, dem *βασιλεύς* entspricht der *κῆρυξ* und sein *κηρύσσειν*, so daß also *κηρύσσειν* den Inhalt der Botschaft als Reichs- und Heilsbotschaft kennzeichnet, während *εὐαγγ.* ihn nach seinem

Verhältnis zur *ἐπαγγελία* als Erfüllung der Verheißung, Verwirklichung der Sehnsucht und Hoffnung charakterisiert. In *εὐαγγ.* liegt stets die Rückweisung auf die Vergangenheit bzw. das Verhältnis der Gegenwart zu derselben. Von *διδάσκειν*, womit *κηρ.* Mtth. 4, 23; 9, 35 verbunden erscheint, unterscheidet es sich nur formell, nämlich so, daß es die feierliche und energische Kundgebung der göttlichen Heilsbotschaft, *διδάσκειν* die fortgehende Unterweisung in Inhalt und Zusammenhang derselben bezeichnet. Das Wort ist offenbar gewählt unter dem Eindruck der Einzigartigkeit, mit der die neutest. Verkündigung von vornherein auftrat, vgl. Mtth. 7, 29. Luc. 14, 19 u. a. Bei Johannes findet sich der Ausdruck nicht, dagegen namentlich bei den Synoptikern, — offenbar analog der Erscheinung, daß der synoptische Begriff der *βασιλεία τ. ϑ.* bei Joh. nur Ev. 3, 3. 5 sich findet. Es erscheint **a)** verbunden mit einem Objekt und zwar *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* Mtth. 4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13. *τὸ εὐαγγ. τοῦ ϑεοῦ* Marc. 1, 14. 1 Thess. 2, 9. *τὸ εὐαγγ.* Marc. 13, 10; 14, 9; 16, 15. Gal. 2, 2. Col. 1, 23. Die Verbindung mit *εὐαγγ.* fehlt bei Lucas, welcher dafür *κηρύσσειν καὶ εὐαγγελίζεσϑαι τὴν β. τ. ϑ.* 8, 1; *κηρ. τὴν β. τ. ϑ.* 9, 2. Act. 20, 25 u. 28, 31 schreibt; ferner *τὸν Ἰν* Act. 19, 13. 2 Cor. 11, 4. *τὸν Ἰν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ* Act. 9, 20, vgl. 10, 42. *τὸν Χν* Act. 8, 5. 1 Cor. 1, 23. 2 Cor. 4, 5. Phil. 1, 15; vgl. 1 Cor. 15, 12. 2 Cor. 1, 19. 1 Tim. 3, 16. *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* Röm. 10, 8 (vgl. oben Plat. vir. civ. 271, B); *τὸν λόγον* 2 Tim. 4, 2; vgl. Marc. 1, 45: *ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον.* Mit persönlichem Obj. im Sinne von „jemanden herbeirufen" findet es sich im N. T. nicht. Das sachliche Obj. steht entweder im Accus., oder ist durch einen Relativsatz Mtth. 10, 27. Luc. 12, 3. Marc. 5, 20; 7, 36. Luc. 8, 39, einmal Marc. 6, 12 durch *ἵνα* angeschlossen. Das Pass. Mtth. 24, 14; 26, 13. Marc. 13, 10; 14, 9. Luc. 12, 3; 24, 17. 2 Cor. 1, 19. Col. 1, 23. 1 Tim. 3, 16. Die Person, an welche die Verkündigung ergeht, steht in der Prof.-Gräc. im Dat. oder *εἴς τινα*, wie auch im N. T., wo außerdem noch *ἐν ἔϑνεσιν* 1 Tim. 3, 16; vgl. Col. 1, 23. Gal. 2, 2. 2 Cor. 1, 19; *καϑ' ὅλην τὴν πόλιν* Luc. 8, 39; vgl. Marc. 5, 20. — **b)** ohne Obj. findet es sich nur bei Homer in der oben angeführten Bedeutung, z. B. Il. 17, 325, während es später nicht mehr selbständig steht, bis wieder in der neutest. Gräc., wo es aber nun entsprechend dem sonstigen Gebrauch die Heilsverkündigung in göttlicher Autorität bezeichnet, soweit sie sich mit grundlegender Bezeugung der Heilsbotschaft und Heilsthatsachen, nicht mit einführender und fortgehender Unterweisung beschäftigt. Mtth. 4, 17; 10, 7; 11, 1. Marc. 1, 38. 39; 3, 14; 16, 20. Luc. 4, 44. Röm. 10, 14. 15. 1 Cor. 9, 27; 15, 11. Vgl. *κηρύσσειν — ἀκούειν — πιστεύειν* Röm. 10, 14. 15. Col. 1, 23. 1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 4, 17. 1 Cor. 15, 14. — 1 Petr. 3, 19: *ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευϑεὶς ἐκήρυξεν* erscheint das Wort statt des *εὐαγγελίζεσϑαι* (4, 6) gewählt in Rücksicht auf *ἀπειϑής* (weniger auf *ἐν φυλακῇ*, vgl. Jes. 61, 1), welches die Anwendung von *εὐαγγελίζεσϑαι* nicht vertrug. Vgl. v. Zezschwitz, Petri apost. de Christi ad inferos descensu sent., p. 31 sqq. — In der kirchl. Gräc. wurde es der technische Ausdruck für die Thätigkeit der Diakonen, welche beim Beginne der Eucharistie die Katechumenen und Ungläubigen zum Weggange aus der Versammlung aufforderten. Vgl. Suicer.

Κήρυγμα, τό, das durch den Herold Ausgerufene, Befehl, Meldung u. s. w. LXX 2 Chron. 30, 5 = קוֹל, von der Aufforderung, das Passah zu feiern. Jon. 3, 2 = קְרִיאָה die Botschaft Gottes an die Niniviten. Vgl. Mtth. 12, 41. Luc. 11, 32: *μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ.* An den übrigen Stellen von der göttlichen Heils-

botschaft; Röm. 16, 25: *κήρυγμα* $\overline{Iv}$ $\overline{Xv}$, und ohne nähere Bestimmung 1 Cor. 1, 21; 2, 4; 15, 14. 2 Tim. 4, 17. Tit. 1, 3.

Προκηρύσσω, in der Prof.-Gräc. von dem vorausgeschickten Herold = vorher öffentlich bekannt machen, vorher gebieten, ansagen u. s. w. Xen. Rep. Lac. 11, 2: *πρῶτον μὲν οἱ ἔφοροι προκηρύττουσι τὰ ἔτη εἰς ἃ δεῖ στρατεύεσθαι.* In der bibl. Gräc. nur Act. 13, 24: *προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας.* Vgl. oben unter *κηρύσσω.* Der Ausdruck ist offenbar bestimmt durch den neutest. Gebrauch von *κηρύσσειν* und daher nicht völlig gleich zu setzen mit Jos. Ant. 10, 5, 1: *Ἱερεμίας τὰ μέλλοντα τῇ πόλει δεινὰ προεκήρυξε.* Just. Mart. Apol. 1, 31 (72, B): *θεοῦ προφῆται δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι.*

Κλάω, Fut. *κλάσω*, brechen, in der späteren Gräc. besonders vom Abbrechen der Blätter, Schößlinge und Ranken namentlich des Weinstockes, vgl. *κλῆμα, κλάδος,* s. Röm. 11, 20 Lchm. statt *ἐξεκλάσθησαν*; im N. T. nur *ἄρτον* oder *ἄρτους* (wegen der Art des Brotes bei den Hebräern): Brot brechen, um Speise zu reichen oder zu nehmen (vgl. פרס לחם Jes. 58, 7, LXX: *διαθρύπτειν τ. ἄρτ.* Thren. 4, 7: *διακλῶν.* Jes. 16, 17: *κλάω τὸν ἄρτ.* = פרס; dies die einzige Stelle bei den LXX). Act. (20, 11); 27, 35. **a)** von Christi Verhalten bei den wunderbaren Speisungen Mtth. 14, 19; 15, 36. Marc. 8, 6. 19 (wofür Marc. 6, 41. Luc. 9, 16 *κατέκλασεν.* Joh. 6, 11: *διέδωκεν*); bei Einsetzung des Abendmahles Mtth. 26, 26. Marc. 14, 22. Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 24. Beides wird durch das Christo dabei eigentümliche *εὐλογεῖν* — Mtth. 14, 19: *εὐλόγησε καὶ κλάσας ἔδωκεν.* 26, 26: *εὐλογήσας ἔκλασε,* wie Marc. 14, 22; oder *εὐχαριστεῖν* Mtth. 15, 36. Marc. 8, 6. Luc. 22, 19: *εὐχαριστήσας ἔκλασεν* (vgl. Joh. 6, 11: *εὐχαριστήσας διέδωκεν.* Marc. 8, 41. Luc. 9, 16) — charakterisiert, Luc. 24, 30: *εὐλόγησε καὶ κλάσας ἐπεδίδου,* weshalb auch die emmauntischen Jünger erzählen: *ὡς ἐγνώσθη ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* Luc. 24, 35. Vgl. auch die bezeichnende Weglassung des *εὐχ.* oder *εὐλ.* Marc. 8, 19. Daraus ist zu erklären, daß **b)** *κλᾶν τὸν ἄρτον,* Bezeichnung für die Begehung des Abendmahles geworden ist, Act. 2, 46: *κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον,* vgl. V. 42. Act. 20, 7: *συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον* (20, 11 ist zweifelhafter Erklärung; 27, 35 folgt Paulus dem Beispiele des HErrn), wiewohl es 1 Cor. 10, 16: *τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν* parall. 16[a]: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν* nur von einem Teile der Handlung steht; stets, wie es scheint, so, daß *κλᾶν* = segnend brechen heißt. (Wäre *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον* 1 Cor. 11, 24 echt — Luc. 22, 19: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* —, so wäre das Wort doch nur als im übertragenen Sinne gesetzt zu fassen statt *διδόμενον,* gewählt wegen des vorhergehenden *ἔκλασεν,* nicht aber auf die Handlung des Brotbrechens direkt zu beziehen und zu beschränken, wodurch sich der für Paulus unmögliche Gedanke einer Verlegung des Opfertodes Christi in das Abendmahl ergäbe.) Es ist zu beachten, wie die Gemeinschaft des HErrn mit den Seinen als eine Tischgemeinschaft bezeichnet ist Luc. 22, 30; vgl. Joh. 13, 18, und das Mahl des HErrn die menschliche Tischgemeinschaft heiligen und mit der des HErrn verbinden soll, weshalb Act. 2, 46: *κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγγαλιάσει.*

Κλάσις, *ἡ*, das Brechen, nur *κλάσις τοῦ ἄρτου* Luc. 24, 35. Act. 2, 42, worüber s. *κλάω.* In der Prof.-Gräc. bei Plat. u. Späteren.

Κλάσμα, τό, das Abgebrochene, — Brocken, Bruchstück, nur von Brocken Brotes, Brosamen Mtth. 14, 20; 15, 37. Marc. 6, 43; 8, 8. 19. 20. Luc. 9, 17. Joh. 6, 12. 13. — LXX Richt. 9, 53: *κλάσμα ἐπιμύλων.* 1 Sam. 30, 12: *κλάσμα παλάθης* = פֶּלַח. Lev. 2, 6; 5, 21 = פַּת. Ez. 13, 19 = פְּתוֹת.

Κλῆμα, τό, eigentlich das, was abgebrochen wird von einer Pflanze, s. *κλάω,* daher = Schößling, junges Reis, wie Ez. 17, 3 = דַּלִּית, Mal. 3, 19 = עָנָף, meistens auch in der Prof.-Gräc. von den Schößlingen des Weinstockes, wie Ez. 17, 6. 7 = דָּלִית, Ps. 80, 12 = קָצִיר, Joel 1, 7 = שָׂרִיגִים. So Joh. 15, 5: *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα.* V. 6: *ἐὰν μή τις μείνῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα.* V. 2. 4. Num. 13, 24: *ἔκοψαν κλῆμα καὶ βότρυν σταφυλῆς ἐπ' αὐτοῦ.*

Κλῆρος, *ὁ* (wahrscheinlich von *κλάω,* s. Passow, Pape), das Loos, zunächst **a)** das zuteilende, zuerkennende Loos, גּוֹרָל; *βάλλειν κλῆρον* Mtth. 27, 35. Marc. 15, 24: *βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ.* Luc. 23, 34. Joh. 19, 24, = הִפִּיל גּוֹרָל, durchgängig gebräuchlich im Griech. u. Hebr. Act. 1, 26: *ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν,* נתן גּוֹרָל Lev. 16, 8. הִשְׁלִיךְ Jos. 18, 8; הוֹרָה Jos. 18, 6, beides = *ἐκφέρειν κλῆρον* LXX; הֵטִיל Prov. 16, 33 = das Loos abgeben; Folge der Handlung: *ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Ματθίαν* Act. 1, 26; vgl. Ez. 24, 6. Jon. 1, 7; hebr. נָפַל, vgl. Num. 33, 54: יֵצֵא לְ. Lev. 16, 9: עָלָה עַל. Dann **b)** das zugeteilte, zuerkannte Loos, Act. 1, 17: *ἔλαχε τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης.* Cf. *κλήρῳ λαχεῖν* Il. 23, 862; 24, 400. Hrdt. 3, 83. Hesych.: *κλῆρος· τὸ βαλλόμενον εἰς τὸ λαχεῖν.* Für *λαβεῖν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας* Act. 1, 25 Lchm. u. Tdf.: *τὸν τόπον,* vgl. Suidas: *κλῆρος· τόπος, κτῆμα.* In dieser Bedeutung = was durchs Loos zugefallen, das Zugelooste Act. 8, 21: *οὐκ ἔστι σοι μέρις οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ,* wozu Bengel: „Non est tibi pars pretio, nec sors gratis." *Μέρις* u. *κλῆρος* so verbunden noch Deut. 10, 9; 12, 12; 14, 27. 29; 18, 1. Jes. 57, 6. Richtiger zu unterscheiden: *μέρις* irgendein begrenzter Anteil, *κλῆρος* ein speziell zugeloosster Anteil. — Es steht **c)** von dem nicht zu erwerbenden, sondern zufallenden Besitze, *κ. ἐ.* dem Erbe, Erbteil, Erbbesitz Act. 26, 18. Col. 1, 12; LXX נַחֲלָה, wofür jedoch weit öfter *κληρονομία.* Für den Zusammenhang mit der Bedeutung Loos vgl. Ps. 16, 1 (Delitzsch z. d. St.: „Die Meßschnüre חבלים werden geworfen, Mich. 2, 5, und fallen jemandem da, wo und soweit ihm sein Grundbesitz angewiesen ist, so daß נפל חבל Jos. 17, 5 auch von dem Zufallen des zugemessenen Landesteiles selber gesagt ist"). Jos. 13, 23. Deut. 4, 38 (vgl. *κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις*). Num. 33, 54: הִתְנַחַלְתֶּם אֶת־הָאָרֶץ בְּגוֹרָל. Cf. Plat. Legg. 11, 923, D: *τούτῳ τῶν ἄλλων χρημάτων ἐξέστω τῷ πατρὶ διδόναι ὅσα ἂν θέλῃ πλὴν τοῦ πατρῴου κλήρου καὶ τῆς περὶ τὸν κλῆρον κατασκευῆς πάσης.* In dieser Bedeutung ist auch 1 Petr. 5, 3: *κατακυριεύοντες τῶν κλήρων,* vgl. mit V. 2, erklärt worden nach Deut. 4, 20 vgl. mit Ex. 19, 5, wogegen andere erklären: das den Presbytern Zugefallene, die ihnen zugeteilten Gemeinden, cf. Theophan. Hom. 12 bei Suic. 2, 111: *ὦ κλῆρος ἐμός,* als Anrede an die Zuhörer. Indes gegen diese letztere Erklärung spricht, daß *κλῆρος* in diesem Sinne erst in der späteren kirchl. Gräc. und dann nicht im Plural sich findet; gegen die erstere Erklärung aber spricht erst recht der Plural, welcher in der gesamten bibl. Gräc. nie wie der Singular zur Bezeichnung Israels als des Eigentums Gottes dient, sondern stets nur von dem erb- und eigentümlich zugefallenen bzw. zugehörigen Besitze steht (außer wo *κλ.*

= Loos), vgl. Gen. 48, 6. Num. 32, 19; 34, 14. 15; 35, 2. Jos. 23, 4. Jer. 12, 13. Hos. 5, 7. Ps. 68, 15, — ganz wie in der Prof.-Gräc. sich derselbe zur Bezeichnung des Grundbesitzes findet, vgl. Hrdt. 1, 75; 9, 94, 2. Dion. Ant. rom. 9, 37, wo die Vorstellung des Erbes zurücktritt hinter der eines besonders fest gegründeten Eigentumsrechtes („erb- und eigentümlich"). An unserer Stelle aber liegt es um so näher, sich hieran zu erinnern, als im Zusammenhang der Ermahnung die Warnung *μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* gegenübersteht der Erinnerung daran, daß es Gottes Herde ist, welche die Presbyter weiden sollen, V. 2, daß sie Christo als dem *ἀρχιποιμήν* untergeordnet sind V. 4. Daraus erklärt sich dann auch, daß offenbar nicht um des bloßen Wechsels willen, sondern absichtsvoll das voraufgegangene und folgende *ποίμνιον* ersetzt ist durch *τῶν κλήρων*, obwohl gerade *τοῦ ποιμνίου* zu *κατακυρ.* vortrefflich gepaßt hätte. Demgemäß wird die Warnung darauf zielen, nicht als der Willkür und ihrer Gewaltthätigkeit überlassenes Eigentum zu betrachten, was nur anvertrautes Eigentum Gottes ist; dem *κατακυριεύειν* steht das *τύποι γινόμενοι*, dem *τῶν κλήρων* das *τοῦ ποιμνίου* gegenüber. Vgl. auch v. Hofmann z. d. St., dessen Berufung auf den prof. Sprachgebrauch nicht damit verworfen werden kann, daß derselbe der bibl. Gräc. fremd sei (Kühl), während das Gegenteil richtig ist. Nur läßt Hofmann den Wechsel zwischen *κλῆροι* u. *ποίμνιον* außer acht, welcher doch meines Erachtens die letzte Entscheidung für diese Erklärung abgeben dürfte, und übersetzt ungeschickt „Äcker" statt „erb- und eigentümlicher Besitz".

Κληρόω, loosen, durchs Loos bestimmen, mit persönlichem Obj. *τινὰ ἐπί τινι* oder auch mit doppeltem Accus. oder folgendem Infin. = jemanden durchs Loos wozu bestimmen, Dem. Isokr. Polyb. Plut. Das Pass. = durchs Loos wozu bestimmt werden z. B. Eur. Hec. 102: *ἐκληρώθην δούλη*; absolut = vom Loose getroffen werden, wo dann der Zusammenhang die Bedeutung des Looses angiebt, z. B. Dem. I adv. Aristog. 25, 27: *πάντων ἄρτι κληρουμένων Ἀθηναίων*. Ep. ad Diogn. 5, 4: *κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη*. LXX nur 1 Sam. 14, 41: *κληροῦται Ἰωνάθαν καὶ Σαοὺλ* = יִּלָּכֵד, V. 42: *κατακληροῦσθαι*. Auch im N. T. nur einmal Eph. 1, 11 f.: *ἐν ᾧ* (sc. *τῷ Χῳ*) *καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες ... εἰς τὸ εἶναι κτλ.* = in welchem uns auch als dazu im voraus Bestimmte das Loos getroffen hat, zu sein u. s. w. Durch diese Verbindung des *ἐκληρ.* mit *εἰς τὸ εἶναι*, die auch Hofmann annimmt, sind alle Schwierigkeiten der Erklärung des Wortes gehoben. Die beiden Ausdrücke *ἐκληρώθημεν* u. *προορισθέντες* bedürfen einer Ergänzung. Zieht man *εἰς τὸ εἶναι κτλ.* zu *προορισθέντες*, so ist *προορισθῆναι εἰς τὸ εἶναι κτλ.* Inhalt und Bedeutung des Looses, andernfalls ist dies *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς*, und *προορισθ.* ist dann nähere Bestimmung des Subjekts. Daß Letzteres dem Zusammenhang allein gerecht wird, s. unten. Auf keinen Fall kann *κληροῦσθαι* selbständig s. v. a. *κληροῦσθαι τοῦ εἶναι κλῆρον θεοῦ, τοῦ εἶναι αὐτῷ λαὸν ἔγκληρον* Deut. 4, 20 sein, so daß der darin enthaltene Begriff *κλῆρος* s. v. a. *κλῆρος θεοῦ* wäre, wie Erasmus und namentlich Bengel es fassen, Er.: in sortem asciti; Bgl.: eramus facti נַחֲלָה, hereditas domini. Der biblische Sprachgebrauch von *κλῆρος* spricht wenigstens nicht dafür, und der profane Sprachgebrauch von *κληροῦν* spricht dagegen. An das Med. = durchs Loos erlangen, wonach Grotius erklärt: *κληροῦν* dicitur qui alteri dat possessionem, *κληροῦσθαι* qui eam accipit (ähnlich auch Harleß: *ἔδωκε ἡμῖν κλῆρον*), ist um so weniger zu denken, als auch dann die Angabe des Inhaltes gar nicht fehlen könnte, vgl. Phil. de vit. Mos. 3, II, 150, 37: *τὸν γὰρ μέσον ταῦτα τοῦ κόσμου τόπον κεκλήρωται*. Lucn. de luct. 2: *κεκληρῶσθαι γάρ φησι τὸν Πλούτωνα*

ἄρχειν τῶν ἀποθανόντων. Bei der oben vorgeschlagenen Fassung darf man nur nicht mit Hofmann *ἐκληρ.* auf die vorzeitliche Bestimmung beziehen und *προορισθ.* angeben lassen, worin sich das *κληρωθῆναι* vollzogen habe. Im Gegenteil geht das *προορισθ.* dem *ἐκληρ.* voran. Das Partic. Aor. steht hier, um anzugeben, im Zusammenhange womit oder im Anschlusse woran sich die Handlung des verb. fin. vollzieht, Krüger § 53, 6, 7. 8. Daß *ἐκληρ.* nicht einen vorzeitlichen Akt bezeichnet, ergiebt der Zusatz *εἰς τὸ εἶναι* u. s. w., wonach es sich um die Herstellung eines gegenwärtigen Zustandes handelt, daß er nämlich ohne unser Zuthun geworden sei, wie wenn jemanden das Loos trifft; *ἐκληρ.* kann nicht etwas jenseits des Eintritts dieses Zustandes Liegendes bezeichnen, wozu es sich auch inhaltlich nicht eignet. Der Gedanke ist der: in den Heilsratschluß und seine nunmehrige Verwaltung in der Fülle der Zeit (s. *οἰκονομία*) sind wir so verflochten, daß uns im Anschluß an unsere die Bürgschaft ihrer Verwirklichung in sich tragende Prädestination *(κατὰ πρόθεσιν κτλ.)* das Loos gefallen ist, noch vor der Vollendung zu sein u. s. w. Dem entspricht dann auch die folgende Verweisung der Leser auf ihre eigene Erfahrung und *ἐκληρώθημεν* steht parallel *ἐσφραγίσθητε* V. 13.

Ὁλόκληρος, in ganzem Anteil, d. i. unversehrt, z. B. neben *ὑγιής*, *γνήσιος*, Plat., Polyb. u. a. Im N. T. Jac. 1, 4. 1 Thess. 5, 23; vgl. das dort Folgende. „*Τέλειος* u. *ὁλόκληρος* sind nicht weiter verschieden, als Vollkommenheit und Vollständigkeit; ersteres kann von einem ausgewachsenen Manne (Eph. 4, 13), letzteres von einer vollen Woche (Lev. 23, 15) gebraucht werden“ (Hofmann zu Jac. 1, 4).

Ὁλοκληρία, *ἡ*, Ganzheit, Unversehrtheit, von dem Zustande des geheilten Lahmen Act. 3, 16. Jes. 1, 6: *ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὁλοκληρία*, מְתֹם.

Προσκληρόω, jemandem zuloosen, durchs Loos zuteilen, nur in der späteren Gräc. z. B. Lucn. Amor. 3: *τούτῳ τῷ βίῳ ἡ τύχη προσεκλήρωσέ σε*. Plut. Conv. 9, 3: 1 (738, D). Öfter bei Philo, s. Loesner, Observv. Philon. p. 209, bei welchem *προσκληροῦσθαι* synon. *προστίθεσθαι*, z. B. *τῷ θεοῦ λαῷ*, De sacrif. Cain et Abel I, 164, 25 sqq. Nicht bei den LXX. Im N. T. Act. 17, 4: *τινὲς ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ*, mediales Passiv, s. Krüger § 52, 6. Cf. Philo, De exsecrat. II, 435, 26: *τῷ θεῷ μόνῳ προσκεκληρῶσθαι τοὺς ἄπλαστον ἀλήθειαν ἀντὶ πεπλασμένων μύθων μεταδιώκοντας*. Leg. ad Caj. II, 546, 9: *τὸ ἱκετικὸν γένος ἀνθρώπων τῷ πατρὶ καὶ βασιλεῖ τῶν ὅλων καὶ πάντων αἰτίῳ προσκεκλήρωται* von dem Vertrauen auf Gottes Fürsorge. Ibid. 555, 36: *τῶν μὲν τούτῳ τῶν δ' ἐκείνῳ προσκληρωμένων, ἐξ ὧν ταραχαὶ ἐμφύλιοί τε καὶ ξενικαὶ πόλεμοι συνίστανται*.

Κληρονόμος, *ὁ*, dem ein *κλῆρος* zugeteilt ist, der ein *κλῆρος* inne hat, wie *οἰκονόμος*, der über ein Haus gesetzt ist, *ἀγορανόμος*, der Marktmeister; cf. Plat. Rep. 1, 331, D: *ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος*, der den *κλῆρος τοῦ λόγου* hat, der an der Reihe ist, zu sprechen; es ist eine passive Bildung. Hebr. 11, 7: *δικαιοσύνης κληρονόμος*, der den *κλῆρος τῆς δικαιοσύνης* hat. Im N. T. erscheint, wie auch meist im späteren Griechisch *κλῆρος* in dieser Zusammensetzung stets vom Erbbesitze, daher *κληρονόμος*, der den Erbbesitz überkommen hat = Erbe, wogegen Hebr. 6, 17: *κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας* vgl. mit V. 12. 15 nicht spricht; vgl. *κληρονομεῖν* = in den Erbbesitz gelangen. LXX nur Richt. 18, 7. 2 Sam. 14, 7. Jer. 8, 10. Mich.

1, 15 = יוֹרֵשׁ, vgl. Sir. 23, 22. Wie das Innehaben zu betonen, erhellt Gal. 4, 1: *ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὤν.* Jac. 2, 5: *κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο.* Tit. 3, 7: *κληρονόμοι κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.* Jedoch wird es wie im Deutschen proleptisch gebraucht Mtth. 21, 38. Marc. 12, 7. Luc. 20, 14: *οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος.* Gal. 4, 1. Röm. 8, 17. Im N. T. nur um das eigentümliche Verhältnis des göttlichen Heilsgutes zum Menschen und umgekehrt zu bezeichnen als das Verhältnis zu einem dem Menschen auf Grund des Kindschaftsverhältnisses übertragenen göttlichen Besitztums (vgl. Eph. 1, 18: *ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις*). Daher *κληρονόμοι θεοῦ* Röm. 8, 17; vgl. *συγκληρονόμοι τοῦ Χυ*, und von Christo selbst Hebr. 1, 2: *ἔθηκε κληρονόμον πάντων*; vgl. Röm. 4, 13 von Abraham und seinem Samen: *τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου.* In dieser Bedeutung steht es absolut Röm. 4, 14. Gal. 3, 29: *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.* Gal. 4, 7: *εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.*

Κληρονομία, ἡ, das, was Einen zum *κληρονόμος* macht, die Erbschaft, Mtth. 21, 38. Marc. 12, 7. Luc. 12, 13; 20, 14. Erbbesitz Act. 7, 5. Bei den LXX das eigentliche Wort für נַחֲלָה, wofür bei weitem weniger häufig *κλῆρος* gesetzt wird; auch = יְרֻשָּׁה und anderen Derivaten von ירשׁ. Mit dem Gebrauch von נַחֲלָה zur Bezeichnung des verheißenen Heilsgutes auf Grund des Verhältnisses Gottes zu Israel — vgl. Num. 18, 20; 34, 2. Deut. 4, 38. 1 Sam. 26, 19. 2 Sam. 14, 16; 20, 1. 19; 21, 3. 1 Kön. 8, 36. 2 Chron. 6, 27. Ps. 37, 18; 105, 11 u. a. — hängt der neutest. Gebrauch des Wortes zusammen zur Bezeichnung des göttlichen Heilsgutes sowohl als verheißenen, wie als gegebenen, sofern der Mensch als *κληρονόμος* es zu besitzen erhält. Den göttlichen Ursprung dieser *κληρονομία* s. Eph. 1, 18: *ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις*, wo *κληρονομία* nicht die ebenfalls dem A. T. angehörige, entgegengesetzte Vorstellung enthält, nach der Israel נַחֲלַת יהוה ist, Deut. 4, 20; 9, 29; 32, 9. Ps. 28, 9; 78, 71; 79, 1; 94, 5 u. ö. Diese letztere Vorstellung, welche Theodoret zu Ps. 32, 12 vertritt: *ἐκλεκτὸς λαὸς* (s. Eph. 1, 4) *κληρονομία θεοῦ προσαγορευόμενος, πάλαι μὲν ὁ ἰουδαϊκός, μετὰ δὲ ταῦτα ὁ ἐκ τῶν ἐθνῶν ἐκλεγεὶς καὶ τῆς πίστεως τὰς ἀκτῖνας δεχόμενος*, ist in das N. T. nicht übergegangen, auch 1 Petr. 5, 3 nicht (s. unt. *κλῆρος*) und an unserer Stelle läßt der so nahe liegende V. 14 diesen Wechsel der Bedeutung nicht zu, obwohl der Genet. *αὐτοῦ* diese Auffassung nahe legt; vgl. aber *κληρ. πατέρων* 1 Kön. 21, 3. 4. Jes. 58, 14. Im Unterschiede von der Prof.-Gräc. tritt ein, was Aristot. Pol. 5, 8 leugnet: *τὰς κληρονομίας μὴ κατὰ δόσιν εἶναι, ἀλλὰ κατὰ γένος*, s. Act. 20, 32: *δοῦναι κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις.* (Zu der Verbindung mit *ἐν* vgl. 26, 18. Num. 18, 23. Hiob 42, 15. Sap. 5, 5: *πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστίν.*) Eph. 5, 5. Col. 3, 24: *ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρ.* Act. 7, 5: *οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρ.* (Zu *οὐκ ἔδ.* vgl. Hebr. 11, 9: *παρῴκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν.*) Daher Gal. 3, 18. — Indes auch die eigentümlich erbschaftliche Seite tritt hervor 1 Petr. 1, 3: *ἀναγεννήσας ἡμᾶς ... εἰς κληρονομίαν ... τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς.* — Eph. 5, 5: *οὐκ ἔχει κληρ. ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χυ καὶ θεοῦ.* Hebr. 11, 8: *ὃν (sc. τόπον) ἔμελλε λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν.*

Κληρονομέω, ein *κληρονόμος*, Erbe sein, Gal. 4, 30: *οὐ μὴ κληρονομήσῃ ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.* Daher mit dem Genetiv der Sache

bei den attischen Rednern, und erst im späteren Griechisch meist mit dem Accus. (Lobeck, Phryn. 129; Matthiä § 329); zuweilen auch mit dem Accus. der beerbten Person, LXX Gen. 15, 3: יוֹרֵשׁ אֹתִי, *κληρονομήσει με*. LXX = ירשׁ Kal u. Hiph. u. נחל Kal u. Hiph., welche beide gewöhnlich durch *κληρονομεῖν* u. *κατακληρονομεῖν* übersetzt werden, letzteres häufiger als das Simplex = נחל. Der neutest. Gebrauch des Wortes von dem Eintritt in den Besitz des Heilsgutes Gottes, welcher nach Art eines *κληρονόμος* geschieht, vgl. Mtth. 25, 34 u. 1 Cor. 15, 50[b], hat seine Grundlage in dem Begriff der נחלה im A. T. (s. *κληρονομία*) resp. in der Heilsgabe des Alten Bundes, Num. 33, 54, bei welcher נַחֲלָה u. גּוֹרָל vereinigt erscheinen, s. *κλῆρος* Lev. 20, 24. Vgl. Hebr. 12, 17 von Esau: *θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη*. Apok. 21, 7. Es finden sich die Verbindungen: *κληρον. τὴν γῆν* Mtth. 5, 5, vgl. Ps. 25, 13; 37, 9. Ex. 23, 30. *θεοῦ βασιλείαν* 1 Cor. 6, 9. 10; 15, 50. Gal. 5, 21. Mtth. 25, 34; vgl. 1 Mcc. 2, 57. — *τὰς ἐπαγγελίας* Hebr. 6, 12: *εὐλογίαν* 1 Petr. 3, 9. *σωτηρίαν* Hebr. 1, 14. *ζωὴν αἰώνιον* Mtth. 19, 20. Marc. 10, 17. Luc. 10, 25; 18, 18. Von Christo ausgesagt Hebr. 1, 4: *κεκληρονόμηκεν ὄνομα*, wo man grundlos (vgl. schon Sir. 6, 3) *κληρον.* „mit Zutritt des erbschaftlichen wie ירשׁ u. נחל in der allgemeinen Bedeutung possidere u. possidendum accipere" erklärt; vgl. Jes. 53, 12. Phil. 2, 9. 10. Der bibl. Gebrauch ist nicht gleichzusetzen mit dem analogen Gebrauch der Prof.-Gräc. z. B. Pol. 15, 22, 3: *τὴν ἐπ' εὐσεβείᾳ δόξαν*. 18, 38, 8: *φήμην*. Vgl. Prov. 3, 35: *δόξαν σοφοὶ κληρονομήσουσιν*.

Συγκληρονόμος, ὁ, der Teil hat an demselben *κλῆρος*, nur vom Miterben gebraucht Phil. Leg. ad Caj. II, 556, 41: *ἀνέψιος καὶ συγκλ.* Der Prof.-Gräc. fremd. In der bibl. Gräc. nur im N. T. in dem unter *κληρονομία* besprochenen Sinne. Röm. 8, 17: *εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χυ*. Es wird damit ein auf dem Grunde der sachlichen Gleichheit bestehendes persönliches Gleichheitsverhältnis bezeichnet (vgl. Sir. 22, 23: *ἵνα ἐν τῇ κληρονομίᾳ αὐτοῦ συγκληρονομήσῃς*). Hebr. 11, 9 von Isaak u. Jakob in ihrem Verhältnis zu Abraham: *συγκληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς*. 1 Petr. 3, 7 von den Weibern im Verhältnis zu den Männern: *συγκληρονόμοι χάριτος ζωῆς*. Das Geheimnis Christi ist nach Eph. 3, 6: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα*, nämlich Israels, vgl. Eph. 1, 11.

Κατακληρονομέω, der Prof.-Gräc. durchaus fremd, öfter bei den LXX = ירשׁ u. נחל (s. unten), seltener in den Apokr. und nur noch einmal im N. T., nie aber auf Privatverhältnisse angewendet wie *κληρον.*, sondern stets nur bezüglich des von Gott seinem Volke verheißenen und gegebenen Erbes. Es erscheint sowohl in der Bedeutung des Simplex, wie *κατά* häufig nur zu Verstärkung dient, als auch in der Bedeutung zum Erben machen, sowie in der Bedeutung als Erbteil übergehen, entsprechend der sonstigen Kraft des *κατά*, intrans. Verba zu trans. zu machen (s. unter *κατηχέω*), indem *κληρονομεῖν*, eigentlich intrans. ist = Erbe sein, und erst davon abgeleitet = etwas erben. Der Grund dieser eigentümlichen Neubildung bei den LXX und des späteren Wiederzurücktretens des Wortes dürfte darin zu suchen sein, daß „die Verheißung ererben, das verheißene Land erben" u. s. w. ein ganz einzigartiges Erben ist, einzigartig sowohl hinsichtlich des unbestreitbaren und unanfechtbaren Eigentums- und Besitzrechtes als auch hinsichtlich der Form, denn es ist überall der Antritt, Empfang, die Einnahme des Erbes gemeint, was *κληρονομεῖν* als solches nicht bezeichnet; es ist der Antritt eines Erbes ohne voraufgegangenen Todesfall. Demgemäß ist auch die

Einsetzung zum Erben in das Erbteil oder die Übergabe des Erbes seitens Gottes, der darüber zu verfügen hat, etwas ganz anderes als sonst die Einsetzung eines Erben, welche durch *διατιθέναι* ausgedrückt wird. *Κληρονομεῖν* aber drückte diese Einsetzung gar nicht aus; *κληρον. τινά* heißt vielmehr jemand beerben und nur einmal Prov. 13, 23 = als Erben hinterlassen, zum Erben machen. Jemehr die unmittelbar und rein diesseitige und zeitliche Erfüllung der Verheißung aus dem Gesichtskreise tritt, tritt auch *κατακλ.* aus dem Gebrauch zurück, und mit der neutest. Offenbarung tritt dann der Begriff des *διατιθέναι, διαθήκη* im Sinne von Erbverfügung, zum Erben einsetzen (nicht ins Erbteil einsetzen), in dem Maße in den Vordergrund, daß der alttest. Begriff der *διαθήκη* ein ganz neues Moment in sich aufnimmt, vgl. unter *διαθήκη*. Jemehr aber im N. T. durchgängig das *οὔπω ἐφανερώθη* 1 Joh. 3, 2 trotz der Heilsgegenwart gilt, desto mehr mußte das trans. *κατακληρονομεῖν* gegen die neutest. Vorstellung von der *διαθήκη*, das intrans. *κατακληρονομεῖν* gegen das Simplex in seiner gewöhnlichen Bedeutung zurücktreten.

Κατακληρονομέω bezeichnet **1, a)** intrans. erben bzw. trans. ererben, als Erbteil empfangen, Num. 13, 31. Deut. 1, 8. 39; 2, 21. 22. Ps. 37, 34; 105, 44. Am. 2, 10 u. a., überall wo es = ירש, sowie Jos. 18, 2 = חלק; Num. 35, 8. Jos. 14, 1 (daneben sofort in der Bedeutung 2, a) Jes. 14, 2. Ez. 47, 13. 14. Sach. 2, 12 = נחל. Sir. 4, 16; 15, 6. Gewöhnlich *τί* etwas ererben, als Erbe einnehmen; Obadj. 17: *κατακληρονομήσουσιν ὁ οἶκος Ἰακὼβ τοὺς κατακληρονομήσαντας αὐτούς* ist nicht anders gemeint (nicht etwa = beerben), vgl. Deut. 18, 14. — Dagegen **b)** Sir. 36, 16: *κατεκληρονόμησα αὐτούς* = ich habe sie beerbt.

2, a) zum Erbteil oder als Erbteil übergeben (nicht s. v. a. jemand etwas vererben), *τινί τι* Deut. 3, 38; 12, 10; 31, 7. Jos. 14, 1 u. ö. = נחל Pi. Hiph. Hithp., seltener Kal 1 Esr. 8, 82. So Act. 13, 19: *κατεκληρονόμησεν αὐτοῖς τὴν γῆν*. **b)** *τινά* = als Erben ins Erbteil einsetzen, nicht = zum Erben einsetzen. 2 Sam. 17, 2: *κύριος κατεκληρονόμησεν αὐτὸν κύκλῳ ἀπὸ πάντων τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ τῶν κύκλῳ* = הֵנִיחַ. Jos. 13, 32, sowie Ps. 82, 2 (nicht dem hebr. entsprechend) = נחל. Sir. 44, 21. Auch *τινά τι* Jer. 3, 18: *ἣν κατεκληρονόμησα τοὺς πατέρας αὐτῶν*. Das Pass. Sir. 24, 8: *ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι*. Mit dem Accus. der Sache Deut. 19, 14: *ἣν κατεκληρονομήθης* (Vatic.: *ᾗ*). — In der späteren Gräc. *κατακληρουχεῖν τι* = in Besitz nehmen (Pol. u. a.), sowie = zum Besitz verteilen, *τί τινι* oder *εἴς τινα*, Plut., Ael. Auch *κατακληρόω*, beide aber nicht vom Erbe, sondern vom Loose.

Κοινός, *ή, όν*, zusammenhängend mit *ξύν, σύν*, cum, **1)** gemein, gemeinsam, Tit. 1, 4: *Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν*, vgl. V. 1. Jud. 3: *σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας* (vgl. 2 Petr. 1, 1: *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν*), cf. Xen. An. 3, 2, 32: *εἰ δέ τι ἄλλο βέλτιον ἢ ταύτῃ, τολμάτω καὶ ὁ ἰδιώτης διδάσκειν· πάντες γὰρ κοινῆς σωτηρίας δεόμεθα.* Jos. Ant. 5, 1, 27: *θεὸν τὸν Ἑβραίοις ἅπασι κοινόν.* — Act. 2, 44: *εἶχον ἅπαντα κοινά*, gegenüber *ἴδιος*, cf. Plat. Rep. 1, 133, D: *ἡ δικαιοσύνη χρήσιμος καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ*, s. Act. 4, 32: *οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά.* Dies in der Prof.-Gräc. wie bei den LXX, bei denen es nur Prov. 21, 9; 25, 24 = חָבֵר, und in den Apokr. außer 1 Mcc. 1, 47. 62 die einzige Bedeutung außer in der späteren Gräc., wo es auch im sittlichen Sinne steht; s. u.

Dagegen **2)** wird es in der neutest. Gräc. wie schon 1 Mcc. 1, 47. 62 von der Bedeutung des Allgemeinen, Gewöhnlichen aus, das mit allem in Berührung kommt, Marc. 7, 2: *κοιναῖς χερσὶ τουτέστιν ἀνίπτοις*, vgl. V. 15, auch entgegengesetzt dem göttlichen, *ἅγιος* (vgl. Act. 21, 28: *Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερὸν καὶ κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον*), entsprechend hebr. חֹל, welches jedoch LXX stets durch *βέβηλος* geben. Das *βέβηλος* der LXX ist, wie der neutest. Sprachgebrauch zeigt, in der Sprache des jüdischen Volkslebens verworfen gegen das das Bewußtsein der *ἐκλογή* Israels aussprechende *κοινός*, den Gegensatz Israels gegen die *ἔθνη* ausdrückend. S. *βέβηλος*, welches die dem bibl. *κοινός* entsprechende profane Vorstellung ausdrückt und sich so davon unterscheidet, daß *κοινός* ein theokratisches, *βέβηλος* ein religiös-sittliches Urteil ausdrückt. Ferner vgl. *ἅγιος*, S. 44 f. Vgl. Delitzsch zu Hebr. 9, 13[a]: „חֹל von חלל los sein, ist das Ungebundene, nicht Verwehrte, allgemeinem Nießbrauch Offene 1 Sam. 21, 5 (לֶחֶם קֹדֶשׁ u. לֶחֶם חֹל)“; vgl. auch Ez. 42, 20: לְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ לְחֹל. Daß es dem hebr. חֹל und erst infolge dessen טָמֵא entspricht, zeigt Act. 10, 14—28; 11, 8, wo *κοινὸς καὶ ἀκάθαρτος* verbunden; vgl. Lev. 10, 10: לְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר. Vgl. Hebr. 9, 13: *τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς . . . καθαρότητα*. Es ist zu beachten, daß das theokratisch gewertete *κοινόν* gegenüber *ἅγιος* eben des Gegensatzes wegen *ἀκαθ*. ist, was an sich nicht notwendig, auch nicht identisch ist, s. Röm. 14, 14: *οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν*. Daher Hebr. 10, 29: *τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη*, indem er das Blut für gewöhnliches Blut eines nicht heiligen Lebens achtet. Apok. 21, 27 steht dem *κοινόν* (koordiniert *ὁ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος*) gegenüber *οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς*, und ist parallel Jes. 52, 1: עָרֵל, wozu vgl. Gen. 34, 14. Ex. 12, 48. — Die ersten Spuren dieses Sprachgebrauchs liegen 1 Mcc. 1, 47. 62 vor. Bei Jos. findet es sich Ant. 12, 2, 13: *ὅτι τοῦτ' αὐτῷ συμβαίη περιεργαζομένῳ τὰ θεῖα καὶ ταῦτ' ἐκφέρειν εἰς κοινοὺς ἀνθρώπους θελήσαντι*. 13, 1, 1: *τῶν Ἰουδαίων τοὺς ἀποστάντας τῆς πατρίου συνηθείας καὶ τὸν κοινὸν βίον προῃρημένους*. Philo scheint das Wort in diesem Sinne nicht zu gebrauchen. Auch in der pseudepigr. Litteratur, z. B. namentlich Psalt. Sal., fehlt es und steht statt dessen *βέβηλος* u. Derivv. In der Prof.-Gräc. findet es sich fast nur bei Späteren im sittlichen Sinne: gemein, niedrig. Von 1. sind im N. T. abgeleitet die Bedeutungen von *κοινωνέω, κοινωνία, κοινωνός, κοινωνικός*; von 2. *κοινόω*.

Κοινόω, **a)** etwas zu einem *κοινόν* z. B. zu gemeinsamem Eigentum machen. **b)** Im N. T. nur von *κοινός* in der 2. Bedeutung gegenüber *ἁγιάζειν* Hebr. 9, 13: *τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς καθαρότητα*, woraus sich auch das Verhältnis zwischen *κοινοῦν* u. *καθαρίζειν* erklärt. Act. 10, 15; 11, 9: *ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου*, vgl. 10, 28: *μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρ*. Act. 21, 28: *κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον*. Ohne diesen Gegensatz in derselben Bedeutung Mtth. 15, 11. 18. 20. Marc. 7, 15. 18. 20. 23, s. *κοινός*, vgl. חלל Ez. 7, 24; 25, 3. Jes. 48. 11. Lev. 19, 8. 12. Ez. 13, 19. Gen. 49. 4. Lev. 19, 29. — LXX, welche überhaupt *κοινόω* nicht haben, gebrauchen in diesem Sinne *βεβηλοῦν, μιαίνειν*. In den Apokr. einmal 4 Mcc. 7, 6: *οὐδὲ τὴν θεοσέβειαν χωρήσασαν γαστέρα ἐκοίνωσας μιαροφαγίᾳ*.

Κοινωνός, ὁ, ἡ, das gewöhnliche Wort statt des selteneren *κοινών* (s. *κοινωνέω*) = Genosse, der mit an etwas Teil hat, **a)** mit dem Obj.-Genet. der Sache 1 Cor.

10, 18: *κοινωνὸς τοῦ θυσιαστηρίου.* 2 Cor. 1, 7: *τῶν παθημάτων, τῆς παρακλήσεως.* 1 Petr. 5, 1: *ὁ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός.* 2 Petr. 1, 4: *θείας κοιν. φύσεως.* Sir. 6, 10: *κοιν. τραπεζῶν.* Plut. praec. ger. reip. 26 (819, C): *λάμβανε δὴ καὶ δίκης συνεργὸν καὶ πρεσβείας κοινωνόν.* de aud. 14 (45, E): *κοινωνὸς γάρ ἐστι τοῦ λόγου καὶ συνεργὸς τοῦ λέγοντος.* Obj.-Genet. der Person Hebr. 10, 23: *κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων.* 1 Cor. 10, 20: *τῶν δαιμονίων.* LXX = חָבֵר Prov. 28, 24: *κοινωνὸς ἀνδρὸς ἀσεβοῦς.* Jes. 1, 21: *κλεπτῶν.* Mal. 2, 4: *ἡ κοινωνός σου* = חֲבֶרְתְּ. Ebenso feminin. Plut. Brut. 13, 5: *οὐ κοίτης μεθέξουσα καὶ τραπέζης μόνον, ἀλλὰ κοινωνὸς μὲν ἀγαθῶν εἶναι κοινωνὸς δ' ἀνιαρῶν.* **b)** Mit dem Dat. der Person Luc. 5, 10: *κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι*, vgl. Dat. der Sache Eur. El. 637: *ὅθεν γ' ἰδών σε δαιτὶ κοινωνὸν καλεῖ*, s. unten *κοινωνεῖν.* **c)** Die Sache durch präpositionalen Zusatz beigefügt Plat. Legg. 7, 810, C: *περί τινος.* Sir. 41, 16: *κοινωνὸς καὶ φίλος περὶ ἀδικίας.* Statt *περὶ* im N. T. *ἐν* Mtth. 23, 30: *αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν.* **d)** absol. Philem. 17. 2 Kön. 17, 11. 2 Cor. 8, 23: *κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός.* Für diese Verbindung mit *συνεργός* vgl. die oben angeführten Stellen aus Plut.

Κοινωνέω. von *κοινών, ὁ, ἡ* = *κοινός* (wie *θέραψ, θεράπων*), also = ein *κοινών*, Teilnehmer, Genosse sein, mit jemand etwas gemeinsam haben, von einer durch ein *κοινόν* begründeten Genossenschaft, daher nicht von Gemeinschaft der Neigung u. s. w., sondern von gemeinsamem Anteil an etwas, gewöhnlich in der Prof.-Gräc. = particeps sum, seltener = participem facio, letzteres jedoch in der kirchl. Gräc. häufiger. Der Übergang von der einen zur anderen Bedeutung stellt sich dadurch her, daß zu unterscheiden ist, ob der gemeinsame Anteil schon besteht oder erst durch das Verhalten des Subj. als *κοινών* hergestellt wird, wie das deutsche „etwas mit jemandem teilen" ebenso gut den Zustand als das Verhalten des Subj. bezeichnen kann, sowohl das Verhältnis, welches jemand inne hat, als welches er inne hält, oder in welches er dadurch tritt, daß er etwas zu einem *κοινόν* für sich und den andern macht, etwas als ein *κοινόν* betrachtet und verwendet.

1) von bestehendem gemeinsamen Anteil, participem esse, etwas gemeinsam haben, Teil haben an etwas, **a)** in vollständiger Ausdrucksweise konstruiert mit dem Genet. der Sache und dem Dat. der Person, Aeschyl. Sept. c. Theb. 1024: *θέλουσ' ἄκοντι κοινωνεῖ κακῶν ψυχή.* So öfter bei Polyb. namentlich in der Phrase *κοινωνεῖν τινὶ πραγμάτων* von Bundesgenossen im Kriege, z. B. 1, 6, 7: *ἐπολέμουν καὶ κατεστρέφοντο τοὺς κοινωνήσαντας Πύρρῳ τῶν πραγμάτων*, sowie in anderen Verbindungen, z. B. 3, 2, 3: *κοινωνεῖν Καρχηδονίοις τῶν αὐτῶν ἐλπίδων.* 9, 39, 6 u. a. Dieselbe Konstr. Xen. Hell. 2, 4, 21. Plat. Legg. 9, 856, B. 12, 950, E. Diese vollständige Konstruktion, welche in der Prof.-Gräc. sehr häufig, findet sich in der bibl. Gräc. nirgends. Häufiger bloß mit dem Genet. der Sache oder mit dem Dat. der Person, je nachdem das eine oder das andere sich aus dem Zusammenhang ergiebt. **b)** Ersteres — Genet. der Sache — z. B. Xen. Rep. Lac. 1, 9: *ἀδελφοὶ οἳ τοῦ μὲν γένους καὶ δυνάμεως κοινωνοῦσιν, τῶν δὲ χρημάτων οὐκ ἀντιποιοῦνται.* Mem. 2, 6, 23. Plat. Legg. 12, 947, A: *ἔτι δὲ τῶν εἰς τοὺς Ἕλληνας κοινῇ θυσιῶν καὶ θεωρίων καὶ ὅσων ἂν ἑτέρων κοινωνῶσιν ἱερῶν.* So in der bibl. Gräc. Hebr. 2, 14: *τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός.* 3 Mcc. 2, 31: *μεγάλης κοινωνήσοντες εὐκλείας.* Diese Konstruktion findet auch statt, wo ein singularisches Subj. steht, 2 Mcc. 5, 20: *εὐεργετημάτων ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐκοινώνησεν*, nämlich mit anderen, 2 Mcc. 14, 25: *ἐγάμησεν, εὐστάθησεν, ἐκοινώνησε βίου*, er genoß wie die Übrigen

das Leben, er pflegte die Gemeinschaft des Lebensgenusses. — **c)** Mit dem Dat. der Person = jemandes Genosse sein, mit jemand etwas gemein, etwas zu thun haben, Plat. Rep. 1, 343, D: *ὅπου ἂν ὁ τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ κοινωνήσῃ*. In der Prof.-Gräc. ist dies die seltenste Verbindung; in den meisten der dafür angeführten Stellen ist das Obj. durch einen präpositionalen Zusatz oder ähnlich angegeben, z. B. Plat. Legg. 8, 844, C: *περὶ ταῦτα μὴ ἐθέλωσι κοινωνεῖν ἀλλήλοις*. In der alttest. Gräc. dagegen mehrfach (Jes. 44, 11 findet sich der von Trommius angeführte Ausdruck: *πάντες οἱ κοινωνήσαντες αὐτῷ* weder im Alex. noch im Vatic.). Sir. 13, 1: *ὁ κοινωνῶν ὑπερηφάνῳ*. V. 2: *πλουσιωτέρῳ μὴ κοινώνει*. 3 Mcc. 4, 11: *ταῖς δυνάμεσι κοινωνεῖν*. Zu Sir. 13, 16: *τί κοινωνήσει λύκος ἀμνῷ* vgl. Plat. Phaed. 80, E: *οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ*. Nicht in der neutest. Gräc., in welcher dafür **d)** die aus dieser Konstruktion hervorgegangene Verbindung mit dem Dat. der Sache sich findet, eine Verbindung, die der class. Gräc. zwar nicht fremd ist, wie sie denn mehrfach bei Plato begegnet, z. B. Rep. 4, 440, B: *θυμὸν — ταῖς ἐπιθυμίαις κοινωνήσαντα*, sich verbinden. Tim. 65, E. Dem. pro cor. 17, 58: *κοινωνεῖν μὲν ἡγοῦμαι καὶ τοῦτο τοῖς πεπολιτευμένοις*, wozu gehören —, aber weder in dieser noch in der späteren Gräc. sonderlich häufig ist; Polyb., Plut. u. a. kennen diese Verbindung nicht. In der bibl. Gräc. Sap. 6, 24: *οὗτος οὐ κοινωνήσει σοφίᾳ*. Im N. T. ist diese Verbindung vorwiegend, 1 Tim. 5, 22: *μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις*. 2 Joh. 11: *κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς*. Röm. 15, 27: *τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη*. — **e)** Die Konstruktion mit Präpositionen, wie *πρός τινα* Kohel. 9, 4. 2 Chr. 20, 36. *μετά τινος* Hiob 34, 8. *πρός τι* Sir. 13, 2 ist der Prof.-Gräc. fremd, wenn man nicht seltene Verbindungen wie Plat. Rep. 4, 453, A; *ἡ θήλεια τῇ τοῦ ἄρρενος κοινωνεῖ εἰς ἅπαντα* hierher rechnen will, doch s. u. *κοινωνός*.

2) Participem facere, eigentlich aber mit jemand etwas teilen und dadurch nicht ihn sich, sondern sich ihm zum Genossen machen; vgl. Ps. Dem. c. Aristog. I, 25, 61: *μὴ πυρός, μὴ λύχνου, μὴ πότου, μὴ βρωτοῦ μηδενὸς μηδένα τούτῳ κοινωνεῖν*, welches dann s. v. a. ihn Teil nehmen lassen, ihm etwas mitteilen. In der Prof.-Gräc. ist diese Verwendung des Wortes selten; im N. T. liegt sie vor Gal. 6, 6: *κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος . . . τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*. Phil. 4, 15: *οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως*. Röm. 12, 13: *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες*. Es ist eigentlich keine neue Bedeutung, welche das Wort empfängt, sondern eine mit der Verschlechterung des Sprachgebrauchs zusammenhängende Erweiterung desselben; vgl. für den Übergang von der Bedeutung Genosse sein zu der Bedeutung sich zum Genossen machen Prov. 1, 11: *ἐλθὲ μεθ' ἡμῶν κοινώνησον αἵματος*, hilf töten, nimm Teil am Morde. In der kirchl. Gräc. geradezu = mitteilen, z. B. Orig. ed. Montfauc. 11, 190: *κοινωνῆσαι τῷ Παύλῳ τῶν ἀποκειμένων ἀγαθῶν*, vgl. Zahn, Altes und Neues zum Verständnis des Philipperbriefes in Luthardts Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft, 1885, H. 4. Vgl. 1, d.

LXX = חבר u. Derivv. 2 Chron. 20, 36. (Jes. 44, 11.) Hiob 34, 8. Kohel. 9, 4. ארב Prov. 1, 11, wo die LXX die Etymologie des Wortes (nectere) im Auge gehabt haben.

Κοινωνία, ἡ, **1)** gemeinsamer Anteil an etwas, durch ein *κοινόν* hergestellte Gemeinschaft, **a)** mit Obj.-Genet. der Sache, an der man gemeinsam Anteil hat, Plat. Sophist. 250, E: *ἡ τῆς οὐσίας κοινωνία*. Tim. 87, E: *τῶν πόνων*. So im N. T. 1 Cor. 10, 16: *κοιν. τοῦ αἵματος, τοῦ σώματος τοῦ $\overline{Xυ}$.* Durch diese Bestimmtheit

des Begriffs der *κοιν.* wird der angeschlossene Satz V. 17 verständlich: *ὅτι εἷς ἄρτος ἓν σῶμα οἱ πολλοί κτλ.*, welcher nicht als Folgerung gefaßt werden darf. Phil. 3, 10: *κοιν. τῶν παθημάτων τοῦ Χυ*, Gemeinschaft (nämlich wie Christus und mit Christus) an den Leiden Christi, vgl. das folgende *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ.* **b)** Die Person, mit welcher ein *κοινόν* verbindet, wird in der Prof.-Gräc. durch den Dat. oder präpositionale Verbindungen angeschlossen, z. B. Plat. Rep. 5, 466, C: *ἡ τῶν γυναικῶν κοινωνία τοῖς ἀνδράσιν.* Eur. Iph. T. 254: *τίς θαλάσσης βουκόλοις κοιν.*; Symp. 188, C: *ἡ — πρὸς ἀλλήλους κοιν.* Cf. vir. civ. 283, D: *κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοιν.* Überall ist aber bei *κοιν.* nicht an das bloße Verbundensein zu denken, sondern an ein *κοινόν*, welches verbindet. Dem entspricht im N. T. 2 Cor. 6, 14: *τίς κοιν. φωτὶ πρὸς σκότος.* 1 Joh. 1, 3: *ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν, ἡ δὲ κοιν. ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* V. 6: *κοιν. ἔχομεν μετ' αὐτοῦ κτλ.*, wo durch Beachtung dieser Begriffsbestimmtheit der Zusammenhang erst völlige Klarheit empfängt. Ebenso V. 7: *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων.* 2 Cor. 13, 13: *ἡ κοιν. τοῦ ἁγ. πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν.* S. unter c. Der Dat. der Person findet sich in der bibl. Gräc. nicht. Der Prof.-Gräc. fremd dagegen ist **c)** die Verbindung mit dem Obj.-Genet. der Person, mit welcher die Verbindung besteht, denn Plat. Sophist. 264, E: *ἡ τοῦ σοφιστοῦ κοιν.* ist Subj.-Genet. = in qua sophistes versatur communitate. Nur *γυναικὸς κοιν.* Athen. 2, 69, C und umgekehrt *κοιν. ἀνδρός* Plut. conj. praec. 48 (145, D), beides vom ehelichen Umgange, kann hierfür als Beispiel des Obj.-Genet. angeführt werden, beruht jedoch auf einem dem eigentlichen Sinne von *κοιν.* entfremdeten Gebrauch des Wortes als term. techn. Im N. T. findet sich der Genet. der Person als Obj.-Genet. 1 Cor. 1, 9: *ἐκλήθητε εἰς κοιν. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Dagegen ist 2 Cor. 13, 13: *ἡ κοιν. πνεύματος ἁγίου μετὰ πάντων ὑμῶν* schon wegen des *μετὰ π. ὑ.* nicht hierher sondern unter b gehörig, abgesehen von der Störung der Gleichmäßigkeit, welche entsteht, wenn man *πν. ἁγ.* nicht als Subj.-Genet. faßt. Fraglich könnte nur sein Phil. 2, 1: *εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χῳ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί.* Da aber *παρακλ., παραμ., σπλ. κ. οἰκτ.* Bethätigungen des Christenstandes sind, so kann dazwischen *κοιν. πν.* nicht die Gemeinschaft mit dem heil. Geiste bezeichnet, also *πν.* Obj.-Genet., wenn es nicht von der christlichen Innerlichkeit der Leser selbst stehen soll, in welchem Falle allein es Subj.-Genet. sein könnte. — Diese Verbindung mit dem Obj.-Genet. der Person ist eine entschiedene Verschlechterung des Sprachgebrauchs. Indem die Person als die Sache gedacht wird, an der man Anteil hat, geht die Schärfe des ursprünglichen Begriffs verloren; an ein tertium *κοινόν*, welches die Gemeinschaft bewirkt, wird nicht mehr gedacht. (Auch in der kirchl. Gräc. ist diese Verbindung so wenig gebräuchlich, daß ich deshalb die *κοινωνία τῶν ἁγίων* des apostol. Symbols nicht als communio sanctorum erklären, sondern communio sacrorum für den den ursprünglichen Sinn halten möchte, so daß communio sacrorum Erklärung des Begriffs der Kirche ist; s. u.) — **d)** Mit dem Subj.-Genet. 2 Cor. 13, 13 (s. o.) Philem. 6: *ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου* = die Gemeinschaft, welche dein Glaube hat und hält, vgl. V. 5, nicht mit Bengel: fides tua, quam communem nobiscum habes et exerces. Phil. 1, 5: *ἐπὶ τῇ κοιν. ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγ.*, wo für die Verbindung von *εἰς τὸ εὐαγγ.* mit *κοιν.* vgl. Plat. Rep. 4, 453, A: *δυνατὴ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἡ θήλεια τῇ τοῦ ἄρρενος κοινωνῆσαι εἰς ἅπαντα τὰ ἔργα*, nicht aber = Gemeinschaft am Evangelium, sondern = für das Evangelium, dem Evangelium zu gut, wie a. a. St. des Plato: teilnehmen an allen

Werken d. i. gleich befähigt. geschickt zu allem; vgl. Röm. 15, 26. 2 Cor. 9, 13 unter 2. — Hieran schließt **e)** das absolute *κοινωνία* Act. 2, 42. Gal. 2, 9.

2) Die Gemeinschaft, welche man pflegt bzw. durch sein Verhalten herstellt, von 1 unterschieden wie *κοινωνεῖν* als Bezeichnung des bestehenden Verhältnisses von *κοινωνεῖν* als Bezeichnung des Verhaltens, oder wie die gemeinsame Teilnahme an etwas, welche besteht, von der Teilnahme, die man übt; daher = Teilnahme, welche sich durch Wohlthat beweist, Hebr. 13, 16: *τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε*. Daher verbunden mit *εἰς* vgl. Röm. 15, 26: *εὐδόκησαν — — κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων*, vgl. V. 27. 2 Cor. 9, 13: *δοξάζοντες τὸν θεὸν — ἐπὶ τῇ ἁπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτούς*, vgl. V. 12, sowie 2 Cor. 8, 4: *δεόμενοι ... τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους*. Von da aus wird das Wort in der kirchl. Gräc. zum Synon. von *ἐλεημοσύνη*, ein ebensolcher term. techn., wie in der Anwendung desselben zur Bezeichnung des heil. Abendmahls cf. Suiceri thes. s. v. — In der Bedeutung societas, congregatio, findet es sich nirgends, so daß dadurch auch die Erklärung der *κοινωνία τῶν ἁγίων* im 3. Artikel des Apostolikums durch congregatio sanctorum ausgeschlossen erscheint. — LXX nur Lev. 6, 2. In den Apokryphen nur Sap. 8, 18. 3 Mcc. 4, 6.

Κοινωνικός, *ή*, *όν*, **a)** zur Gemeinschaft gehörig, von resp. zur Gemeinschaft bestimmt. Aristot. Eth. Eud. 8, 10: *κοινωνικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος*. Id. Polit. 3, 13: *κοινωνικὴν ἀρετὴν εἶναί φαμεν τὴν δικαιοσύνην*. Oft bei Plut. **b)** der gern Gemeinschaft übt Plut. d. aud. 11 (43, D); der gern mit andern teilt, vgl. unter *κοινωνέω*. Polyb. 18, 31, 7: *κοινωνικῶς χρῆσθαι τοῖς εὐτυχήμασιν*. Lucn. Tim. 26: *ἀνὴρ τῶν ὄντων κοινωνικός*, nicht = freigebig, sondern Präd. des freigebigen Mannes = der gern sein Vermögen mit andern teilt, von demselben mitteilt, jedoch nicht schlechthin mildthätig, wie der Zusammenhang daselbst zeigt und Lucn. Pisc. 35 bestätigt: *πολὺς ὁ περὶ τοῦ κοινωνικὸν εἶναι δεῖν ὁ λόγος καὶ ὡς ἀδιάφορον ὁ πλοῦτος*. Aristot. Rhet. 2, 26. So = mitteilsam 1 Tim. 6, 18: *τοῖς πλουσίοις παρήγγελλε ... εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικούς*, eine Zusammenstellung wie *εὐποιΐα* u. *κοινωνία* Hebr. 13, 16.

Συγκοινωνός, *ὁ*, Mitgenosse. Nur in der neutest. u. kirchl. Gräc. Röm. 11, 27: *συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου* (zu *συγκοινωνός* vgl. *τινὲς* 17[a]). 1 Cor. 9, 23: *ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ* (sc. *τοῦ εὐαγγελίου*, vgl. Röm. 1, 17, s. unter *εὐαγγ.*) *γένωμαι*. Phil. 1, 7: *συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος*. Apok. 1, 9: *ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ*, vgl. *ἐν* Mtth. 23, 30 unter *κοινωνός*.

Συγκοινωνέω, mit jemand an etwas teilnehmen, mit dem Genet. der Sache (Dem.) und zugleich dem Dat. der Person (Dio Cass.) Im N. T. nur mit dem Dat. der Sache, von *κοινωνεῖν* so unterschieden, daß es die gemeinschaftliche Teilnahme mit andern an etwas bezeichnet, nie participem facere; s. Phil. 4, 14, vgl. mit V. 15. — Eph. 5, 11: *μὴ συγκοινωνεῖτε* (vgl. V. 12: *τὰ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν*) *τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους*. Apok. 18, 4: *ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς*. (Vgl. *κοινωνεῖν* 1 Tim. 5, 22. 2 Joh. 11.) Phil. 4, 14: *καλῶς ἐποιήσατε συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει*, wo der Genet. von *θλίψει* abhängig ist, vgl. 1, 7.

Κόλπος, *ου, ὁ*, **1, a)** Busen, Schoß; *ἱμάντα κόλπῳ ἐγκαταθεῖναι* Il. 14, 219. **b)** Mutterschoß. **2)** übertragen **a)** von der durch das Umlegen des Gürtels entstehenden Bauschung des Kleides; **b)** Einbuchtung des Meeres, Meerbusen, ital. golfo; **c)** Thalgrund zwischen hohen Bergen. **d)** *αἰθέρος κ.* von der Himmelswölbung Pind. Ol. 13, 85. — An diese Bedeutungen schließen sich in der Prof.-Gräc. verschiedene bildliche Redensarten an; so an 1, a der Ausdruck *ἐπὶ κόλπον ἔχειν*, *κόλπῳ δέξασθαι*, *ὑποδέξασθαι* bei Homer von mütterlicher Liebe und Fürsorge; an 1, b der Gebrauch des Wortes von der Meerestiefe; an 2, a *ὑπὸ κόλπον ἔχειν*, *φέρειν* etwas verbergen oder verborgen halten (da die Bauschung des Kleides als Tasche benutzt wurde). Ebenso *εἰς τὸν κόλπον ἑαυτοῦ πτύειν* als Ausdruck der Verachtung. Reicher noch ist der Gebrauch des latein. sinus, z. B. in sinu alicujus esse, aliquem gestare; dann vom Zufluchtsort und ähnlich. Selbständig daneben steht die bibl. Phraseologie, welche sich zwar in einzelnen Wendungen damit berührt, aber selbstverständlich nicht erst von dorther erklärt sein will. LXX = חֵיק, und nur vereinzelt = חָפְנַיִם (die hohlen Hände Prov. 30, 4), חֹצֶן Jes. 40, 22. צַלַּחַת Prov. 19, 24; 26, 25. So von der ehelichen bzw. geschlechtlichen Gemeinschaft Gen. 16, 5: *ἐγὼ δέδωκα τὴν παιδίσκην μου εἰς τὸν κόλπον σου*. Deut. 13, 6; 28, 54. 56 u. a. vgl. 1, a. Ferner von liebreicher Fürsorge Jes. 40, 11: *ἐν κόλπῳ φέρειν*. 49, 22. An 2, a schließt sich Prov. 17, 23: *λαμβάνειν δῶρα ἀδίκως ἐν κόλποις*. Prov. 19, 24: *ἐγκρύπτειν εἰς τοὺς κόλπους*. 26, 15. Hiob 23, 12. Ferner von der Vergeltung *ἀνταποδιδόναι εἰς τὸν κόλπον τινὸς τὰς ἁμαρτίας, τὰ ἔργα* Jes. 65, 6. Jer. 32, 18. Ps. 79, 12. Prov. 16, 32. Vgl. Ps. 35, 13: *ἡ προσευχή μου εἰς κόλπον ἀποστραφήσεται*.

Im N. T. findet sich das Wort nur bei Luc. u. Joh.; bei ersterem 6, 38 von der Vergeltung: *δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν*, sowie in dem Ausdruck *ὁ κόλπος Ἀβραάμ* 16, 22. V. 23: *ἐν τοῖς κόλποις Ἀβραάμ*, und endlich Act. 27, 39 von einer Meeresbucht. Bei Joh. 13, 23: *ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰυ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰς*, vgl. V. 25: *ἐπιπεσὼν οὖν οὕτως ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰυ*, wonach offenbar V. 23 der Ausdruck mit Rücksicht auf den angeschlossenen Relativsatz gewählt ist *ὃν ἠγ. ὁ Ἰς*. Außerdem noch 1, 18: *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*. Soll dies nur zur Bezeichnung des Liebesverhältnisses Christi zum Vater dienen, wofür gewöhnlich auf das latein. in sinu alicujus esse hingewiesen wird, so wäre damit dies Verhältnis doch kaum einzigartig genug bezeichnet, um das *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* in seinem Gegensatze zu *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε* zu begründen; außerdem aber bleibt die Wahl der Präpos. *εἰς* statt *ἐν* unerklärt; die zuletzt von Weiß angenommene Auskunft, *ὁ ὢν κτλ.* stehe von dem erhöhten Christus (Hofmann), und *εἰς* gebe das Moment des Hingelangtseins als das in der Vorstellung vorherrschende zu erkennen, ist unmöglich, denn das, was und wie Christus jetzt ist, läßt zwar wohl begreifen, was wir 16, 12 ff. lesen, kann aber nicht begründen sollen, was Christus während seines Erdenwandels den Seinen gegeben. Der Ausdruck muß sich auf das beziehen, was er damals schon war. Hier bietet sich nun aber auf alttest. Grundlage eine andere Erklärung als die von der Liebesgemeinschaft dar. Ruth 4, 16 heißt es von dem Sohne der Ruth: Naemi nahm das Kind *καὶ ἔθηκεν εἰς τὸν κόλπον αὐτῆς*, und V. 17: *ἐτέχθη υἱὸς τῇ Νωεμίν*. So ist die Schoßsetzung das Zeichen der ächten Kindschaft Hiob 3, 12: מַדּוּעַ קִדְּמוּנִי בִרְכָּיִם, *ἱνατί συνήντησάν μοι τὰ γόνατα*; vgl. Gen. 30, 3: *τέξεται ἐπὶ τῶν γονάτων μου καὶ τεκνοποιήσομαι κἀγώ*. 50, 23: *οἱ υἱοὶ Μαχὶρ τοῦ υἱοῦ Μανασσῆ ἐτέχθησαν ἐπὶ μηρῶν Ἰωσήφ*, יֻלְּדוּ עַל־בִּרְכֵּי יוֹסֵף. Damit hängt wohl auch die Fassung des Trostwortes Jes. 66, 12 zusammen: *τὰ παιδία αὐτῶν . . . ἐπὶ γονάτων παρακληθήσονται*, sowie das Wort Mosis Num. 11, 12:

μὴ ἐγὼ ἐν γαστρὶ ἔλαβον πάντα τὸν λαὸν τοῦτον ἢ ἐγὼ ἔτεκον αὐτοὺς ὅτι λέγεις μοι Λαβὲ αὐτὸν εἰς τὸν κόλπον σου (und vielleicht erklärt sich von hier aus das schwieriege מִקֶּרֶב חֵיקְךָ כַלֵּה Ps. 74, 11). Aus dieser Anschauung heraus dürfte auch die Bezeichnung „Abrahams Schoß“ als des Ortes hervorgegangen sein, wohin diejenigen Israeliten gelangen, die nach dem Tode „zu ihren Vätern versammelt werden“ Gen. 15, 15, vgl. 4 Mcc. 13, 16.

Ist Joh. 1, 18 hiernach zu erklären, so begreift sich die Wahl der Präpos. *εἰς* statt *ἐν*, es ergiebt sich der Sinn: Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der der ächte, wirkliche und vom Vater anerkannte Sohn des Vaters ist, gerade der u. s. w. Die Einzigkeit der Sohnschaft erklärt die Thatsache, daß er allein, die Ächtheit, daß er wirklich imstande war, solches zu thun. Zugleich wird durch diese Bedeutung des Zusatzes *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς* auch über die Lesart *υἱός* oder *θεός* entschieden, denn nur zu *υἱός* paßt dieses Prädikat, wie es denn überhaupt auch nur als Prädikat zu *υἱός* einen bestimmten Sinn giebt an Stelle einer allgemein gehaltenen Aussage über ein Liebesverhältnis zwischen Christus und dem Vater, welches dadurch nicht einmal nach seiner Einzigartigkeit unzweideutig bezeichnet wäre. Demgemäß hat Chrys. das Richtige gesagt, wenn er erklärt: *τίθησιν „ὁ ὢν ἐν κόλπῳ τ. π.“ ἵνα νοῆται καὶ υἱὸς ἐξ αὐτοῦ.* Ebenso läßt Theophylact es die *γνησιότης* bezeichnen, s. Suiceri thes. s. v.

Κόπτω, schlagen, hauen, stoßen u. s. w., z. B. Bäume niederhauen, Zweige abhauen, Menschen niederschlagen, erschlagen; in den mannigfachsten Beziehungen gebraucht; LXX = נכה Hiph. neben *παίω, τύπτω* u. a., sowie כרת, wofür öfter *ἐκκόπτω* und namentlich als term. techn. *διατίθημι*. Med. dagegen anders, s. u. **a)** Akt.: schlagen; Bäume Jes. 9, 10 = גדע, vgl. 2 Chron. 34, 7. — 1 Kön. 5, 6. 2 Kön. 19, 23. 2 Chron. 2, 8 = כרת, stets vom Holzfällen. Im N. T. Mtth. 21, 8: *ἔκοπταν κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων*. Marc. 11, 8. Xen. Hell. 5, 2, 29. — Menschen niederschlagen, 2 Sam. 11, 15. Ez. 9, 5 u. a. = הִכָּה, übertragen *τὴν γῆν* Jer. 46, 13. Auch = durch Schlagen oder Stoßen bedrängen, ermüden Xen. Eq. 1, 4; 8, 7; lästig fallen, beschweren, Dem., Plut. Dazu das Subst. *κόπος* u. Derivv. — **b)** Med. sich schlagen, aus Betrübnis (an die Brust, Hüften u. s. w.), plangere, = trauern, klagen; LXX = ספד, welches nur vereinzelt anders wiedergegeben wird. Mit dem Accus. des Körperteils, wohin man sich schlägt, *τὰ μέτωπα* Hrdt. 2, 61; 121, 8. *κεφαλήν* Hom. Il. 22, 33. So Ez. 20, 43; 6, 9. Absolut = trauern Lucn. de sacrif. 15. Mtth. 11, 17; 24, 30. *κοπετὸν κόπτεσθαι* 1 Mcc. 4, 39. *ἐπί τινα* um jemand Apok. 1, 7; 18, 9 (Lchm. *ἐπ' αὐτῇ*, vgl. Sach. 12, 10: *κόψονται ἐπ' αὐτὸν κοπετὸν ὡς ἐπ' ἀγαπητῷ*). Dann auch *τινά*, jemand beklagen, betrauern 2 Sam. 11, 26. Gen. 23, 2; 50, 10. Luc. 8, 52; 23, 27. So auch in der Prof.-Gräc. 1 Mcc. 2, 70; 9, 20; 13, 26: *ἐκόψαντο αὐτόν κοπετὸν μέγαν*. Synon. *πενθεῖν* (Lucn. de sacrif. 15), *θρηνεῖν* (Mtth. 11, 17. Luc. 23, 27), *κλαίειν* (Luc. 8, 52) mit naheliegendem Unterschiede.

Ἀποκόπτω, **a)** von etwas abhauen, z. B. Glieder des Körpers u. a.; von Hom. bis Plut. Marc. 9, 43. 45. Joh. 18, 10. 26. Deut. 25, 12. Richt. 1, 6. 7 = קצץ Kal, Pi. u. Pu.; = כרת 2 Sam. 10, 4. Schiffstaue kappen Act. 27, 32, cf. Od. 10, 127. Xen. Hell. 1, 6, 25. — Übertragen Pol. 3, 63, 8: *ἀποκεκομμένης καθόλου τῆς ἐλπίδος*. Ps. 77, 9: *εἰς τέλος ἀποκόψει τὸ ἔλεος* = אָפֵס Vgl.

Jes. 18, 5: *τὰς κληματίδας ἀποκόψει* = גזז, גזר Hiph. Hiob 19, 10: *ὥσπερ δένδρον ἐξέκοψε τὴν ἐλπίδα μου* = נסע Hiph. — **b)** Das Med. Gal. 5, 12: *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς* kann eben als Med. nicht anders erklärt werden, als unter Vergleichung von Deut. 23, 1: *οὐκ εἰσελεύσεται θλαδίας οὐδὲ ἀποκεκομμένος εἰς ἐκκλησίαν κυρίου* = verschneiden oder entmannen lassen, = פְּצוּעַ־דַּכָּה וּכְרוּת שָׁפְכָה, cf. Arr. Epict. 2, 20: *οἱ ἀποκοπτόμενοι τάς γε προθυμίας τὰς τῶν ἀνδρῶν ἀποκόψασθαι οὐ δύνανται.* Lucn. Eunuch. 8: *τοῦτον ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς ἀποκεκόφθαι.* Philo, Legg. specc. II, 306, 38: *τὰ γεννητικὰ προσαπέκοψαν.* De vict. II, 261, 21: *θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένους τὰ γεννητικά.* Strab. 13, 630: *ἀπόκοπος* = entmannt. So Chrys., Theodoret, Theophyl., Ökum., Hieron., Aug. u. a. Vgl. *κατατομή* u. *περιτομή* Phil. 3, 2. 3.

Προσκόπτω, woran stoßen, d. i. entweder einen Anstoß geben oder einen Anstoß empfangen, Anstoß nehmen, offendere u. offendi. **a)** einen Anstoß geben, *τινί*, phys. Mtth. 7, 27, übertragen Pol. 5, 49, 5: *προσέκοπτε τοῖς πολλοῖς, ἐλύπει δὲ καὶ τὸν Ἀντίοχον.* Sir. 13, 23; 34, 17. **b)** Anstoß nehmen, z. B. den Fuß an etwas stoßen bei einem Fehltritt, Mtth. 4, 6. Luc. 4, 11: *μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου* aus Ps. 91, 12 = נגף, wie Prov. 3, 23. Jer. 13, 16. Absolut = anstoßen, sich stoßen Joh. 11, 9. 10 vgl. Tob. 11, 9. Sir. 35, 20. Übertragen in der späteren Gräc. = woran Anstoß nehmen, sich abgestoßen fühlen, synon. *σκανδαλίζεσθαι* s. *πρόσκομμα*, vgl. 1 Petr. 2, 7 mit Jes. 8, 14. Röm. 9, 32: *προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος.* 1 Petr. 2, 8: *προσκόπτουσι τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες.* Röm. 14, 21: *ἐν ᾧ* (vgl. Sir. 35, 30) *ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ.* Aus der Prof.-Gräc. vgl. Pol. 6, 6, 6: *τῷ τοιούτῳ δυσαρεστεῖσθαι καὶ προσκόπτειν.* So öfter bei Polyb., s. v. a. sich verletzt und abgestoßen fühlen; ebenso bei Diod. Sic. u. a. Doch trägt das neutest. *πρ.* eine besondere Färbung, vgl. Diod. Sic. 17, 30: *προσκόψαι τοῖς λόγοις* im Gegensatze zu vorausgegangenem *τὸ μὲν πρῶτον ὁ βασιλεὺς συγκατετίθετο τοῖς λεγομένοις.* Röm. 9, 32. 1 Petr. 2, 7. 8 bezeichnet es das Mißverhältnis des Unglaubens zu dem in Christo vorhandenen Heile, indem jemand durch das letztere sich nicht bloß persönlich verletzt fühlt, sondern zugleich auch wirklich Schädigung eben um dieses Mißverhältnisses willen davonträgt. Auf diese Schädigung weisen beide Stellen hin, wie ebenso auch Röm. 14, 21 auf eine Schädigung des Heilsstandes.

Προσκοπή, ῆς, ἡ, Plut., Polyb. u. a., eigentlich das Anstoßen, der Anstoß. Bei Polyb. ist es der genommene Anstoß, entsprechend *προσκόπτειν*, b am Schluß; vgl. 31, 18, 4: *ἡ τῶν ὄχλων πρὸς αὐτὸν ἀλλοτριότης καὶ προσκοπή.* 27, 6, 10: *διδόναι ἀφορμὰς προσκοπῆς* u. ö., verbunden mit *φθόνος, μῖσος, ὀργή.* Dagegen an der einzigen neutest. Stelle ist es der gegebene Anstoß, 2 Cor. 6, 3: *μηδεμίαν ἐν μηδενὶ διδόντες προσκοπήν, ἵνα μὴ μωμηθῇ ἡ διακονία*, im Sinne von Röm. 14, 13. 1 Cor. 8, 9.

Πρόσκομμα, τος, τό, der Anstoß, nur in der späteren Gräc., und auch da nicht häufig. Plut. = Hindernis; anderwärts = Beute, Athen. 3, 97, F. In der bibl. Gräc. bei den LXX = מוֹקֵשׁ Ex. 23, 33: *(οἱ θεοὶ αὐτῶν) ἔσονταί σοι εἰς πρόσκομμα.* 34, 12: *μήποτε γένηται πρόσκομμα ἐν ὑμῖν.* Jes. 29, 21: *πρ. τιθέναι.* Jes. 8, 14: *ἔσται σοι εἰς ἁγίασμα καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ.* Es bezeichnet eine Schädigung im sittlich-religiösen Sinne, speziell das Gegenteil

von Förderung des Heilsstandes, und wird mehrfach im Buche Sirach so gebraucht, 17, 25; 34, 7. 30; 39, 24; vgl. 31, 19: *οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου φυλακὴ ἀπὸ προσκόμματος καὶ βοήθεια ἀπὸ πτώματος.* Auch Jud. 8, 22. Daher im N. T. Christus *λίθος προσκόμματος* für diejenigen, die sich ihn nicht zum Heile gereichen lassen, sondern Anstoß an ihm nehmend Schaden leiden, also Sünde und Strafe zugleich, Röm. 9, 32. 33. 1 Petr. 2, 8, parallel dem stärkeren Ausdruck *πέτρα σκανδάλου.* Es ist überall der genommene Anstoß bzw. die erfahrene Schädigung durch ein der Entstehung oder Förderung des Heilsglaubens entgegenstehendes Hindernis, welches zum *σκάνδαλον* werdend den Heilsstand vernichtet. Röm. 14, 20: *ὁ διὰ προσκόμματος ἐσθίων.* Auch 1 Cor. 8, 9: *βλέπετε μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν* ist es wohl am richtigsten = der genommene Anstoß oder woran sie Anstoß nehmen, nicht = was ihnen Anstoß giebt, vgl. V. 10 f.

Ἀπρόσκοπος, *ον* (nicht zu verwechseln, wie noch Hatch thut, mit *ἀπρό-σκοπος* Aesch. Eum. 105. 3 Mcc. 3, 8), nur Sir. 35, 21, N. T. und kirchl. Gräc., sowie einmal bei Sext. adv. gramm. 1, 195; = wer nicht angestoßen hat; wie *προσκόπτειν* von genommenem sowie von gegebenem Anstoß. Die Bemerkung des Eustath. Il. 159, 64 (cf. Steph. thes. s. v.), daß es ursprünglich *ἐπὶ ποδῶν* stehe, scheint auf dem ersten Vorkommen des Wortes Sir. 35, 21 zu beruhen: *μὴ πιστεύσῃς ἐν ὁδῷ ἀπροσκόπῳ,* cf. Eusth. Od. 1395, 18: *εὔοδον καὶ ἀπρόσκοπον.* Im N. T. **a)** wer keinen Anstoß bietet, wie Sir. 35, 21. So 1 Cor. 10, 32: *ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησι καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ,* vgl. V. 33. So auch Sext. Emp. a. a. O.: *ἀπρόσκοπον τοῖς πολλοῖς εἶναι φαίνεται,* und in diesem Sinne in der kirchl. Gräc., z. B. const. apost. 2, 9: *οὐ μόνον ἀπρόσκοπον εἶναι χρὴ τὸν ἐπίσκοπον, ἀλλὰ καὶ ἀπροσωπόληπτον.* Dagegen **b)** wer keinen Anstoß genommen, keine Schädigung erfahren hat; Act. 24, 16: *ἀσκῶ ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διαπαντός,* vgl. 1 Cor. 8, 12: *τύπτειν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν,* sowie V. 9: *πρόσκομμα,* so daß es nicht s. v. a. unerschüttert, in unversehrtem Gleichgewicht geblieben (Wendt), was sich mit dem Begriff von *συνείδησις* nicht verträgt, sondern = unverletzt. Phil. 1, 10 in demselben Sinne: *ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χ̅υ̅,* vgl. das voraufgehende *εἰς τὸ δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα,* sowie V. 9, welches den Zweck hat, davor zu bewahren, daß die Betreffenden keinen Schaden an ihrem Heilsstande nehmen.

Κόσμος, *ου, ὁ,* nach Schenkl, Curtius S. 138, vom Stamme *καδ.,* wie er z. B. in *καίνυμαι,* blank putzen, vorliegt; so auch Passow; Et. M. **1)** Schmuck, LXX gewöhnlich = עֲדִי Ex. 33, 5. Jes. 49, 18. Jer. 4, 30. Ez. 7, 20 u. a. — Prov. 20, 29. Jes. 3, 18 = תִּפְאֶרֶת, synon. *δόξα.* Jud. 1, 15; 12, 14. Sir. 6, 30; 21, 21; 22, 17 u. ö. 1 Mcc. 1, 22; 2, 11. 2 Mcc. 2, 2; 5, 3. — Bei Sir. nur in dieser Bedeutung. Im N. T. 1 Petr. 3, 3: *ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν — κόσμος.* — **2)** Ordnung, synon. *τάξις,* z. B. *οὐδενὶ κόσμῳ* bei Herodot, ohne Ordnung; gegenüber *ἀκοσμία* Unordnung. Plat. Gorg. 504, A: *τάξεως καὶ κόσμου τυχοῦσα οἰκία.* Übertragen bei Hrdt., Thuc. u. a. zur Bezeichnung gesetzlicher Ordnung, Staatsverfassung u. s. w., z. B. *κόσμος τῆς πολιτείας.* So nicht in der bibl. Gräc., auch kaum Sir. 26, 11: *κάλλος ἀγαθῆς γυναικὸς ἐν κόσμῳ οἰκίας αὐτοῦ,* vgl. 43, 8.

3) die Weltordnung, bzw. das geordnete Weltganze. Nach dem Zeugnis

Plutarchs (Mor. 886, B) hat zuerst Pythagoras das Wort in diesem Sinne gebraucht: *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.* Nach anderen Berichten aber soll Pythagoras den Ausdruck nicht auf das Weltganze, sondern nur auf den Himmel resp. die geordnete Gesamtheit der Himmelskörper bezogen haben; vgl. Diog. L. 8, 48: *τοῦτον ὁ Φαβωρῖνός φησι — τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον.* So auch Phot. Bibl. 440, 27. Damit stimmt der Sprachgebrauch, welcher, und wie es scheint anfänglich vorwiegend, noch bis in die spätere Gräc. den Himmel so bezeichnet. Cf. Xen. Mem. 1, 1. 11: *σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων.* Isocr. 4, 179 (78, C): *γῆς ἁπάσης τῆς ὑπὸ τῷ κόσμῳ κειμένης.* Plat. Tim. 28, B: *ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅ τί ποτε ὀνομαζόμενος.* Daneben wurde aber, auch noch vor Aristoteles, zunächst in wissenschaftlicher Sprache, das Weltganze als *κ.* bezeichnet Plat. Gorg. 508: *φασὶν οἱ σοφοὶ καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν.* Phaedr. 246, C u. a. Bei Aristot. erscheint der Sprachgebrauch ganz bestimmt fixiert zur Bezeichnung sowohl des Weltganzen als der Weltordnung. De mund. 2: *κόσμος μὲν οὖν σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεως. λέγεται δὲ ἑτέρως ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεῶν καὶ διὰ θεῶν φυλαττομένη. ταύτης δὲ τὸ μὲν μέσον, ἀκίνητόν τε ὂν καὶ ἑδραῖον, ἡ φερέσβιος εἴληχε γῆ, παντοδαπῶν ζῴων ἑστία τε οὖσα καὶ μητήρ. τὸ δ' ὕπερθεν αὐτῆς πᾶν τε καὶ πάντῃ πεπερατωμένον· ἧς τὸ ἀνωτάτω θεῶν οἰκητήριον οὐρανὸς ὠνόμασται.* So auch z. B. bei den Epigrammatikern, wie Meleager, Antipater von Sidon (um 100 v. Chr.). Vgl. Philo, de incorruptibilitate mundi II, 488, 9—20.

Bemerkenswert ist nun, daß bei den LXX *κόσμος* zur Bezeichnung der Welt sich nicht findet. Sie übersetzen צְבָא הַשָּׁמַיִם durch *κόσμος τοῦ οὐρανοῦ* Deut. 4, 19; 17, 3. Jes. 24, 1; 40, 26, und zwar nicht, wie angenommen wird, auf Grund falscher Ableitung des צָבָא von צבה, wie צְבִי = Schmuck — wogegen auch ihre anderweitige Übersetzung des Ausdrucks durch *δύναμις τ. οὐρ.* spricht —, sondern auf Grund des oben angegebenen Sprachgebrauchs, wonach *κόσμος* von der geordneten Gesamtheit der Himmelskörper gesagt wurde. Ebenso Jes. 13, 10, wo im hebr. Texte nichts entspricht. Daß sie Gen. 2, 1 den Ausdruck auf das irdische Gebiet zugleich übertrugen: *συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν,* gab der hebr. Ausdruck an die Hand, in welchem schon צָבָא auf das irdische Gebiet übertragen war, während sich sonst צְבָא הָאָרֶץ nicht findet, also = und all ihre Ordnung. Diese Stelle giebt den bibl. Ausdruck für das geordnete Weltganze — Himmel und Erde. Der Grund dafür, daß in der biblischen Ausdrucksweise sich eine eine entsprechende einheitliche Bezeichnung des Weltganzen nicht findet, kann nur in der religiösen Unterscheidung bzw. in der Zerrissenheit des Verhältnisses zwischen Himmel und Erde liegen. S. *γῆ, οὐρανός.* Eben hieraus würde sich auch erklären, warum im N. T. das Gebiet des *κόσμος* auf *τὰ κάτω* beschränkt und *τοῖς ἄνω* entgegengesetzt wird Joh. 8, 23.

In den apokryph. Schriften — Buch der Weisheit und 2 Mcc. — findet sich auf testamentischem Gebiete zuerst *κόσμος* vom Weltganzen, und zwar in der diesem Gebiete notwendigen Bestimmtheit als des Ganzen der Schöpfung, weshalb der *κόσμος* auch vorzugsweise in diesem durch die Schöpfung gesetzten Verhältnisse Gottes zu ihm angeschaut wird, vgl. 2 Mcc. 7, 9: *ὁ τοῦ κ. βασιλεύς.* V. 22: *ὁ τοῦ κ. κτίστης.* 12, 15: *ὁ μέγας τοῦ κ. δυνάστης.* 13, 14; 8, 18. Sap. 1, 14; 5, 21; 7, 17; 9, 9; 11, 18. 23; 13, 2; 16, 17; 17, 19; 18, 24. Vgl. 5, 21: *συνεκπολεμήσει*

τῷ κυρίῳ ὁ κόσμος ἐπὶ τοὺς παραφρόνας. 16, 17: *ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶ δικαίων.* Die Welt trägt im ganzen und in ihren Ordnungen göttlichen Charakter, nicht bloß, wie in der Anschauung des N. T., die Zeichen ihrer Herkunft. — Der Mensch steht im Zentrum derselben Sap. 10, 1: *πρωτόπλαστος πατὴρ κόσμου μόνος κτισθείς.* 9, 2, 3: *κατεσκεύασας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζῃ τῶν ὑπό σου γενομένων κτισμάτων καὶ διέπῃ τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ.* Durch das Verhalten des Menschen ist auch solches in die Weltordnung eingedrungen, was ihr an und für sich fremd ist, *θάνατος, πορνεία,* Sap. 2, 24; 14, 14.

Die neutest. Anschauung füllt aber auch diesen Ausdruck mit neuem Inhalt. Allerdings ist auch ihr *ὁ κόσμος* die geordnete Gesamtheit der Schöpfung Gottes, Act. 17, 24: *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ,* und trägt göttliches Gepräge Röm. 1, 20: *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται.* Aber es wird von demselben gemäß der im Schöpfungsbericht niedergelegten biblischen Grundvorstellung nur geredet in Rücksicht auf den Menschen, der die Zentralstellung darin einnimmt. Die Welt ist die Stätte der Menschheit (s. unten), und damit findet das zerrissene Verhältnis zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und seiner Schöpfung in der Zusammenfassung letzterer als *κόσμος* seinen Ausdruck, und dies durchgängig in den neutest. Schriften, am ausgeprägtesten in den johanneischen, in welchen die Anwendung dieses Wortes zugleich dazu dient, das gesamte göttliche Heilswerk zu charakterisieren. — Der neutest. Sprachgebrauch ordnet sich folgendermaßen:

a) *κόσμος*, die geordnete Gesamtheit des von Gott geschaffenen (nach prof. Vorstellung *τὸ πᾶν*, das Universum) Act. 17, 24. Röm. 1, 20. Joh. 17, 5: *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι.* Joh. 21, 25. 1 Cor. 4, 9. Vgl. den Ausdruck: *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* (*ἀπ' ἀρχῆς κ.* Mtth. 24, 21) Mtth. 13, 35; 25, 34. Luc. 11, 50. Eph. 1, 4. Hebr. 4, 3; 9, 26. 1 Petr. 1, 20. Apok. 13, 8. Joh. 17, 24. In diesem Ausdruck liegt aber schon — vgl. Mtth. 24, 21 und *καταβολή* S. 202 — eine Beziehung darauf, daß die Welt **b)** die Stätte der Menschheit ist oder d i e j e n i g e O r d n u n g d e r D i n g e, i n n e r h a l b d e r e n d i e M e n s c h h e i t s i c h b e w e g t, bzw. deren Zentrum der Mensch ist; Joh. 16, 21: *ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον.* 1 Tim. 6, 7: *οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον.* Vgl. Joh. 12, 25: *ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κ. τούτῳ.* Sap. 9, 2. 3; 10, 1. In diesem Sinne heißt es von Abraham Röm. 4, 13: *κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου.* So — als Stätte der Menschheit — Marc. 16, 15: *πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κτλ.* Eph. 2, 12: *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.* Col. 1, 6. Röm. 1, 8. Marc. 14, 9. Mtth. 4, 8. 1 Cor. 5, 10: *ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν.* Mtth. 13, 38: *ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος, τὸ δὲ καλὸν σπέρμα οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, τὰ δὲ ζιζάνιά εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ.* 1 Cor. 14, 10: *γένη φωνῶν ἐστὶν ἐν κόσμῳ.* Sie bietet sich dem Menschen zum Besitz und Genuß dar Mtth. 16, 26. Marc. 8, 36. Luc. 9, 25: *κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον.* 1 Cor. 7, 31: *οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι.* 3, 22: *εἴτε κόσμος εἴτε ζωὴ . . . πάντα ὑμῶν.* 1 Joh. 3, 17: *ὃς δ' ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου.* Joh. 14, 27. Jac. 2, 5 (1 Cor. 8, 4?). Vgl. 1 Joh. 2, 15—17. Als die Ordnung der Dinge, innerhalb deren die Menschheit sich bewegt, ist in sie die Sünde und der Tod eingedrungen, Röm. 5, 12. 13, und auf diese Weise bestimmt durch die Menschheit ist sie in ihrem vorliegenden notorischen Zustand *ὁ κόσμος οὗτος* (vgl. Krüger § 51, 7, 7) Joh. 8, 23; 12, 25. 31; 13, 1; 16, 11; 18, 36. 1 Joh. 4, 17. 1 Cor. 1, 20 (Rec.); 3, 19; 5, 10; 7, 31. Eph. 2, 2, der Inhalt des *αἰὼν οὗτος,* vgl. 1 Cor. 1, 20. Eph. 2, 2: *ἐν ἁμαρτίαις περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου,* aber n i c h t w i e d i e s e r e i n e m *κόσμος μέλλων* e n t g e g e n-

gesetzt, sondern der *βασιλεία τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν*, vgl. Joh. 18, 36: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου κτλ.* Jac. 2, 5: *ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ — κληρονόμους τῆς βασιλείας*, einer höheren Ordnung der Dinge Joh. 8, 23: *ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Joh. 11, 9: *τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου*; vgl. 12, 46: *ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα.* Mtth. 5, 14. Phil. 2, 25. In diesem Sinne ist auch nicht mehr wie 2 Mcc. a. a. O. Gott der König und Herr der Welt, sondern der Satan hat sich ihm gegenüber als solcher aufgeworfen, Joh. 14, 30: *ὁ τοῦ κόσμου* (Rec. *τούτου*) *ἄρχων.* Joh. 12, 31: *νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω.* 16, 11; vgl. Eph. 2, 2. 3. 1 Joh. 5, 19 (s. u. *κεῖμαι*), und erst am Schlusse der Heilsgeschichte heißt es Apok. 11, 15: *ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χυ αὐτοῦ.* Dies leitet über zu der unter d zu erwähnenden näheren Bestimmtheit des Begriffs. — Indem nun *κ.* als die Ordnung der Dinge betrachtet wird, deren Zentrum die Menschheit ist, richtet sich vorzugsweise auf letztere der Blick, und *κόσμος* bezeichnet **c)** die Menschheit innerhalb solcher Ordnung der Dinge, wie sie sich in derselben und durch dieselbe darstellt. Mtth. 18, 7: *οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων.* 2 Petr. 3, 6: *ὁ τότε κόσμος ἀπώλετο.* 2, 5: *ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο — κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας.* Röm. 3, 6: *πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;* V. 19: *ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ.* 1 Cor. 4, 13: *ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου, πάντων περίψημα*, die nicht in solche Ordnung hineingehören. So auch bei Joh. Ev. 12, 19: *ὁ κόσμος ὅλος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν*, vgl. 1 Joh. 4, 1. 3. — So erscheint nun der Sprachgebrauch genugsam vorbereitet, welcher unter *κόσμος* **d)** die Welt in dem Zustande der Abwendung von Gott, die von Gott abgewandte Ordnung der Dinge versteht, wie sie sich innerhalb der Menschheit und durch dieselbe darstellt, in der die Menschheit sich befindet, bzw. die von Gott abgewandte, zu ihm und seiner Offenbarung sich gegensätzlich verhaltende Menschheit. In diesem Sinne findet sich das Wort überall, außer in den Akt. (wo es nur 17, 24), 1 u. 2 Thess., 2 Tim., Tit., Philem., Jud., 3 Joh., wo es gar nicht gelesen wird. Auch *κερδαίνειν τὸν κ. ὅλον* Mtth. 16, 26 und Parall. wird von dieser Anschauung berührt; ferner Mtth. 5, 14: *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου.* Jac. 1, 27: *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.* 4, 4: *ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα ἐστὶ τῷ θεῷ κτλ.* 1 Petr. 5, 9: *ἡ ἐν κόσμῳ ἀδελφότης.* 2 Petr. 1, 4: *ἀποφυγόντες τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.* 2, 20: *ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου κτλ.* Auch Hebr. 11, 7: *κατέκρινε τὸν κόσμον.* V. 38: *ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κ.* Insbesondere aber ist diese Anschauung im paulinischen und noch durchgreifender im johanneischen Sprachgebrauch ausgeprägt.

Für Paulus gehört das, was der Welt angehört, zugleich dem *αἰὼν οὗτος* an, 1 Cor. 1, 20: *ποῦ συνζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κ.*; 3, 20; 1, 21. Eph. 2, 2. 3, und was gottgemäß ist und von Gott stammt, unterscheidet sich prinzipiell von dem, was der Welt eignet, 1 Cor. 2, 12: *τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου — τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ.* 2 Cor. 7, 10: *ἡ κατὰ θεὸν λύπη — ἡ τοῦ κόσμου λύπη.* Vgl. 1 Cor. 1, 27. 28; 7, 33. 34: *τὰ τοῦ κόσμου — τὰ τοῦ κυρίου.* Ebendeshalb unterliegt die Welt dem Gericht Gottes Röm. 3, 6. 19, und damit dem Verdammungsurteil 1 Cor. 11, 32: *ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.* Um so nachdrücklicher ist es nun, wenn es heißt 2 Cor. 5, 19: *θεὸς ἦν ἐν Χῳ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ.* 1 Tim. 3, 16: *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ.* 1, 15. Nach diesem zwischen Gott und Welt bestehenden Verhältnis bestimmt sich notwendig das Verhältnis

der Kinder Gottes, der Gläubigen, zur Welt, Phil. 2, 15: *τέκνα θεοῦ ἀμώμητα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ* (vgl. Mtth. 5, 14). Gal. 6, 14: *δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ τῷ κόσμῳ* (vgl. das *καινὴ κτίσις* V. 15). 1 Cor. 6, 2: *οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν* (vgl. Joh. 10, 36). — Der Ausdruck *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4, 3. Col. 2, 8. 20 bezeichnet vgl. mit Gal. 4, 9 Anfangsgründe, wie sie durch den von Gott abgewandten Zustand der Menschheit bedingt sind, nämlich Anfangsgründe eines gottbezogenen Lebens, welche die Art der Welt an sich tragen, nicht aber Christi; Näheres s. unter *στοιχεῖον*. — Es läßt sich aus dem paulin. Sprachgebrauch der Anknüpfungspunkt aufweisen, der für diese Bedeutung des Wortes *κόσμος* im rabbin. Sprachgebrauch vorlag. Wenn nämlich Paulus *κόσμος* u. *ἔθνη* parallelisiert Röm. 11, 12: *τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν*, vgl. V. 15: *ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου*, so daß also der *κόσμος* die Stätte der *ἔθνη* (S. 386 f.) ist, — so entspricht dies dem rabbin. Ausdruck אֻמּוֹת הָעוֹלָם, *τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* Luc. 12, 30, im Gegensatz gegen Israel. Daß aber der paulin. Begriff vom *κόσμος* sich nicht auf die außerisraelitische, oder in vermeintlich logischer Konsequenz mit einfacher Änderung der betreffenden Kategorie auf die außerchristliche Menschheit beschränkt, ergiebt ein Blick auf die oben angeführten Stellen. In Betreff des *κόσμος* hat sich für Paulus der Gesichtskreis dahin verengert, daß nicht mehr die gesamte außerisraelitische Menschheit unter diesen Begriff fällt, für Johannes dahin erweitert, daß auch das israelitische Gebiet unter den Begriff des *κόσμος* fällt.

Im johann. Sprachgebrauch nämlich gehört *κόσμος* zu denjenigen Ausdrücken, in welchen sich, namentlich in ihrem Gebrauch im Zusammenhange der Darstellung, die Hauptmomente der Anschauung eines Schriftstellers konzentrieren. Es ist *κ.* die geordnete Gesamtheit der Schöpfung Gottes Joh. 17, 5. 24, diejenige Ordnung der Dinge, in welche der Mensch hineingeboren wird 16, 21, innerhalb deren die Menschheit lebt und sich bethätigt; 14, 27: *οὐ καθὼς ὁ κ. δίδωσιν*. 1 Joh. 4, 1. 3. 17. Ev. 3, 19: *τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς*. 6, 14; 11, 27; die Menschheit selbst wie sie innerhalb dieser Ordnung sich repräsentiert Joh. 7, 4: *φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κ.*, vgl. 12, 19: *ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν*. 1, 10. 1 Joh. 2, 2. Es ist aber die Welt eine durch das widergöttliche Verhalten der Menschheit, durch Sünde und und Gottentfremdung charakterisierte Ordnung der Dinge, 1 Joh. 5, 19 *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*. Joh. 1, 10: *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω*. 17, 25; 7, 7: *τὰ ἔργα τοῦ κόσμου πονηρά ἐστιν*. 16, 20. 1 Joh. 4, 4. 5. Eben damit fehlt der Welt in gerichtlicher Konsequenz das Leben Joh. 6, 33. 51. 1 Joh. 2, 15—17, und sie unterliegt dem Gerichte 12, 31; vgl. 3, 17; 12, 47. Aber eben diese Welt ist Gegenstand der Liebe Gottes Joh. 3, 16. In solche Ordnung der Dinge begab sich der Heiland Joh. 1, 9. 10; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 46; 9, 39; 16, 28; 18, 37; 3, 17; 10, 36; 17, 18. 1 Joh. 4, 9. 14, als einer, der nicht seinen Ursprung und Ausgangspunkt innerhalb dieser Ordnung hatte und demgemäß bestimmt war 8, 23; 17, 14. 16 (vgl. 18, 36), weshalb er sie auch wieder verläßt 13, 1; 16, 28; 17, 11, jedoch nicht ohne die Macht derselben gebrochen zu haben 16, 33: *ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*, vgl. 1 Joh. 4, 4. 5, nachdem er das Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt geworden 1 Joh. 2, 2: *ἱλασμὸς περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*, vgl. Ev. 1, 29: *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, um sie zu retten 3, 17; 4, 42; *ὁ σωτὴρ τοῦ κ. ὁ Χς.* 12, 47. Vgl. noch Joh. 8, 26; 14, 17. 19. 31; 16, 8; 17, 9. 12. 13. 21. 23. Demgemäß gestaltet sich auch das Verhältnis

der Jünger Jesu zur Welt 15, 19: *ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κ.*; vgl. 17, 11: *οὗτοι ἐν τῷ κ. εἰσίν.* 1 Joh. 4, 17. Ev. 17, 14: *οὐκ εἰσιν ἐκ τοῦ κ.* V. 16: *οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου* (vgl. 1 Joh. 4, 5. 6; 5, 4. 5) und das Verhältnis der Welt zu den Jüngern 17, 14: *ὁ κ. ἐμίσησεν αὐτούς*, vgl. 15, 18. 19. 1 Joh. 3, 1. 13. — Der johann. Sprachgebrauch scheint wie der paulinische, an rabbin. Sprachgebrauch anzuknüpfen, nur an eine andere, vulgärere Bedeutung, nicht aber, wie man aus *ὁ κόσμος οὗτος* folgern möchte, an עולם הזה, da das Korrelat dazu, *ὁ κόσμος μέλλων*, עולם הבא fehlt, sondern — vgl. Joh. 14, 22; 18, 20; 12, 19 — an das nachbiblische עלמא von dem gesamten Volk. Joh. 7, 4; *φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ.* „Innumeris vocibus occurrunt כילי עלמא מידי totus mundus fatetur, et לא פליגי כילי עלמא totus mundus non dissentit etc.“ Lightfoot. Buxtorf, Lex. chald. talm. rabb., welcher auf die Ausdrucksweise עולם הגדול, עולם הקטין, Makrokosmus u. Mikrokosmus verweist; der Übergang der Ausdrucksweise עולם הזה u. הבא aus der Bedeutung „diese Zeit“ in „diese Welt“ ist nicht maßgebend wegen des fehlenden *κόσμος μέλλων*. Zu beachten aber ist die Bedeutung עלמא vulgare, leve, facile, commune, tritum, quod vulgo fit in mundo inter homines.

Κοσμικός, weltlich, was der Welt angehört, Arist. phys. 2, 4: *τὰ κοσμικὰ πάντα.* Im N. T. **a)** in diesem allgemeinen Sinne Hebr. 9, 1: *εἶχε μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τό τε ἅγιον κοσμικόν*, wo *κοσμ.* nicht etwa als Beschränkung zu fassen ist, um den irdischen Tempel sofort bei seiner Erwähnung in seiner Unzulänglichkeit zu kennzeichnen. Dies entspricht weder den mit *καί* eingeleiteten Erwartungen, noch der prädikativen Stellung des *κοσμ.* im Verhältnis zu der V. 2 ff. ausgeführten Beschreibung der Pracht und Bedeutsamkeit seiner Einrichtung. Hier handelt es sich zunächst um die Güter der ersten *διαθήκη* als solche, und zu diesen gehört, daß sie den irdischen Tempel, das Heiligtum innerhalb des *κόσμος* hat. Als solches ist es freilich noch nicht das vollkommene, welches *οὐ ταύτης τῆς κτίσεως* ist (vgl. V. 11), allein dieses Urteil wird ebenso erst nachgebracht, wie das Urteil über die *δικαιώματα λατρείας* als *δικαιώματα σαρκός* V. 10; durch *κοσμ.* ist es noch nicht ausgesprochen worden. Damit erledigen sich die Bedenken, welche Hofmann zu dem verzweifelten Auskunftsmittel bestimmten, *τό τε ἅγιον κοσμικόν* mit dem Subj. *ἡ πρώτη* zu verbinden: „auch die erste *διαθ.* und das irdische Heiligtum hatten *δικ. λατρ.*“ — **b)** im spezifisch neutest. Sinne von *κόσμος* Tit. 2, 12: *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι*, der Welt in ihrer Gottentfremdung eigen, vgl. Eph. 2, 1. 2.

Κοσμοκράτωρ, ὁ, Weltbeherrscher. Bei Paulus Eph. 6, 12: *οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου.* Vgl. 2, 2: *ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*, sowie 2 Cor. 4, 4. Joh. 12, 31; 14, 30. Harleß meint, daß in diesem von den Rabbinen herübergenommenen Begriff der Begriff des *κόσμος* weniger zu urgieren sei, z. B. nach einer von Schoettgen angeführten Stelle aus Beresch. rabba: „Abraham persecutus est quatuor קוזמוקרטורין, i. e. reges.“ Indes vgl. Buxtorf, Lex. rabb. s. v. „Sanherib fuit ק׳, glossa, מושל בכל העולם כולו“, Midb. rab. in fin. u. a. St. Es ist = monarcha universalis und bezeichnet auch in seiner Anwendung auf die böse Geisterwelt nichts anderes, nur daß der neutest. Begriff des *κόσμος* zu betonen ist. Vgl. auch Levy, Chald. Wörterbuch über die Targ. unter שׁלם, jeruſ. Targ. Berach. 9, 13, 6: „wenn der menschliche König einen Patron hat, so herrscht er über eine Eparchie, und selbst wenn er ein קוזמוקלטור ist, so herrscht er doch bloß über das Land u. s. w.“ Es liegt also in dem Begriff, wie sich auch aus anderen Stellen bei Buxtorf ergiebt, die

Betonung der Selbstherrschaft, welche alle anderweitige Unterordnung ausschließt, — ein Moment, welches Eph. 6, 12 von entschiedener Wichtigkeit ist. Vgl. auch den von Gott gebrauchten Ausdruck *παντοκράτωρ* 2 Cor. 6, 18. Apok. 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7. 14; 19, 6. 15; 21, 22; bei den LXX 2 Sam. 5, 10. 1 Chron. 11, 9. Jer. 5, 14. Am. 3, 13. Sach. 1, 3. Mal. 1, 4 = אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, יהוה צְבָאוֹת. Zur Sachlage vgl. unter *ἐξουσία* S. 402.

Κρίνω, *κρινῶ, κέκρικα* u. s. w.; über die Weglassung des syllab. Augments im Plusquamperfektum Act. 20, 16 *κεκρίκει* statt *ἐκεκρ.* s. Buttmann § 83, 7. Winer § 12, 9. Kühner § 199, 11; scheiden, trennen, sondern; verwandt mit latein. cernere, sichten, crimen = *τὸ κρινόμενον*, Curtius 156; einen Unterschied machen, einen Entscheid treffen. Daher **a)** aussondern, auswählen; so nicht selten bei Homer, auch bei Herodot, z. B. 6, 129: *κρίνειν τινὰ ἐκ πάντων*. Vgl. hiermit Plat. Rep. 3, 399, E: *κρίνοντες τὸν Ἀπόλλω πρὸ Μαρσύου* = vorziehen, und in derselben Bedeutung ohne Ausführung oder Angabe des Vergleichs z. B. Aesch. Ag. 458: *κρίνω δ' ἄφθονον ὄλβον* = vorziehen, erwählen, sich für etwas entscheiden. Hiernach erklärt sich Röm. 14, 5: *κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν — κρίνειν πᾶσαν ἡμέραν*, vgl. Gal. 4, 10. Ebenso 1 Cor. 2, 2: *οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι*. 2 Cor. 2, 1: *ἔκρινα τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*. 1 Cor. 7, 37: *τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον*. Röm. 14, 13: *τοῦτο κρίνατε μᾶλλον τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον*. Daher = beschließen Act. 20, 16: *κεκρίκει παραπλεῦσαι*. 27, 1; 16, 4: *δόγματα τὰ κεκριμένα*. 21, 25: *κρίναντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτούς*. 25, 25. Tit. 3, 12. Vgl. Isocr. 4, 46: *τὰ ὑφ' ὑμῶν κριθέντα*. Pol. 5, 52, 6: *πρᾶξαι τὸ κριθέν*. Dann = **b)** eine Entscheidung treffen, urteilen: so z. B. Xen. Cyr. 4, 1, 5: *ἵνα παρ' ὑμῖν αὐτοῖς ἀεὶ κρίνητε, πότερον ἡ ἀρετὴ μᾶλλον ἢ ἡ φυγὴ σώζει τὰς ψυχάς*. Anab. 1, 9, 5. 20. 28 u. a. Plat. Gorg. 452, C: *κρίνεις σὺ μέγιστον ἀνθρώποις ἀγαθὸν εἶναι πλοῦτον*. So Luc. 12, 57: *ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον*. Vgl. Act. 4, 19: *εἰ δίκαιόν ἐστιν — κρίνατε*. 1 Cor. 4, 5: *μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε*. 10, 15: *κρίνατε ὑμεῖς ὅ φημι*. 11, 13. Objekt ist entweder die zu beurteilende Sache resp. die in Frage stehende Entscheidung, wie an den angeführten Stellen und Jac. 4, 11: *νόμον κρίνειν*, oder die getroffene Entscheidung, das Urteil selbst, wie z. B. Act. 15, 19. 20: *κρίνω μὴ παρενοχλεῖν — ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι κτλ.* (vgl. Winer § 44, 4, b). 2 Cor. 5, 15: *κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*. Act. 3, 13; 16, 15: *κεκρίκατέ με — πιστὴν εἶναι*, cf. Xen. An. 1, 9, 20. Act. 26, 8. Luc. 19, 22. Joh. 7, 24: *μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε*. Vgl. Joh. 8, 15: *κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε*. Luc. 7, 43: *ὀρθῶς κρίνειν*. 1 Petr. 1, 17: *ἀπροσωπολήπτως*. Act. 17, 31: *ἐν δικαιοσύνῃ*. Apok. 19, 11. Röm. 14, 4: *σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει*. — In diesem Sinne — ohne vorgreifend den Inhalt des Urteils anzugeben — steht *κρίνειν* von dem Suchen einer rechtlichen Entscheidung („das Recht finden" vom Richter), z. B. Act. 23, 6: *περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν κρίνομαι*. 24, 21, = es wird über mich Gericht gehalten. 25, 9. 10. 20; 26, 6: *ἐπ' ἐλπίδι τῆς ἐπαγγελίας ἕστηκα κρινόμενος*. Daran schließt sich das Medium in der Bedeutung rechten, Mtth. 5, 40: *τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι*, cf. Eurip. Med. 609. 1 Cor. 6, 6: *ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται*. 6, 1. So wahrscheinlich auch Röm. 3, 4: *ὅπως νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε*, LXX Ps. 51, 6 = בְּשָׁפְטֶךָ (vgl. Jes.

43, 26. Jer. 25, 31. Richt. 4, 5. Jer. 2, 9), sowie das häufige *δικαιοῦν τὸν θεόν* in dem Psalt. Sal. Denn hätten die LXX *κρίνεσθαι* hier passivisch gesetzt, so wäre anzunehmen, sie hätten בְּשָׁפְטֶךָ = בְּהִשָּׁפְטֶךָ gelesen. — Sodann steht *κρίνειν* von dem Treffen der Entscheidung, und zwar zunächst so, daß das Resultat beigefügt wird, wie Act. 13, 46: *οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς.* 16, 15: *εἰ κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ κυρίῳ εἶναι.* 26, 8: *ἄπιστον κρίνεται παρ' ὑμῖν.* Röm. 3, 7: *ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι.* Damit hängt zusammen **c)** der Gebrauch des Wortes von der das Recht verwaltenden Thätigkeit des Richters, des Fürsten oder Gottes zu Gunsten seines Volkes, *κρίνειν τινά* und zuweilen bei den LXX *τινὶ* = jemandem Recht schaffen, entsprechend dem Gebrauch der drei hebräischen Bezeichnungen, für welche *κρίνειν* die fast ständige Übersetzung ist, nämlich דין, ריב, שׁפט. Alle drei stehen weder bloß noch auch nur vorwiegend von der den Schuldigen strafenden richterlichen Thätigkeit, sondern sind synon. *σώζειν, λυτροῦν, ῥύεσθαι, δικαιοῦν*, und zwar דין vorzugsweise mit dem Obj. des Bedrängten Gen. 49, 16. Deut. 32, 36. Ps. 54, 3 (parall. *σώζειν*). Ps. 72, 2; 135, 14. Jer. 5, 28; 21, 12; 22, 16; vgl. *τινὶ* Gen. 30, 5; ריב nur zuweilen mit dem Obj. des Schuldigen, jedoch so, daß es ein Gericht zu Gunsten des Unschuldigen ist, Jer. 51, 36; 50, 34; vgl. 1 Sam. 24, 26; 25, 39. Ps. 119, 154 (parall. *λυτροῦν*). Jes. 49, 25 (parall. *ῥύεσθαι*). 51, 22. שׁפט steht zunächst mit dem Objekt des Unschuldigen Ps. 7, 9; 10, 18; 26, 1; 35, 24; 37, 33: *οὐδὲ μὴ καταδικάσαι αὐτὸν ὅταν κρίνηται αὐτῷ.* 43, 1; 72, 4 (parall. *σώζειν*). 82, 3: *κρίνατε ὀρφανὸν καὶ πτωχόν, ταπεινὸν καὶ πένητα δικαιώσατε*, vgl. Jes. 1, 17. 23. Deut. 25, 1: *ἐὰν προσέλθωσιν εἰς κρίσιν καὶ κρίνωσι καὶ δικαιώσωσι τὸν δίκαιον καὶ καταγνῶσι τοῦ ἀσεβοῦς.* 2 Sam. 18, 19. V. 31: *ἔκρινέ σοι κύριος σήμερον ἐκ χειρὸς πάντων τῶν ἐπεγειρομένων ἐπί σε.* Sach. 7, 9: *κρίμα δίκαιον κρίνετε καὶ ἔλεος καὶ οἰκτιρμὸν ποιεῖτε.* Prov. 29, 14. Jes. 11, 4. Sodann in der Bedeutung herrschen, wo dann die Grundvorstellung die der Verwaltung des Rechtes zu Gunsten des Volkes ist, vgl. Gen. 18, 25. Richt. 3, 10; 4, 4 u. ö. 1 Kön. 15, 5, vgl. 1 Sam. 8, 20: *καὶ δικάσαι ἡμᾶς βασιλεὺς ἡμῶν.* Auch wo es von der strafrichterlichen Thätigkeit Gottes steht, wie in *κρίνειν τὴν γῆν, τὴν οἰκουμένην* u. s. w. Ps. 94, 2: *ὑψώθητι ὁ κρίνων τὴν γῆν, ἀπόδος ἀνταπόδοσιν τοῖς ὑπερηφάνοις.* 96, 13. Jes. 2, 4; 66, 16 u. a., wird stets daran gedacht, daß das Gericht über die Feinde ein Gericht zu Gunsten seines Volkes ist, so daß das *κρίνειν* eine zwiefache Folge hat: Strafvergeltung für die Feinde, *δικαίωσις* für Israel. Nur selten steht es ohne diese besondere Rücksicht lediglich von der Bestrafung des Sünders, und zwar, wie es scheint, nur bei Ezechiel 7, 8; 11, 10; 18, 30; 20, 36; 21, 30; 22, 2; 23, 36; 24, 14; 33, 20; 36, 19; 38, 22. Auch in den Apokr. wiegt jener Gedanke vor, vgl. Sir. 32, 22; 45, 26, vgl. 46, 14. Sus. 52. Damit vgl. im N. T. sowohl *δικαίως κρίνειν* 2 Petr. 2, 23. Mtth. 19, 28: *κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσρ.* Luc. 22, 30. Act. 7, 7: *τὸ ἔθνος ᾧ ἐὰν δουλεύσωσι κρινῶ ἐγώ.* Apok. 6, 10: *οὐ κρινεῖς καὶ ἐκδικεῖς.* Im übrigen aber tritt diese Seite beim Gebrauch des Wortes im N. T, außer in der Apok. 6, 10; 16, 5; 18, 8; 20, 19; 2, 11, sowie in den Stellen, wo *κρίσις* im alttest. Sinne gebraucht wird (s. *κρίσις*, e), entschieden zurück. Vielmehr wird **d)** namentlich wo das Resultat der zu treffenden richterlichen Entscheidung nicht beigefügt wird, wie Mtth 7, 2: *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε.* Act. 13, 27 u. a. St., vorausgesetzt, daß ein solches Rechtsverfahren auf Grund einer wirklichen oder vermeintlichen Schuld erfolge und die Prämisse eines strafrichterlichen Verfahrens bilde (vgl. latein. crimen = *τὸ κρινόμενον*), vgl. 1 Cor. 11, 32: *κρινόμενοι δὲ ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ*

κατακριθῶμεν (vgl. Jes. 28, 26: *παιδευθήσῃ κρίματι θεοῦ σου κτλ.*). Apok. 6, 10: *οὐ κρινεῖς καὶ ἐκδικεῖς*. Joh. 16, 11: *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*, vgl. 12, 31: *νῦν κρίσις ἐστὶ τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κ. τ. ἐκβληθήσεται ἔξω*. Act. 23, 3. Joh. 18, 31. Röm. 2, 27; 14, 3. 4. 10. 13. 22: *μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει*. 1 Cor. 5, 12. 13; 6, 2. 3; 11, 31. Col. 2, 16. 2 Theff. 2, 12. Hebr. 13, 4. Jac. 4, 11. 12. Joh. 8, 26; 7, 51 vgl. mit Luc. 11, 31. In diesem Sinne wird es von dem göttlichen Endurteil gebraucht Röm. 2, 12. 16 (vgl. 1 Cor. 4, 5); 3, 6. 1 Cor. 5, 13. 2 Theff. 2, 12. 2 Tim. 4, 1. Hebr. 13, 4. Im Sinne strafrichterlichen Verfahrens ist es durchgängig im Sprachgebrauch des johann. Ev. zu fassen (in den Briefen findet es sich nicht; über Apok. 6, 10; 16, 5; 18, 8. 20; 19, 2, 11 s. o.; außerdem 11, 18; 20, 12. 13). Joh. 3, 18: *ὁ πιστεύων οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται*. V. 17 gegenüber *σωθῆναι*. 5, 22. 30; 7, 51; 8, 15. 16. 26. 50; 12, 47. 48. Das johann. *μὴ κρίνεσθαι* ist die johann. Parallele zu dem paulin. *δικαιοῦσθαι*. — Es schließt sich dieser Gebrauch an die Bedeutung des Wortes in der Prof.-Gräc. (resp. an den Gebrauch von שׁפט bei Ezechiel) an = jemand zur Verantwortung ziehen, anklagen, verklagen, jemanden den Prozeß machen; *ὁ κρινόμενος* der Verklagte, reus. S. Passow, Wörterbuch.

Κρίσις, *εως*, *ἡ*, die Scheidung, Sonderung, das Richten, Gericht; LXX für דִּין, רִיב fast ausnahmslos; für מִשְׁפָּט neben *κρίμα* ebenfalls fast ständig (s. *κρίμα*). **a)** Beurteilung, Urteil, Hrdn. 4, 5, 5: *ὀρθῇ κρίσει λογίζεσθαι*. Polyb. 17, 14, 10: *κρίσει πραγμάτων διαφέρεσθαι*, die Dinge verschieden beurteilen. Joh. 7, 24: *τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε*. Insbesondere **b)** von gerichtlichem Verfahren, Gericht, und zwar zunächst im allgemeinen, ohne besondere Rücksicht auf den Charakter der Entscheidung, z. B. Xen. Hell. 4, 2, 6: *κρίσιν ποιεῖν*, eine Untersuchung veranstalten. Dann von der gerichtlichen Belangung, Anklage, indem das Rechtsverfahren eine vorliegende Verschuldung voraussetzt. Lys. 13, 35: *κρίσιν ποιεῖν τινί*. In dieser speziellen Wendung = Rechtsverfahren, Gericht, wie es gegen den Schuldigen sich wendet und die Prämisse der Verurteilung ist, findet sich das Wort verhältnismäßig selten in der Prof.-Gräc., im N. T. dagegen fast ausschließlich, während die im A. T. besonders ausgeprägte Vorstellung von dem Gericht, welches zum Rechte verhilft, des Armen und Unterdrückten sich annimmt, mehr, wenn auch nicht völlig, zurücktritt, s. u. e. Die *κρίσις* im strafgerichtlichen Sinne vgl. Jes. 3, 13. Jer. 26, 11. 16 (als vox media Kohel. 8, 5. 6; 11, 9; 12, 14). Im N. T. im strafgerichtlichen Sinne Mtth. 5, 21, 22: *ἔνοχος τῇ κρίσει*. Marc. 3, 29: *ἔνοχος — αἰωνίου κρίσεως*. Hebr. 9, 27: *ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*, gegenüber V. 28 *σωτηρία*. Ebenso vgl. Joh. 5, 29: *ἀνάστασις κρίσεως* gegenüber *ἀν. ζωῆς*. Luc. 11, 31: *ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει καὶ κατακρινεῖ*, V. 32. Mtth. 12, 41. 42. Hebr. 10, 27: *φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως*. Jac. 2, 13: *ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως*. Vgl. Jac. 5, 12: *ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσετε* (Rec. *εἰς ὑπόκρισιν*). 2 Petr. 2, 4: *εἰς κρίσιν τηρεῖσθαι*, vgl. Jud. 6 V. 15: *ἦλθε κύριος . . . ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς κτλ.* Es ist das Charakteristische des Gerichtsverfahrens und auch des göttlichen Gerichts, von welchem *κρίσις* an den meisten Stellen steht, daß es gegen den Schuldigen sich wenden muß, und dies tritt im Unterschiede vom A. T. im N. T. als Zweck hervor, auch 1 Joh. 4, 17: *ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως*, wo *κρ.* an und für sich vox media ist wie 2 Theff. 1, 5: *ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ*, — *εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν, καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβο-*

μένοις ἄνεσιν κτλ. Daher Joh. 5, 24: *εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς ζωήν.* Joh. 16, 8. 11 vgl. mit 12, 31 und auch 5, 22: *οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ* steht *κρίσις*, wie aus dem *οὐδὲ γὰρ* erhellt, in einem gewissen Gegensatz gegen *ζωοποιεῖν* V. 21. V. 27: *ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ καὶ κρίσιν ποιεῖν.* V. 29: *ἀνάστασις κρίσεως.* Ist aber bisher *κρίσις* in solch speziellem Sinne gemeint, so wird es V. 39 nicht anders sein: *ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν*, und das Prädikat ist nur um so nachdrücklicher, wenn es das Gericht als Prämisse der Verurteilung wertet. 8, 16: *ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα, καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν.* Es erübrigt aus dem Sprachgebrauch des johann. Evangeliums nur noch 3, 19: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.* Daß die Menschen sich selbst ausschlossen von der Gemeinschaft des Lichts und damit des Lebens — eine Folge ihrer Werke —, das bezeichnet Christus als das Gericht, vgl. V. 18: *ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται.* V. 16: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλὰ κτλ.* Dies wird im Zusammenhang der johann. Anschauungen dahin zu erklären sein, daß ebenso eine Vorausnahme des Gerichts bzw. des durch dasselbe bedingten Zustandes stattfindet, wie im entgegengesetzten Falle ein Vorausbesitz des Lebens, vgl. *ζωή* S. 461 f. In der Apok. 14, 7; 16, 7; 19, 2 ebenfalls das Gericht oder die Gerichtshandlung, welche wider den Schuldigen erkennt, vgl. 19, 2: *καὶ ἐξεδίκησε τὸ αἷμα κτλ.*, jedoch mit vorwiegender Beziehung darauf, daß durch das göttliche Gericht die Bedrängung der Gemeinde Gottes aufgehoben wird, s. unter e sowie unter *κρίνω*. Im paulin. Sprachgebrauch findet sich *κρίσις* nur 2 Thess. 1, 5 (s. oben) mit eben derselben Nebenbeziehung, und 1 Tim. 5, 24: *τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσι προάγουσαι εἰς κρίσιν* — die offenbaren Sünden sind als die Ankläger gedacht, welche den Süuder vor Gericht ziehen, cf. Thuc. 1, 34: *προκαλεῖν εἰς κρίσιν.* An dieser Stelle wie Mtth. 5, 21. 22 von einem menschlichen Gericht; sonst stets vom göttlichen Gericht. *Ἡμέρα κρίσεως* Mtth. 10, 15; 11, 22. 24; 12, 36. Marc. 6, 11. 2 Petr. 2, 9; 3, 7. 1 Joh. 4, 17; vgl. Jud. 6: *κρίσις μεγάλης ἡμέρας*, und Mtth. 12, 41. 42. Luc. 10, 14; 11, 31. 32 *κρίσις* von dem Endgericht über die Welt, welches den Schuldigen Verderben bringt. — Weiter bezeichnet *κρίσις* **c)** den Urteilsspruch, Richterspruch, sententia, Plat. Gorg. 523, E: *ἵνα δικαία ἡ κρίσις ᾖ.* Legg. 6, 757, B: *Διὸς κρίσις ἐστί.* So Jud. 9: *οὐκ ἐτόλμησε κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας.* 2 Petr. 2, 11: *κρίσις βλάσφημος.* Apok. 16, 7; 19, 2: *δίκαιαι αἱ κρίσεις σου.* **d)** die Verurteilung, Xen. An. 1, 6, 5: *ἐξήγγειλε τοῖς φίλοις τὴν κρίσιν τοῦ Ὀρόντου ὡς ἐγένετο.* (Act. 8, 33: *ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη* s. unter e). Apok. 18, 10: *οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, — ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἦλθεν ἡ κρίσις σου.* Mtth. 23, 33: *φυγεῖν ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης.* — **e)** An einigen Stellen hat *κρίσις* eine andere Bedeutung, als sich aus der Prof.-Gräc. erklären läßt, nämlich Mtth. 23, 23: *ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν.* Luc. 11, 42: *παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ.* Act. 8, 33: *ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη* aus Jes. 53, 8, sowie endlich Mtth. 12, 18: *κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ*, V. 20: *ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν.* Zum Verständnis dieser Ausdrucksweise hat man sich die unter *κρίνειν* besprochene Vorstellung des alttest. Sprachgebrauchs zu vergegenwärtigen, daß nämlich die wesentlichste und vorwiegende Seite der richterlichen Thätigkeit die ist, dem Bedrängten Recht zu schaffen, wodurch *κρίνειν* synon. *δικαιοῦν* u. parall. *σώζειν, λυτροῦν* u. s. w. steht und *κρίσις* fast wie ein Synon. zu *ἔλεος* erscheint; Ps. 140, 13: *ποιήσει κύριος τὴν κρίσιν τοῦ πτωχοῦ.* Jer. 5, 28; 22, 16

= דִּין. So = מִשְׁפָּט Ps. 101, 2: *ἔλεος καὶ κρίσιν ᾄσομαί σοι.* Ps. 33, 5: *ἀγαπᾷ ἐλεημοσύνην καὶ κρίσιν.* 111, 6. Jes. 1, 17: *ἐκζητήσατε κρίσιν, ῥύσασθε ἀδικούμενον.* 28, 17: *θήσω κρίσιν εἰς ἐλπίδα.* 33, 5; 40, 27. Ferner = רִיב Ex. 23, 6. 1 Sam. 24, 16; 25, 39. Ps. 119, 154. Jes. 34, 8: *ἡμέρα κρίσεως κυρίου καὶ ἐνιαυτὸς ἀποδόσεως, κρίσεως Ζιών,* שִׁלּוּמִים לְרִיב צִיּוֹן u. a. Jer. 9, 23: *ὁ ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ δικαιοσύνην.* Dieser Gedanke ist so durchschlagend, daß das göttliche Gericht über die Weltvölker bzw. das Endgericht als ein solches erscheint, welches seinem Volke bzw. seiner Gemeinde Recht schafft Ps. 119, 136; 122, 5. Ez. 28, 26; 39, 21 u. a., wofür aus dem N. T. 2 Theff. 1, 5. Apok. 14, 7; 16, 7; 19, 2. Jud. 9. 15 zu vergleichen ist. Unter dem Einfluß dieser Anschauung aber ist מִשְׁפָּט, dessen ständige Übersetzung *κρίσις, κρίμα,* viel weniger häufig *δικαίωμα* ist, s. v. a. Recht, nämlich sowohl das Recht, welches ich habe, als welches der Richter übt und zu Teil werden läßt, indem er zum Rechte verhilft. Daher Mich. 7, 9: עָשָׂה מִשְׁפָּטִי, *ποιήσει τὸ κρίμα μου καὶ ἐξάξει με εἰς τὸ φῶς.* Vgl. Hiob 8, 3: עִוֵּת מ׳ das Recht beugen. 34, 12; ebenso הִטָּה מ׳ Ex. 23, 6. Daher die häufige Verbindung mit den Gen. *ἡ κρίσις μου, αὐτοῦ* u. s. w. = mein vor Gericht zu behauptendes, vom Gericht erfordertes Recht, von *δικαιοσύνη* unterschieden und damit so verwandt wie das Recht und die gerechte Sache, s. unter *δίκαιος.* Jes. 10, 2: *ἐκκλίνοντες κρίσιν πτωχῶν.* Thren. 3, 34. 58. So Act. 8, 33: *ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη.* Danach ist auch Mtth. 12, 18: *κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ,* vgl. 20: *ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν* aus Jes. 42, 1 ff. zu erklären von dem Recht und damit der gerechten Sache des Volkes bzw. der Gemeinde Gottes gegenüber ihren Feinden, also auch den Heiden. Von dem Recht, welches geübt wird, vgl. Jer. 17, 11: *ποιῶν πλοῦτον αὐτοῦ οὐ μετὰ κρίσεως.* Jes. 32, 1: *μετὰ κρίσεως ἄρχειν.* Ps. 99, 3: *τιμὴ βασιλέως κρίσιν ἀγαπᾷ· σὺ ἡτοίμασας εὐθύτητας, κρίσιν καὶ δικαιοσύνην ἐν Ἰακὼβ σὺ ἐποίησας.* Jes. 5, 7; 26, 8; 56, 1 u. a. In diesem Sinne = (rechtschaffendes) Recht (zu Gunsten der Unterdrückten) steht *κρίσις* noch Mtth. 23, 23. Luc. 11, 42. Vgl. *κρίμα, πίστις.*

***Κρίμα**, τος, τό,* att. *κρῖμα,* in der späteren Gräc. jedoch, der das Wort vorzugsweise angehört, und demgemäß in der bibl. Gräc., in der es sich am häufigsten findet, Paroxytonon, s. Fritzsche zu Röm. 2, 9 nach Lobeck, Phryn., p. 107. Urteil, Sext. Emp. adv. math. 9, 174: *ἔστι γὰρ ἡ σωφροσύνη ἕξις ἐν αἱρέσεσι καὶ φυγαῖς σώζουσα τὰ τῆς φρονήσεως κρίματα.* Das Wort ist im ganzen selten, findet sich z. B. nicht bei Xen., Plat., Dem., Aristot., selten bei Polyb., Plut. Insbesondere **a)** die richterliche Entscheidung, Pol. 24, 1, 12: *ἐγκαλοῦντες τοῖς κρίμασι ὡς παραβεβραβευμένοις.* So Joh. 9, 39: *εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται,* welches neben 12, 47: *οὐκ ἦλθον, ἵνα κρίνω τὸν κόσμον* nur heißen kann: an mir entscheidet sich's, was aus dem Menschen wird, vgl. Luc. 2, 34. Mtth. 7, 2: *ἐν ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε.* Im N. T. ist es sonst durchgängig **b)** eine dem Betroffenen ungünstige Entscheidung, eine strafrichterliche Entscheidung, deren selbstverständliche Konsequenz die Strafe ist, vgl. 2 Petr. 2, 3: *οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ, καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει.* Röm. 3, 8: *ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι,* vgl. V. 6. Röm. 5, 16: *τὸ γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα,* wo *κρίμα* zu *κατάκριμα* sich verhält, wie *δώρημα* zu *χάρισμα* resp. *δικαίωμα.* Denn schon die richterliche Kognition, geschweige das Urteil, setzt eine Verfehlung voraus. Daher *κρίμα λαμβάνειν, περισσότερον κρ. λαμβάνειν, μεῖζον κρίμα,* Mtth. 23, 24. Marc. 12, 40. Luc. 20, 47. Jac. 3, 1. Röm. 13, 2; *τὸ κρίμα βαστάζειν* Gal. 5, 10 stets in malam partem gelten; *κρίμα*

ἔχειν 1 Tim. 5, 12, vgl. *αἰτίαν ἔχειν*, Schuld tragen. Röm. 2, 2. 3. Jud. 4. Hebr. 6, 2. 1 Cor. 11, 29. 34. 1 Petr. 4, 17. 1 Tim. 3, 6; 5, 12. Luc. 23, 40: *ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶναι*. 24, 20: *παραδιδόναι εἰς κρίμα θανάτου*. Damit entfernt sich der neutest. Sprachgebrauch von dem der LXX, in welchem *κρίμα* häufiger noch als *κρίσις* = מִשְׁפָּט (= דִּין, דִּינָא nur Hiob 36, 17. Dan. 7, 22; nie = רִיב), und zwar selten vom richterlichen Urteil, wie Deut. 21, 22: *ἐὰν δὲ γένηται ἐν τινὶ ἁμαρτίᾳ κρίμα θανάτου*. 32, 41: *ἀνθέξεται κρίματος ἡ χείρ μου*. 1 Kön. 11, 28: *ἤκουσαν πᾶς Ἰσραὴλ τὸ κρίμα τοῦτο ὃ ἔκρινεν ὁ βασιλεύς*. 1 Chron. 16, 12. 14. Hiob 9, 19. Ps. 9, 17. Jes. 28, 26. Jer. 21, 12; 51, 9. Ez. 5, 8. 10. 15; 7, 27; 18, 8; 23, 24; 28, 22; 30, 19 (vgl. *κρίνειν* bei Ezechiel). Sap. 12, 12. Sonst steht es **c)** = Recht, welches jemand hat oder ihm zuerkannt ist, Ex. 23, 6: *οὐ διαστρέψεις τὸ κρίμα πένητος ἐν τῇ κρίσει αὐτοῦ*, מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ. Hiob 13, 18: *ἰδοὺ ἐγὼ ἐγγύς εἰμι τοῦ κρίματός μου, οἶδα ἐγὼ ὅτι δίκαιος ἀναφανοῦμαι*. 19, 7; 31, 13; 32, 9; 34, 5. 6; 36, 6: *κρίμα πτωχῶν δώσει*. V. 17; 40, 3. Jes. 10, 2. Verbunden mit *δικαιοσύνη* Ps. 97, 2. Jes. 1, 27; 5, 16; 9, 7. Jer. 22, 15; 23, 5. Hos. 6, 5. Am. 5, 7 u. ö. Daher auch mit *ἔλεος*, *ἐλεημοσύνη*, s. u. *κρίνειν*. Ps. 103, 6: *ποιῶν ἐλεημοσύνας ὁ κύριος καὶ κρίμα πᾶσι τοῖς ἀδικουμένοις*. Jer. 5, 1; 9, 23 u. a. Dem entspricht im N. T. Apok. 18, 20: *ἔκρινεν ὁ θεὸς τὸ κρίμα ὑμῶν ἐξ αὐτῆς*. Apok. 20, 4: *κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς*, vgl. Dan. 7, 22: *τὸ κρίμα ἔδωκε τοῖς ἁγίοις ὑψίστου*. Dieses den Bedrängten gewordene Recht ist zugleich das Gericht über ihre Feinde, Apok. 17, 1: *δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνης*, das Recht, welches ihr geworden ist; s. oben. Am häufigsten aber noch steht bei den LXX *κρίμα* **d)** wie משׁפט in der Bedeutung Rechtssatzung, Recht, welches gilt, synon. חֻקָּה חק (in welchem Falle מ׳ auch mehrfach durch *δικαίωμα* wiedergegeben wird), synon. *πρόσταγμα, δικαίωμα*. Lev. 18, 4. 5; 20, 22; 26, 15. Num. 35, 24: *κρινεῖ ἡ συναγωγὴ ... κατὰ τὰ κρίματα ταῦτα*. V. 29: *ἔσται ταῦτα ὑμῖν εἰς δικαίωμα κρίματος*, חֻקַּת מִשְׁפָּט. Deut. 4, 1. 8 u. a. In dieser Bedeutung, welche sich mit dem Gebrauch des Wortes von Urteilen, Schlüssen berührt, findet es sich im N. T. gar nicht, auch Röm. 11, 33 nicht: *ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*, wo vielmehr der Zusammenhang auf die Bedeutung Gerichte hinweist. Der Sprachgebrauch in den Apokr. entspricht dem der LXX, indem auch dort, namentlich bei Sir., die Bedeutung Recht und insbesondere Rechtssatzung vorwiegt. **e)** Die Bedeutung Rechtsstreit, Prozeß, 1 Cor. 6, 7: *κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν*. schließt an מִשְׁפָּט = Rechtssache an, Jer. 12, 1: *κρίματα λαλήσω προς σέ* und scheint der Prof.-Gräc. ganz fremd zu sein.

Κριτής, οῦ, ὁ, der eine Entscheidung trifft, Act. 18, 15: *κριτὴς τούτων* — sc. *ζητημάτων περὶ λόγου κτλ.* — *οὐ βούλομαι εἶναι*. Jac. 2, 4: *οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν*. *Κριτής* soll sich von *δικαστής* dadurch unterscheiden, daß Letzterer nach Recht und Gesetz entscheidet, Ersterer in allen übrigen Verhältnissen nach Billigkeit und Menschenverstand. S. *δικαστής* S. 340. Pol. 9, 33, 12: *οὐκ αὐτὸν ἀποδείξας κριτὴν ὑπὲρ τῶν ἀντιλεγομένων, ἀλλὰ κοινὸν ἐκ πάντων τῶν Ἑλλήνων καθίσας κριτήριον*. Im N. T. tritt aber *κριτής* vollständig an die Stelle von *δικαστής*. Nur Luc. 12, 14 lesen Griesb. u. Tdf. *δικ.* statt *κριτής*, und Act. 7. 27. 35 steht *δικ.* = שֹׁפֵט Ex. 2, 14, welchen 13, 20 *κρ.* entspricht. Dies steht in Zusammenhang mit dem Sprachgebrauch der LXX, welche שֹׁפֵט gewöhnlich durch *κριτής*, selten durch *δικαστής* Ex. 2, 14. Jos. 8, 33; 23, 2; 24, 1. 1 Sam. 8, 1. 2. Jes. 3, 2 übersetzen, an welchen Stellen die Wahl des Wortes das Bewußtsein

des Unterschiedes noch verrät, indem in ihnen überall der Gedanke an die gerichtliche Rechtspflege vorwiegt. Auch bei *κριτής* handelt es sich an vielen Stellen um diese gerichtliche Rechtspflege, wie Deut. 1, 16; 16, 18; 19, 17. 18; 21, 2; 25, 2. 2 Chron. 19, 5 u. a.; jedoch ist dieselbe nur eine Seite des den *κριταῖς* zugewiesenen Amtes, Deut. 17, 9, und insbesondere die „Richter" Israels heißen so wegen ihrer Stellung an der Spitze des Volkes, in der sie für Israel sorgen und ihm Recht schaffen sollen, s. über die Bedeutung von שפט unter *κρίνειν*. Richt. 2, 16—19. Ruth 1, 1. 2 Sam. 22, 21. Die Verwaltung des Rechts ist die wesentliche Seite des Herrscheramtes, vgl. Ps. 148, 11, und speziell Gott ist Richter als Herrscher Jes. 33, 22: *κύριος κριτὴς ἡμῶν, κύριος ἄρχων ἡμῶν*, sein Richten Ausfluß seiner Macht, Ps. 7, 12; 50, 6; 75, 8. Dafür aber genügte der Begriff des *δικαστής* nicht, indem der *κριτής* im biblischen Sinne Inhaber der vollziehenden Gewalt ist. Beide Bezeichnungen verbunden 1 Sam. 24, 16. Von hier aus erklärt sich das Vorwiegen von *κριτής* im neutest. Sprachgebrauch. Zu Jac. 4, 12: *εἷς ἐστι νομοθέτης καὶ κριτὴς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι* vgl. die Bemerkung S. 340. Act. 10, 42: *ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν*. Luc. 18, 2. 6. Mtth. 5, 25. Luc. 12, 58. Jac. 4, 11. Mtth. 12, 27. Luc. 11, 19. Verbunden mit dem gen. qual. Luc. 18, 6: *ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας* (vgl. 2 Tim. 4, 8: *ὁ δίκαιος κρ.*). Jac. 2, 4: *κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν*. Statt des Objektsgenetivs *κριτής τινος* (Mtth. 12, 27. Luc. 11, 19. Act. 10, 42; 18, 15. Hebr. 12, 23) steht Act. 24, 10 der Dativ: *ὄντα σε κριτὴν τῷ ἔθνει τούτῳ*, vgl. Krüger § 48, 12, 1, wobei aber zu beachten ist, daß *κρ.* hier wie שֹׁפֵט = der zu Gunsten jemandes das Recht handhabt, vgl. *κρίνειν* m. d. Dat. In demselben Sinne von Gott Hebr. 12, 23, während es Jac. 5, 9 nach der anderen Seite gewendet ist. Analog verhalten sich 2 Tim. 4, 8. Act. 10, 42, wo Christus so bezeichnet wird.

Κριτήριον, *τό*, Werkzeug des *κρίνειν*, Prüfungsmittel, in verschiedenen Beziehungen angewandt auf Urteilsvermögen, Prüfstein (Plat., Plut.), bei Aristot. verbunden mit *αἰσθητήριον*, und als nomen loci = Gerichtshof. Letzteres in der späteren Gräc. (Polyb., Diod., auch schon bei Plat. Legg. 6, 767, B) neben der Anwendung im philos. Sprachgebrauch wohl am häufigsten, jedoch im ganzen selten, statt des gebräuchlichen *δικαστήριον*, s. unter *δικαστής*. Jac. 2, 6: *οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια*, vgl. Sus. 49. 1 Cor. 6, 2: *εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων*, = wenn ihr die Welt richten sollt, seid ihr dann unwürdig (d. i. nicht gut genug) für die geringsten Richterstühle (d. h. um auch in den geringsten Sachen Recht zu sprechen)? V. 4: *βιωτικὰ κριτήρια* = wo Recht in Angelegenheiten des äußeren Lebens gefunden werden kann. (Für die hier hier angenommene Bedeutung Rechtssache läßt sich kein Beleg beibringen.) Diod. 1, 72: *προετίθησαν τῷ τετελευτηκότι κριτήριον τῶν ἐν τῷ βίῳ πραχθέντων*. LXX = Gerichtshof, Richterstuhl Dan. 7, 10. 26. *κρ. καθίζειν*, ein Gericht niedersetzen = דִּינָא; 1 Kön. 7, 7 = מִשְׁפָּט. Polyb. 9, 33, 12, s. unter *κριτής*. Vgl. Ex. 21, 6. Hesych.: *κριτήριον· δοκιμαστήριον, δικαστήριον*.

Κριτικός, *ή*, *όν*, dessen Art und besondere Fähigkeit es ist, zu richten, Plat., Lucian., Strab. Hebr. 4, 12 von dem *λόγος τοῦ θεοῦ*: *κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας*. Basil. M.: *ὀφθαλμοὶ κριτικοὶ τοῦ κάλλους*.

Ἀποκρίνω, **1)** abschneiden, absondern, z. B. von der Reinigung der Metalle; auswählen, Hrdt. 6, 130, 1: *ἕνα ὑμέων ἐξαίρετον ἀποκρίνων·* auch im üblen

Sinne = aburteilen, verwerfen, z. B. *κρίνειν καὶ ἀποκρίνειν τοὺς ἀξίους*, Plat. Legg. 6, 751, D. Dio Cass. 57, 18: *τὰ μὲν ὡς οὐδενὸς ἄξια ἀπέκρινε, τὰ δὲ ἐνέκρινε.* **2)** In der bibl. Gräc. nur im Med., sowie Aor. 1 u. Fut. 1 Pass. = antworten, in welcher Bedeutung es auch in der att. Gräc. seit Thuc. hauptsächlich gebräuchlich ist (Hrdt. gebraucht stets *ὑποκρίνεσθαι*, wahrscheinlich auch 5, 49; 8, 101, wo gewöhnlich *ἀποκρ.* gelesen wird). Der Grundbedeutung entspricht unser deutsches bescheiden, Bescheid geben (vgl. Act. 25, 4); die Bedeutung des Med. ist etwa = sich verantworten, zu seinen Gunsten etwas verwerfen, vgl. Aristoph. Ach. 607 (632): *διαβαλλόμενος — ἀποκρίνεσθαι δεῖται νυνὶ πρὸς Ἀθηναίους μεταβούλους*, wo es = sich verantworten. Daß dies die zu Grunde liegende Vorstellung sei, dafür spricht auch der Gebrauch des Aor. 1 Pass. in med. Bedeutung in der späteren Gräc. (nicht bei den Attikern, cf. Phryn. ed. Lob. 108: *ἀποκριθῆναι — τὸ διαχωρισθῆναι σημαίνει, ὥσπερ οὖν καὶ τὸ ἐναντίον αὐτοῦ, τὸ συγκριθῆναι, εἰς ἓν καὶ ταὐτὸν ἐλθεῖν. Εἰδὼς οὖν τοῦτο ἐπὶ μὲν τοῦ ἀποδοῦναι τὴν ἐρώτησιν, ἀποκρίνεσθαι λέγε, ἐπὶ δὲ τοῦ διαχωρισθῆναι ἀποκριθῆναι.* Vgl. *ἀπόκριμα* 2 Cor. 1, 9), vgl. Krüger § 52, 6. Curtius, Gr., § 478. Hiernach erklärt sich eine Eigentümlichkeit der neutest. Diktion, daß nämlich *ἀποκρίνεσθαι* entsprechend dem ענה Hohesl. 2, 10. Jes. 14, 10. Sach. 3, 4. Deut. 21, 7, auch gebraucht wird, wo keine Antwort eingeführt wird, Bengel: „respondet non modo qui rogatus est, sed cui causa loquendi est data“ (zu Mtth. 22, 1); vgl. *ἀνθομολογεῖσθαι* Luc. 2, 38. Ps. 79. 13. 2 Esr. 3, 11. Sir. 17, 27. So Mtth. 11, 25; 17, 4; 22, 1; 26, 63; 28, 5. Marc. 9, 5; 10, 51; 11, 14; 12, 35; 14, 48. Luc. 1, 60; 7, 22; 13, 14; 14, 3. 5. Joh. 5, 17. 19; 10, 32. Act. 3, 12; 5, 8; 8, 34; 10, 46. Apok. 7, 13; vgl. *ἀνταποκρίνεσθαι τῷ θεῷ*, mit Gott rechten Röm. 9, 20. — Sonst steht es nach voraufgegangener Frage Mtth. 15, 3, 13; 16, 16; 17, 11 u. ö.; nach einer Bitte Mtth. 15, 23. 24. 26; 16, 2; 20, 22; 25, 9. 12. Marc. 15, 9. 12. Luc. 15, 29. Act. 25, 4; nach einer Aufforderung, Ermahnung u. s. w. Gewöhnlich mit dem Dat. der Pers., bei Luc. auch *πρός τινα* 5, 22; 6, 3; 14, 5. Act. 3, 12; 25, 16. Das Obj. steht **a)** im Accus. Mtth. 22, 46. Marc. 14, 40. Mtth. 26, 62; 27, 12. Marc. 14, 60. 61; 15, 4. 5. Luc. 23, 9. **b)** Infin. Luc. 20, 7: *ἀπεκρίθησαν μὴ εἰδέναι.* Accus. mit Infinit. Act. 25, 4: *ἀπεκρίθη τηρεῖσθαι τὸν Παῦλον.* **c)** mit folgenden *ὅτι* Act. 25, 16. — **d)** in direkter Rede angeschlossen bei Joh. u. Act., wogegen bei Mtth. u. Luc. in diesem Falle meist *ἀποκριθεὶς εἶπεν*, bei Marc. daneben *ἀπεκρίθη λέγων* (vgl. Mtth. 25, 9. 44. 45) steht, bei Joh. außer 1, 26 nur *ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν, ἔλεγεν.* — Das Präs. s. Mtth. 26, 62. Marc. 14, 60; 15, 4. Joh. 18, 22. Col. 4, 6. Der Aor. 1 Med. Mtth. 27, 12. Marc. 14, 61; Luc. 3, 16; 23, 9. Joh, 5, 17. 19; 12, 23. Act. 3, 12. Fut. 1 Pass. Matth. 25, 37. 44. An allen übrigen Stellen der Aor. 1 Pass., wie bei den LXX, bei denen es = ענה, auch zuweilen = אמר, ידע Hi., ירה Hi., נבע Hi., שׁוּב Hi. sowie = דרשׁ Ni. in der Bedeutung sich fragen lassen Ez. 14, 3; 20, 3. 31, wofür 36, 37: *ζητηθήσομαι.*

Ἀπόκρισις, εως, ἡ, Bescheid, Antwort, Hrdt., Plat. u. s. w. LXX = דָּבָר Deut. 1, 22. Hiob 32, 4. מַעֲנֶה Hiob 32, 5. Prov. 15, 1. — Im N. T. Luc. 20, 47. 26. — *ἀπόκρισιν διδόναι* Joh. 1, 22; 19, 9; LXX = הֵשִׁיב Hiob 33, 5; 40, 4. = הֵשִׁיב מִלָּה Hiob 35, 4; vgl. 31, 14. עָנָה Hiob 15, 2.

Ἀπόκριμα, τό, **a)** in der Prof.-Gräc. ungebräuchlich statt des gebräuchlichen *ἀπόκρισις* und wo es sich findet = Antwort, Bescheid; so Jos. Ant. 14, 10, 6; bei

Suid.; auch sonst vereinzelt, z. B. *ἀποκρίματα ἐννέα σοφῶν*. Polyb. exc. Vat. 12, 26ᵇ, 1 = *ἀπόκριμα δοῦναι τοῖς παρὰ τοῦ Γέλωνος πρεσβευταῖς*. Hie und da auch noch in Inschriften. Im N. T. dagegen **b)** das **Verwerfungsurteil** 2 Cor. 1, 9: *αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἐσχήκαμεν*, vgl. V. 8. Hesych.: synon. *κατάκριμα* von *ἀποκρίνω* in der Bedeutung verwerfen, aburteilen. Chrys. gesucht: *τὸ ἀπόκριμα, τὴν ψῆφον, τὴν προσδοκίαν, τὴν κρίσιν . . . τοιαύτην ἀπόκρισιν ἐδίδου τὰ συμβάντα ὅτι ἀποθανούμεθα πάντως*, cf. Cramer, caten. graec. patr. — Nicht bei den LXX.

Ἀνταποκρίνομαι, **entgegen antworten**, *τινὶ* Luc. 14, 6. *πρός τινα* Luc. 14, 5. *τί* auf etwas Hiob 32, 12: *οὐκ ἦν τῷ Ἰὼβ ἐλέγχων ἀνταποκρινόμενος ῥήματα αὐτοῦ ἐξ ὑμῶν*, hebr. ענה, wie 5, 29; 16, 8. — Richt. 5, 29 = הֵשִׁיב; *ἀνταπόκρισιν διδόναι* Hiob 13, 22; 34, 36 = תְּשׁוּבָה. Es ist = rechtende und richtende Gegenrede führen, **rechten**, Hiob 16, 8: *κατὰ πρόσωπόν μου ἀνταπεκρίθη*. Röm. 9, 20: *σύ τις εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ*; vgl. *ἀντιλοιδορεῖν* 1 Petr. 2, 23. In der Prof.-Gräc. selten.

Διακρίνω, **a)** von einander scheiden, **absondern, trennen**, 1 Cor. 4, 7: *τίς σε διακρίνει* vgl. V. 6, Bengel: „discernit, vel: discrimine aliquo eximie distinguit." Die Bedeutung absondern genügt vollständig; = unterscheiden Act. 15, 9: *οὐδὲν διέκρινε μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν*. Thuc. 1, 49: *οὐδὲν διεκέκριτο ἔτι*. — Jud. 22. **b)** **durch Unterscheidung beurteilen**. Mtth. 16, 3: *τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ, τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν*. 1 Cor. 11, 29; *τὸ σῶμα τοῦ κυρίου*. Hiob 12, 11; 23, 10 = בחן. 9, 14 u. 15, 5 = בחר. Mit großer Feinheit gebraucht der Apostel V. 31 dasselbe Wort: *εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα*. = entscheiden, richten 1 Cor. 6, 5: *ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ*. Xen. Hell. 5, 2, 10: *εἰ δὲ ἀμφίλογον πρὸς ἀλλήλους γίγνοιτο, δίκῃ διακριθῆναι — ἐψηφίσαντο* (5, 3, 10: *διαδικάζεσθαι*). 1 Cor. 14, 29: *οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν*. Prov. 31, 9. Sach. 3, 7 = הֵדִין, sowie und zwar meistenteils = שׁפט, Ex. 18, 16. 1 Kön. 3, 9. 1 Chron. 26, 29. Ps. 82, 1. Prov. 31, 9. Joel 3, 2. 12. Ez. 34, 17. 20. **c)** Pass. = **getrennt werden**, von Kämpfenden, daher z. B. Hrdt. 7, 206: *πόλεμος διακριθήσεται* = **beigelegt werden**. Med. mit **pass. Aor.** = im Streit sein, **sich streiten**, *μάχῃ πρός τινα* Hrdt. 9, 58. So Act. 11, 12: *διεκρίνοντο πρὸς αὐτόν*. Jud. 9: *τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος*. Ebenso wohl auch Jud. 22: *οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους*, vgl. V. 19: *ἀποδιορίζοντες*. So absolut = sich streiten Ath. 12, 554, C: *διακριθῆναι πρός τινα* = שׁפט Ez. 17, 20; 20, 35. 36. Joel 3, 2. Daran schließt sich die dem N. T. eigentümliche Bedeutung **d)** = **zweifeln**, eigentlich im Streit sein, getrennt in Betreff, über etwas. So Jac. 2, 4: *οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς*. Röm. 4, 20: *εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ*. Mtth. 21, 21: *ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε*. Marc. 11, 23. Act. 10, 20 (11, 12 Rec.). Röm. 14, 23. Jac. 1, 6.

Διάκρισις, εως, ἡ, **a)** **Absonderung, Unterscheidung**, Hebr. 5, 14: *τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα — πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ*. **b)** **Unterscheidung, Beurteilung**, Plat. Legg. 11, 937, B: *ψευδομαρτυριῶν*. 1 Cor. 12, 10: *διακρίσεις πνευμάτων*. Hiob 37, 16. Clem. Rom. I, 58, 5: *ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων*. **c)** Streit, Zweifel, entsprechend *διακρίνεσθαι*, d, wie *ἀπόκρισις — ἀποκρίνεσθαι*. Röm. 14, 1: *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν*. Die Erklärung: „non

eo consilio, ut judicetis opiniones, utra utri sit verior praeferenda" (Grimm, lex.) entspricht durchaus nicht den sonstigen Äußerungen des Apostels, vgl. 1 Cor. 8, 7. 9. Röm. 14, 13—15, und da es sich bei ihm auch hier darum handelt, daß die Schwachen getragen, nicht verwirrt werden sollen, vgl. V. 5: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω*, so wird *εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* dasjenige bezeichnen sollen, was bei den Schwachen nicht entstehen soll, vgl. 13, 14: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας*; m. a. W. *εἰς διάκρ. διαλ.* bezieht sich auf das Subjekt des *προσλαμβάνειν*. Vgl. 1 Cor. 8, 10. Das *κρίνειν* der Schwachen soll nicht zum *διακρίνεσθαι* werden, vgl. V. 22. 23, und deshalb wird *διάκρισις* hier = Zweifel sein müssen, „so daß nicht Streit, Zweifel der Gedanken entsteht". — LXX nur Hiob 37, 15 = מִפְלְשֵׂי bezüglich des Gewoges der Wolken.

Ἀδιάκριτος, **a)** ununterscheidbar, z. B. *φωνή*, Polyb. 15, 12, 9. Luc. Jup. Trag. 25: *ἀδιάκριτος λόγος*, non dijudicatus, adhuc dubius (Steph. Thes. s. v.). Symm. Gen. 1, 2 = בֹּהוּ. — **b)** Im N. T. nur Jac. 3, 17 Prädikat der *ἄνωθεν σοφία* gegenüber dem Zank und Streit der *σοφία ἐπίγειος* V. 14—16, daher aktiv zu fassen, wie öfter die mit *α* priv. zusammengesetzten Verbal-Adj. (vgl. Krüger § 41, 11, 26), was hier noch durch die Bedeutung des Pass. *διακρίνεσθαι*, im Streit sein, erleichtert wird, s. *διακρίνεσθαι*. Daher = unbefangen, unparteiisch. Bengel: „non facit discrimen, ubi non opus est". Wetstein: „non duplex". So nicht in der Prof.-Gräc. LXX Prov. 25, 1: *αὗται αἱ παιδεῖαι* (Sin. Al. *παροιμίαι*) *Σαλωμῶντος αἱ ἀδιάκριτοι*, wo im hebräischen nichts entspricht. — Vgl. unter *ἀνυπόκριτος*.

Ἐγκρίνω, gegenüber *ἀποκρίνω, ἐκκρίνω*, eigentlich einscheiden, d. i. einreihen, in numerum inserere; Suet.: „insertus familiae". Sturz, Lex. Xen.: *ἐγκρίνεσθαι* proprio verbo dicuntur ii, qui post examen ab Hellanodicis de aetate et populo, an Graeci essent, habitum, in certamen admittuntur". — Plat. Legg. 6, 755, D: *εἰς τὴν αἵρεσιν ἐγκρινέσθω*. Dem. Lept. 107: *ἐάν τις τὴν γερουσίαν ἐγκριθῇ*. Apoll. Rh. 1, 48, 227: *ἐγκριθῆναι ὁμιλῷ*, sich unter den Haufen mischen. So = zuzählen 2 Cor. 10, 12: *οὐ τολμῶμεν ἐγκρῖναι ἢ συγκρῖναι ἑαυτούς τισι τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων*. Bengel: „aequiparare veluti consortes ejusdem muneris, aut comparare veluti participes ejusdem laboris ... *ἐγκρίνονται*, aequiparantur invicem quae sunt generis; *συγκρίνονται* quae comparantur, cum differant genere, rationem saltem eandem habere judicantur". — In der späteren Gräc. auch in abgeleiteter Bedeutung = billigen, für mustergültig und darum für zulässig erachten, cf. Dio Cass. 57, 18 unter *ἀποκρίνω*, 1. Nicht bei den LXX.

Κατακρίνω, wider jemanden entscheiden, verurteilen, verdammen. In der klass. Gräc. *κατακρίνειν τινός τι*, dagegen in der bibl. Gräc. *κατακρίνειν τινά* Sap. 4, 16. Esth. 2, 1. Mtth. 12, 41. 42. Luc. 11, 31. 32. Joh. 8, 10. 11. Röm. 2, 8; 8, 3. Hebr. 11, 7. 2 Petr. 2, 6. Auch *κατακρίνω τινά τινι* Mtth. 20, 18: *κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ*. Marc. 10, 33. Jos. Ant. 10, 7, 6: *μή με κατακρίνῃς θανάτῳ*, vgl. *θανάτῳ καταδικάζεσθαι* Diod. 13, 101. *καταγινώσκεσθαι θανάτῳ* Ael. V. H. 12, 49 (Lob. Phryn. 475). Zu Marc. 14, 64: *κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου* vgl. Sus. 41: *κατέκριναν αὐτὴν ἀποθανεῖν*. Hrdt. 9, 93: *ὑπαγαγόντες μιν ὑπὸ δικαστήριον κατέκριναν, ὡς τὴν φυλακὴν κατακοιμήσαντα τῆς ὄψιος στερηθῆναι*. 6, 85. Das Pass. = verurteilt werden, wie in der Prof.-Gräc., Mtth. 27, 3. Marc. 16, 16. Röm. 14, 23. 1 Cor. 11, 32 (Jac. 5, 9 Rec.). Im speziell

bibl. Sinne bezeichnet es das Gegenteil der Heilswirksamkeit Gottes, und zwar gegenüber *σώζεσθαι* Marc. 16, 16. Röm. 8, 34: *τίς ὁ κατακρίνων;* vgl. V. 33. 1 Cor. 11, 32. 2 Petr. 2, 6, nicht bloß, wie sonst überall in der Prof.-Gräc., das Verdammungsurteil sprechen, sondern als Gegenteil des alttest. heilschaffenden *κρίνειν* die Thätigkeit des Richters zugleich als Exekutive gefaßt = das Verdammungsurteil vollziehen (vgl. unter *κρίνειν* u. *κριτής* das alttest. שָׁפַט, שְׁפֹט) entsprechend der Realität des *σώζεσθαι*, vgl. Röm. 8, 3: *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* — Gott vollzog das Verdammungsurteil über die Sünde, und zwar geschah dies innerhalb der ihr eigentümlichen Sphäre des Fleisches (s. *σάρξ*), indem (dadurch, daß) er seinen Sohn sandte *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμ.*, als eine Gleichgestalt der *σὰρξ ἁμαρτίας*, d. h. Gott vollzog an seinem Sohne in seiner irdischen Erscheinung dies Verdammungsurteil über die Sünde, vgl. 2 Cor. 5, 21. Gal. 3, 6. — Bei den LXX wie es scheint nur Esth. 2, 1 = גזר. In den Apokr. Sap. 4, 16. Sus. 41, 48. 53.

Κατάκριμα, *τος, τό*, das, was wider jemanden entschieden ist, das Verdammungsurteil; ein seltenes Wort der späteren Gräc. Dion. Hal. Ant. 6, 61: *κατακριμάτων ἀφέσεις*; auch der bibl. Gräc. außer Röm. 5, 16. 18; 8, 1 fremd (Sir. 43, 10 ist *κατὰ κρίμα* zu lesen). Röm. 5, 16 gegenüber *δικαίωμα*; V. 18 bestimmter gegenüber *δικαίωσις ζωῆς*, und hiernach = Verdammungsurteil, im heilsökonomischen Sinne. Röm. 8, 1: *οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χῷ Ἰυ.* Gregor. Naz.: *ἵνα πρὸς ἑαυτὸν ἑνώσας τὸ κατακριθέν, ὅλον λύσῃ τοῦ κατακρίματος.* Vgl. 5, 23: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος.* Nicht bei den LXX.

Κατάκρισις, *εως, ἡ*, die Verurteilung, Verdammung; ein, wie es scheint, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. sich findendes Wort. 2 Cor. 7, 3: *οὐ πρὸς κατάκρισιν λέγω.* 3, 9: *ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως* von dem Amte des Gesetzes, wie es Moses verwaltete, V. 7: *ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι κτλ.* gegenüber der *διακονία τῆς δικαιοσύνης*, vgl. 5, 18. Nicht bei den LXX.

Ἀκατάκριτος, *ον*, der Prof.-Gräc. fremd, = unverurteilt, ohne verurteilt zu sein, Act. 16, 37; 22, 25. Vgl. *ἀκατάγνωστος* 2 Mcc. 4, 17.

Αὐτοκατάκριτος, von sich selbst verdammt, Tit. 3, 11: *ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος*. Nicht in der Prof.-Gräc. u. LXX. Chrys. Hom. 1 de Lazar.: *περιέρχεται πικρὸν κατήγορον περιφέρων τὸ συνειδός, αὐτοκατάκριτος ὤν.*

Εἰλικρινής, *ές*, abzuleiten von *εἵλη*, *εἵλησις* Sonnenhitze, vgl. *ἀλέα*; daher, wie in den Handschriften des Plato häufig, eigentlich *εἱλικρ.*, = an der Sonne, bei Lichte geprüft, beurteilt, d. i. makellos, lauter, rein; vgl. Plat. Phileb. 53, A, wo das reinste Weiß bezeichnet wird, *τὸ ἀκρατέστατον ἐν ᾧ χρώματος μηδεμία μοῖρα ἄλλη μηδενός, τὸ μάλιστ' εἰλικρινές.* Verbunden mit *καθαρός, ἄμικτος*, z. B. Plat. Phileb. 53, D; Conv. 211, E; Polyb. 8, 33, 1: *ὄντος φωτὸς εἰλικρινοῦς.* Weish. 7, 25: *ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής* (sonst nicht bei den LXX). Xen. Mem. 2, 2, 3: *εἰλικρινής τις ἂν ἀδικία ἡ ἀχαριστία* = offenbar. — Im sittlichen Sinne bei Plat., bei welchem es sich am häufigsten findet, z. B. Plat. Phaed. 66, A: *εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος.* 81, C: *ψυχὴ εἰλικρινής.* So im N. T. 2 Petr. 3, 1: *διεγείρειν — τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν.* Phil. 1, 10: *ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χυ.*

Εἰλικρινεία, ἡ, Lauterkeit; in der Prof.-Gräc. selten; bei Sext. Emp. u. Theophr. nur im phys. Sinne; Stob. Floril. 103, 28: *ἡ εἰλικρινεία τοῦ καλοῦ.* Im N. T. 2 Cor. 1, 12: *ἐν ἁγιότητι* (Rec. *ἁπλότητι*) *καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ — ἀνεστράφημεν.* 2, 17: *οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινείας κτλ.* 1 Cor. 5, 8: *ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας,* gegenüber *κακία καὶ πονηρία.* S. oben *εἰκικρινής.* Nicht bei den LXX. Weish. 7, 25 Al.: *εἰλικρινείας* statt *εἰλικρινής.*

Πρόκριμα, τος, τό, ein seltenes Wort der späteren Gräc., vom klass. *προκρίνειν,* loc. u. temp. = vorweg, vorher entscheiden, vorziehen, während anderes hintangesetzt wird. Galen. Rat. men. 8: *Ἱπποκράτει ἑαυτοὺς προκρίνοντες.* 1 Tim. 5, 21: *ἵνα ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν. Πρόκριμμα* schließt das ungünstige Urteil wider etwas ein, *πρόσκλισις* bezeichnet lediglich positiv Begünstigung. Letzteres ist Voraussetzung des *πρόσκριμα. Προσκλίνειν,* auf jemandes Seite treten, sich zuneigen, zufallen, Polyb. 4, 51, 5; 5, 86, 10. 2 Mcc. 14, 24. Thuc. 3, 53: *δέδιμεν οὐχὶ μὴ προκαταγνόντες ὑμῶν τὰς ἀρετὰς ἥσσους εἶναι τῶν ὑμετέρων ἔγκλημα αὐτὸ ποιῆτε, ἀλλὰ μὴ ἄλλοις χάριν φέροντες ἐπὶ διεγνωσμένην κρίσιν καθιστώμεθα.* Suid.: *πρόσκλισις· ἑτερομέρεια.* Vgl. Ex. 23, 2.

Συγκρίνω, zusammenscheiden, zusammenordnen, **a)** = verbinden, vereinigen, gegenüber *διακρίνειν.* Arist. Metaph. 1, 4: *ἡ μὲν φιλία διακρίνει, τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει.* Ibid.: *εἰς ἓν συγκρίνεσθαι.* Vgl. Sir. 32 (35), 4: *σύγκριμα μουσικῶν.* — **b)** vergleichen, 2 Cor. 10, 12: *οὐ τολμῶμεν ἐγκρῖναι ἢ συγκρῖναι ἑαυτούς τισι τῶν ἑαυτοὺς συνιστανόντων· ἀλλ' αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες καὶ συγκρίνοντες ἑαυτοὺς ἑαυτοῖς οὐ συνιῶσιν.* Dieser Gebrauch ist der att. Gräc. fremd, findet sich zuerst bei Aristot., dann bei Polyb., Philo, Jos., Plut., Strab.; s. Lobeck, Phryn. 278. Daran schließt sich dann **c)** die ebenfalls der späteren Gräc. angehörige Bedeutung messen, beurteilen (durch Kombination und Vergleichung); פתר Gen. 40, 8. 16. 22; 41, 12. 13. 15; vgl. Dan. 5, 13. 17 von Traumdeutern, wie *σύγκρισις ἐνυπνίου* Dan. 2, 16. 26; 4, 3. 21; 5, 17. Polyb. 12, 9 (10), 1: *τὰς ἀποφάσεις συγκρίνωμεν ἐκ παραθέσεως ... ἵνα γνῶμεν πότερος ἄξιος ἔσται τῆς τοιαύτης κατηγορίας.* So 1 Cor. 2, 13: *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.* — Auch = beschließen Num. 14, 34, vgl. *σύγκριμα* Dan. 4, 21. 1 Mcc. 1, 57.

Ὑποκρίνω, bei Homer u. Herodot im Med. statt *ἀποκρίνεσθαι* = antworten, zusammenhängend mit der Bedeutung unterscheiden, untersuchen, z. B. *ὑποκρίνειν τοὺς ἀντιδίκους,* die Voruntersuchung gegen u. s. w. anstellen (Bekker, anecd. 449, 25), wenn dies nicht auf die Bedeutung der Präposition *ὑπό* in Kompositis = unvermerkt, ein wenig, zurückzuführen ist; vgl. z. B. *ὑποκρούω,* unvermerkt, leise anklopfen, *ὑποδείκνυμι* u. a. Auf die Grundbedeutung unterscheiden, untersuchen führt der Gebrauch des Wortes vom Auslegen, Deuten der Träume u. s. w. *ὄνειρον* Od. 19, 535. 555. Schwierig aber ist es, den Sprachgebrauch zu erklären, in welchem *ὑποκρίνεσθαι* hauptsächlich von dem Auftreten auf der Schaubühne gebraucht wird. Vergleicht man die Anwendung des Wortes auf das Auftreten der Redner, Deklamatoren, Rhapsoden (z. B. Plut. Dem. 11: *τοῖς πολλοῖς ὑποκρινόμενος ἤρεσκε θαυμαστῶς.* Tim. Lex. Plat. 191: *Ὁμηρίδαι· οἱ τὰ Ὁμήρου ὑποκρινόμενοι*), so wird man zugeben müssen, daß die Bedeutung als Schauspieler etwas darstellen, spielen, heucheln — darauf beruhe, daß der Sprachgebrauch in der att. Gräc. sich konzentriert habe auf die auf der Schaubühne Rede und

Antwort gebenden Personen, während man sonst versucht sein könnte, auf die Grundbedeutung „unvermerkt scheiden" zurückzugehen. Wie dem auch sei, im Sprachgebrauch wird *ὑποκρίνεσθαι* von den Schauspielern angewendet, und dann überhaupt = eine Rolle spielen, sich geben als etwas, was man nicht ist, z. B. Lucn. Nigr. 11: *ὑποκρίνεσθαι ἥρωα*. Polyb. 15, 26, 2: *τὸν οὐ δυνάμενον*, thun, als könne man es nicht. 2 Mcc. 5, 21: *τὸν εἰρηνικόν*, den Friedfertigen spielen. 6, 21: *ὑποκριθῆναι ὡς ἐσθίοντα*. LXX nur Jes. 3, 6 = antworten. In den Apokr. = sich darstellen, sich verstellen, heucheln. Letzteres in Beziehung auf das sittlich-religiöse Leben Sir. 35, 15; 36, 2. Im N. T. Luc. 20, 20: *ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι*.

Ὑπόκρισις, εως, ἡ, **a)** das Spiel des Schauspielers, die Deklamation des Redners u. s. w. Dann **b)** = Verstellung, Heuchelei, z. B. Schol. Hom. Il. 15, 101: *γέλως πρὸς ὑπόκρισιν γενόμενος*. Phalar. Epist. 62, 192: *ὑποκρίσει — καὶ οὐκ ἀληθείᾳ χρηστὸς γεγονέναι*. So zunächst in Bezug auf einzelne Handlungen Gal. 2, 13: *Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει*. 2 Mcc. 6, 25: *διὰ τὴν ἐμὴν ὑπόκρισιν πλανᾶσθαι*. Marc. 12, 15: *ἰδὼν αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν*. 1 Petr. 2, 10: *ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις*. Dann als Habitus oder Charakter Mtth. 23, 28: *ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δέ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας*. Luc. 12, 1: *ἡ ζύμη τῶν φαρισαίων ἐστὶν ὑπόκρισις*. Es ist ein speziell religiöser Charakterzug, dessen Beschreibung s. Mtth. 15, 8. Vgl. unter *καρδία*. In diesem religiösen Sinne ist insbesondere *ὑποκριτής* gebraucht. — Zu der Verbindung *ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγοι* 1 Tim. 4, 2 vgl. Plat. Soph. 229: *ἡ ἐν τοῖς λόγοις διδασκαλική*. Eur. Or. 754: *ἐν γυναιξὶν ἄλκιμος*. Hesych.: *ὑπόκρισις· εἰρωνεία, ὑπουλότης, δόλος*. Das entsprechende hebr. חלק geben LXX durch *δολιοῦν, δολοῦν* wieder.

Ὑποκριτής, οῦ, ὁ, **a)** Ausleger, Traumdeuter u. s. w. Plat. Tim. 72, b: *τῆς δι' αἰνιγμῶν φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί*. Gewöhnlich **b)** der Schauspieler, Hesych.: *ὁ ἐν τῇ σκηνῇ ὑποκρινόμενος*. Davon abgeleitet **c)** der Heuchler, Eustath. 687, 27: *ὑποκρινόμενος καὶ ὑποκριτὴς παρὰ τοῖς ὑστερογενέσι ῥήτορσιν ὁ μὴ ἐκ ψυχῆς λέγων ἢ πράττων μηδὲ ἅπερ φρονεῖ, ὁποῖοι πρώτως καὶ μάλιστα οἱ τῆς θυμέλης, οἱ σκηνικοί*. Im N. T. nur in den synoptischen Evangelien Mtth. 6, 2. 5. 16; 7, 5; 15, 7; 16, 3; 22, 18; 23, 13. 14. 15. 23. 25. 27. 29; 24, 51. Marc. 7, 6. Luc. 6, 42; 11, 44; 12, 56; 13, 15. Die formale Erklärung des Theophylact: *ὑποκριταί εἰσιν οἱ ἄλλο μὲν ὄντες, ἄλλο δὲ φαινόμενοι* reicht nicht aus. Der Heuchler will vor Menschen erscheinen, wie er vor Gott sein soll und nicht ist, vgl. Mtth. 6, 1. 2. 5. Vgl. Jac. 4, 8 *ἁγνίσατε καρδίας δίψυχοι*, vgl. Mtth. 24, 51: *διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει*.

Ἀνυπόκριτος, bei den Schriftstellern der Prof.-Gräc. wenig gebräuchlich, = unerfahren in der Kunst eines Schauspielers. In der bibl. Gräc. nur Sap. 18, 16: *ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων*. 5, 19: *ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην, καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον*. An letzterer Stelle setzt *ἀνυπόκρ.* das Gericht der *προσωποληψία* entgegen (vgl. Röm. 2, 11). An ersterer Stelle wird das betreffende göttliche Gebot (Ex. 11, 12) als ein ernstlich gemeintes bezeichnet, vgl. Hab. 2, 3. 2 Petr. 3, 9 ff. Außerdem nur im N. T. und in der kirchl. Gräc. = ungeheuchelt, aufrichtig, und zwar *ἀγάπη ἀνυπόκριτος* Röm. 12, 9. 2 Cor. 6, 6;

vgl. *φιλαδελφία ἀνυπόκριτος* 1 Petr. 1, 22. *πίστις ἀνυπόκρ.* 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 5. Vgl. Joh. 1, 48: *ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι.* Der Verstellung unkundig Jac. 3, 17: *ἡ ἄνωθεν σοφία — ἀδιάκριτος καὶ ἀνυπόκριτος,* vgl. oben Sap. 5, 19, sowie unter *ἀδιάκριτος.* Hesych.: *ἄδολος, ἀπροσωπόληπτος.*

Κτίζω, *ἔκτισα, κέκτισμαι, ἐκτίσθην* (mit euphonischem *σ*), eigentlich bewohnbar machen, anbauen, eine Ansiedelung gründen (nach Curtius a. a. O., S. 157, von der Wurzel *κτι,* vgl. *εὐκτίμενος,* wohlgebaut, *περικτίονες, ἀμφικτίονες* Umwohner, Sanskrit kshi, kshijâmi wohnen, kshitis, Wohnung). So Hom. Od. 11, 263: *οἳ πρῶτοι Θήβης ἕδος ἔκτισαν.* Ebenso Herodot, welcher daneben auch *κτίζειν χώρην, νῆσον* verbindet: besiedeln, mit Ansiedelungen versehen. Überhaupt: der erste in der Herrichtung einer Sache, der Stifter sein, stiften, z. B. *κτίσαι ἑορτάν* Pind. Ol. 6, 116; erfinden, Soph. O. C. 715: *ἵπποισι τὸν χαλινὸν κτίσας.* Dann im allgemeinen etwas herrichten, anrichten, bewirken.

Bei den LXX entspricht es insbesondere dem hebr. ברא, jedoch so, daß dieses in der Genesis ausschließlich durch *ποιεῖν,* später abwechselnd durch *ποιεῖν* u. *κτίζειν,* und zwar seltener durch *ποιεῖν,* nicht aber, wie gesagt wird, später fast ausschließlich durch *κτίζειν* wiedergegeben wird, „als die Lehre von einer Schöpfung aus nichts entstand" (Fürst, Hebr. Wörterb.). ברא = *ποιεῖν* Gen. 1, 1. 21. 27; 5, 1. 2; 6, 7. Jes. 42, 5; 43, 1; 45, 7. 12 u. a.; = *κτίζειν* zuerst Deut. 4, 32. Dann Ps. 51, 12; 89, 13. 48; 102, 19; 104, 30; 148, 5. Jes. 22, 11; 45, 8. Ez. 29, 13. 15. Am. 4, 13. *Κτίζειν* unterscheidet sich von dem synon. *ποιεῖν* so, daß letzteres die Bereitung, ersteres die erste Bereitung, den Anfang, Ursprung bezeichnet. Vgl. Eph. 2, 10: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες.* Vgl. ברא = *ἄρχεσθαι,* Gen. 2, 3. ברא findet sich nur mit dem Subjekte Gottes. Vgl. Jes. 45, 7; Jer. 31, 22.

In den Apokryphen entspricht nun durchschnittlich *κτίζειν* dem hebr. ברא von der weltschaffenden Thätigkeit Gottes, und zwar, wie auch im N. T., neben *ποιεῖν.* Jud. 13, 24. Sap. 1, 14; 2, 23; 13, 3. Sir. 10, 22; 15, 14; 17, 1; 23, 29; 33, 11 u. a. Dem prof. Sprachgebrauch entspricht 1 Esr. 4, 53 *κτίζειν πόλιν,* vgl. Lev. 16, 16: *ἡ σκηνὴ ἡ ἐκτισμένη αὐτοῖς* (Mißverständnis des hebr. שֹׁכֵן). Sir. 7, 16: *γεωργία ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένη.* Im N. T. steht nun *κτίζειν* **a)** von der weltschaffenden Thätigkeit Gottes, mit Objekt Marc. 13, 19. Eph. 3, 9. Apok. 4, 11; 10, 6; vgl. 1 Cor. 11, 9. Col. 1, 16. 1 Tim. 4, 3; ohne Objekt Röm. 1, 25. **b)** von der soteriologischen Erneuerung des Menschen, der Herstellung sei es der verloren gegangenen ursprünglichen, oder sei es der normalen, von dem gegenwärtigen Zustande als dem abnormen sich abhebenden Beschaffenheit, Eph. 4, 24: *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν κτλ.,* vgl. Col. 3, 10: *ἐδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον — κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.* Eph. 2, 10: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χω̅ Ιυ̅ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς.* Vgl. Eph. 2, 15: *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ — εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον.* Analog im A. T. nur Ps. 51, 12. Vgl. Plut. Cic. 22, 3: *σωτῆρα καὶ κτίστην τῆς πατρίδος.*

Κτίσις, εως, ἡ, Gründung, z. B. *τῆς πόλεως.* Auch Ansiedelung im pass. Sinne, bei Polyb. 9, 1, 4. Einrichtung, Stiftung, vgl. *ἑορτήν, ἀγῶνα κτίζειν.* So 1 Petr. 2, 13: *ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει.* Der Ausdruck, welcher sonst nirgend so vorkommt, wird auf den genannten Gebrauch von *κτίζειν* zurückgeführt

werden müssen. Dann kann er sich aber — vgl. V. 14 — nicht auf von Menschen ausgehende Anordnungen beziehen, wie es bei dem in der Prof.-Gräc. vielfach gebräuchlichen Gegensatz zwischen *ἀνθρώπινον* u. *θεῖον* nahe läge, sondern muß wegen V. 14 die Ordnung der res humanae bezeichnen, vgl. Hofmann z. d. St. u. Aristot. Eth. Nikom. 10, 10: *ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία* d. i. Staatslehre. — Nicht bei den LXX. In den Apokr. = Schöpfung im pass. Sinne, und zwar **1)** Geschaffenes, Jud. 9, 12: *βασιλεῦ πάσης κτίσεώς σου*. Sir. 43, 25. **2)** die Gesamtheit des Geschaffenen, die Schöpfung, Jud. 16, 12: *σοὶ δουλευσάτω πᾶσα ἡ κτίσις σοῦ*. Sap. 5, 17; 16, 24; 19, 6. Sir. 49, 16. So auch außer 1 Petr. 2, 13 im N. T. z. B. Marc. 13, 19: *ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἧς ἔκτισεν ὁ θεός*. Marc. 10, 6. Und zwar ebenfalls **a)** was geschaffen ist, resp. die einzelne Kreatur. Röm. 1, 25: *ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*. 8, 39: *οὔτε τις κτίσις ἑτέρα*. Col. 1, 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Hebr. 4, 13. **b)** die Gesamtheit dessen, was Gott geschaffen hat, die Schöpfung Marc. 13, 9; 10, 6. 2 Petr. 3, 4. Apok. 3, 14. Hebr. 9, 11. Röm. 1, 20; vgl. Sir. 43, 25. **c)** speziell die Menschheit (vgl. Sir. 49, 16: *ὑπὲρ πᾶν ζῶον ἐν τῇ κτίσει ἐδοξάσθη Ἀδάμ*). Marc. 16, 15: *κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει*. Ebenso Col. 1, 23: *εὐαγγελίου κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν*, vgl. 1 Tim. 3, 16: *ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν*. Aber fraglich ist es, ob, wie manche wollen, Röm. 8, 19: *ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως*, V. 20. 21. 22 *κτίσις* die Menschheit bezeichnet. Denn nicht die Menschheit, sondern die Menschheit mit Ausschluß der Kinder Gottes und im Gegensatz gegen dieselben würde es bezeichnen müssen, vgl. *αὐτὴ ἡ κτίσις* V. 21. Wo aber *κτίσις* die Menschheit bezeichnet, ist es die Menschheit ohne irgend welchen Ausschluß. Das *αὐτὴ ἡ κτίσις* V. 21 im Gegensatz gegen die *τέκνα τοῦ θεοῦ* kann nur bestehen, wenn *κτίσις* **d)** die Schöpfung abgesehen von der Menschheit bezeichnet, wie Sap. 5, 17; 16, 24; 19, 6. Für das von derselben ausgesagte *συστενάζει καὶ συνωδίνει* vgl. Jes. 35. Hos. 2, 21. 22. Am. 9, 13. Jes. 55, 12. Ps. 98, 8. Hab. 2, 11. Ez. 31, 15. Die Röm. 8, 19 ff. ausgesprochene Anschauung steht im schärfsten Gegensatz zu der Kreaturvergötterung 1, 23 ff. **e)** *καινὴ κτίσις*, neue Kreatur, von dem erlösten und dadurch wiedergeborenen Menschen 2 Cor. 5, 17 u. Gal. 6, 15. — Die griechischen Väter unterscheiden 1) *πρώτη κτίσις* — *ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή*. 2) *ἡ ἐκ τοῦ ὄντος ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολὴ* — *δευτέρα, καινὴ κτίσις*. 3) *τρίτη κτίσις* nach Jes. 65, 17; 66, 22, zusammenfallend mit der *ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν*. Chrys., Basil. M.

Κτίσμα, τος, τό, bei Strabo das Gegründete, Gebaute, Ansiedelung; die Gründung von Städten, z. B. *Φάρος, Παρίων κτίσμα*. Nicht bei den LXX. Dagegen in den Apokr. das Geschaffene, Geschöpf, Sap. 9, 2; 13, 5; 14, 11. 3 Mcc. 5, 11. Sir. 38, 24. Vom Volk Israel Sir. 36, 20: *δὸς μαρτύριον τοῖς ἐν ἀρχῇ κτίσμασί σου*. — Im N. T. = Geschöpf, Geschaffenes 1 Tim. 4, 4. Apok. 5, 13; 8, 9. Jac. 1, 18.

Κτίστης, ου, ὁ (über den Accent vgl. Bengel, App. crit. p. 442), Ansiedler, Gründer, Erfinder — in der späteren Gräc. LXX 2 Sam. 22, 32 = Schöpfer (Mißverständnis des hebräischen Textes, oder andere Lesart). In den Apokr. Jud. 9, 12. Sir. 24, 8. 2 Mcc. 1, 24; 7, 23; 13, 14 von Gott. Im N. T. 1 Petr. 4, 19.

Κυνέω, küssen, Hom., Tragg., Theokr.; selten in Prosa, in der bibl. Gräc. gar nicht. Davon

Προσκυνέω, Hrdt. 1, 134, 1 von dem *φιλεῖν τοῖς στόμασι* unterschieden als die ehrfurchtsvollere Begrüßung. Es heißt dort von den Persern: *ἀντὶ γὰρ τοῦ προσαγορεύειν ἀλλήλους φιλέουσι τοῖσι στόμασι, ἢν δὲ ᾖ οὕτερος ὑποδεέστερος ὀλίγῳ, τὰς παρειὰς φιλέονται, ἢν δὲ πολλῷ ᾖ οὕτερος ἀγενέστερος, προσπίπτων προσκυνέει τὸν ἕτερον.* Also = sich niederwerfen und anküssen, die Hand an den Mund legen und mit einem Kuß ausstrecken. Das Wort findet sich erst bei den Griechen nach ihrer Berührung mit den Persern und wird bei den Dichtern von der ehrfurchtsvollen Anbetung der Götter und dem Anflehen derselben gebraucht, seltener so in Prosa Xen. An. 3, 2, 9 Pol. 18, 37, 10; namentlich von der fußfälligen, als sklavisch und abgöttisch betrachteten Verehrung der Perserkönige, Hrdt., Xen., Plut. u. a., vgl. Arr. Anab. 4, 11, 8: *τοὺς Ἕλληνας τοὺς ἐλευθερωτάτους προσαναγκάσεις ἐς τὴν προσκύνησιν.* Dem. 21, 106: *προσκυνεῖν τοὺς ὑβρίζοντας ὥσπερ ἐν τοῖς βαρβάροις, οὐκ ἀμύνεσθαι κράτιστον ἔσται.* Xen. An. 3, 2, 13: *οὐδένα γὰρ ἄνθρωπον δεσπότην ἀλλὰ τοὺς θεοὺς προσκυνεῖτε* als Zeichen der Freiheit. Dieses Moment religiöser oder abgöttischer Unterwürfigkeit bestimmt den Begriff, Plat. Rep. 3, 398, A: *προσκυνοῖμεν ἂν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδὺν . . . μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίῳ στέψαντες.* Plut. de aud. poet. 8 (26, B): *μηδὲ ὥσπερ ὑπὸ δεισιδαιμονίας ἐν ἱερῷ φρίττειν ἅπαντα καὶ προσκυνεῖν.* Es ist hiernach erklärlich, daß dieses Wort, welches ursprünglich nichts anderes als der griechische Ausdruck einer Erscheinung orientalischen Lebens ist, in der bibl. Gräc. besonders häufig vorkommt, LXX = השׁחו Hithpal., sich niederwerfen zum Zeichen der Ehrfurcht und Unterthänigkeit, Jes. 44, 15, und zwar sowohl vor Menschen als vor Gott, am häufigsten jedoch im religiösen Sinne von der Gott gebührenden Verehrung, daher = anbeten, so daß *προσκυνεῖν* s. v. a. göttliche Verehrung beweisen, Ex. 20, 5: *οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ λατρεύσεις αὐτοῖς.* 23, 24: *οὐ προσκυνήσεις τοῖς θεοῖς αὐτῶν, οὐδὲ μὴ λατρεύσῃς αὐτοῖς.* 34, 13. Lev. 26, 1. Num. 25, 2. Deut. 4, 19; 5, 9; 8, 19 u. ö. Jes. 2, 8, 20; 44, 15 u. a. In Verbindung mit *λατρεύειν* (mit *δουλεύειν* Ps. 72, 11. 1 Kön. 16, 31; 22, 54, s. u. *λατρεύω*) unterscheidet es sich von diesem so, daß dieses die Verehrung mit der That, durch Dienst, Opfer bezeichnet, *προσκ.* die Verehrung durch Wort und Geberde, Gebet und Bekenntnis (vgl. Dan. 3, 5. 7. 11, denn *προσκυνεῖν* schließt *προσπίπτειν* u. *προσαγορεύειν* (s. Hrdt. a. a. O.) zusammen, Neh. 9, 3: *καὶ ἦσαν ἐξαγορεύοντες τῷ κυρίῳ καὶ προσκυνοῦντες τῷ κυρίῳ θεῷ αὐτῶν.* Vgl. *προσκυνεῖν ἐνώπιον τοῦ θυσιαστηρίου* 2 Kön. 18, 22. *πρ. ἐν οἴκῳ τινός* 5, 18, vgl. 1 Chron. 16, 29. 2 Chron. 25, 14: *ἤνεγκε πρὸς αὐτὸν τοὺς θεοὺς υἱῶν Σηεὶρ καὶ ἔστησεν αὐτοὺς αὐτῷ εἰς θεοὺς καὶ ἐναντίον αὐτῶν προσεκύνει καὶ αὐτὸς αὐτοῖς ἔθυε.* Es bezeichnet die Anbetung, sei es nun, daß dieselbe vorwiegend lobpreisende Anerkennung und Erhebung Gottes ist 2 Chron. 7, 3; 29, 30. Neh. 9, 3, 6. Ps. 65, 4; 72, 11, oder daß die Beugung des Subjektes in den Vordergrund tritt wie Hiob 1, 20. Ps. 99, 5. Jes. 27, 13, insbesondere des hilfesuchenden Subjektes Ps. 5, 8; 95, 6. — In den Apokr. findet es sich verhältnismäßig selten, öfter dagegen im N. T., und zwar a) zunächst im religiösen Sinne = anbeten, sich Gott unterwerfen, sich als Gott unterworfen bekennen und ihn erheben, preisen, feiern, ihn als Herrn anerkennen und bekennen, Mtth. 4, 10: *τὸν θεόν σου προσκυνήσῃ*, vgl. Luc. 4, 8; LXX an der entsprechenden Grundstelle Deut. 6, 13 *φοβεῖσθαι* = יָרֵא, vgl. Apok. 14, 7: *φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν . . . καὶ προσκυνήσατε τῷ*

ποιήσαντι κτλ. 1 Cor. 14, 25: *πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ.* Joh. 4, 21 ff. Apok. 4, 10 vgl. mit V. 11; 7, 11; 11, 16; 15, 4; 19, 4. 10; 22, 9. Absolut Joh. 4, 20. 24; 12, 20. Act. 8, 27; 24, 11. Hebr. 11, 21. Apok. 5, 14. Vg. *πρ. ἐνώπιόν τινος* Apok. 15, 4; 3, 9. *ἔμπροσθεν* 22, 8; 11, 1: *τοὺς προσκυνοῦντας ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ.* — Von abgöttischer Anbetung Mtth. 4. 9. Luc. 4, 7. Act. 7, 43. Apok. 9, 20; 13, 4. 8. 12. 15; 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4. Wie sehr das religiöse Moment in *προσκυνεῖν* vorwiegt, erhellt insbesondere Act. 10, 25. 26: *ὁ Κορνήλιος πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν. ὁ δὲ Πέτρος ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· ἀνάστηθι· καὶ ἐγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι.* Apok. 19, 10; 22, 8. 9. Mtth. 14, 33: *προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.* Demgemäß wird dasselbe auch nicht durchaus zurückzustellen sein, wo *πρ.* **b)** mit dem Obj. Christi steht, zunächst von solchen, die bei ihm Hilfe suchen Mtth. 8, 2; 9, 18; 15, 25; 20, 20. Marc. 5, 6, zumal die Proskynesis des Auferstandenen kaum anders wie als Anbetung gemeint ist, Mtth. 28, 9. 17. Luc. 24, 52 (nicht bei Tdf.; vgl. W.), vgl. Hebr. 1, 6. Jedoch tritt das religiöse Moment zurück und nur die Devotion des Bittenden oder Huldigenden wird durch das Wort ausgedrückt Mtth. 2, 2. 8. 11; 18, 26. Marc. 15, 19. Apok. 3, 9.

Während *πρ.* in der Prof.-Gräc. mit dem Accus. und nur selten bei Späteren wie auch andere mit *πρός* zusammengesetzte Verba mit dem Dat. verbunden wird (vgl. Lobeck, Phryn. 463), ist bei den LXX die Verbindung mit dem Dat. durchaus gewöhnlich, die mit dem Accus. verschwindend selten Gen. 37, 7, 9 (V. 10 Dat.). Richt. 7, 15. 2 Sam. 15, 5. 2 Kön. 5, 18 und sonst noch hier und da, in den Apokr. Bar. 6, 5. Zus. Esth. 3, 5. 7; 6, 10, sonst auch dort gewöhnlich der Dativ. Statt dessen auch *πρός τινα, ἐνώπιόν τινος.* Im N. T. findet sich der Accus. häufiger Mtth. 4, 10. Luc. 4, 8 (24, 52). Joh. 4, 22—24. In der Apok. schwanken die Handschriften mehrfach zwischen dem Dat. u. Accus. 13, 4. 8. 15; 20, 4, während der Accus. gesichert ist Apok. 9, 20; 13, 12; 14, 9. 11. Das Wort findet sich im N. T. außer in den Evangelien, Act. u. Apok. nur Hebr. 1, 6; 11, 21 u. 1 Cor. 14, 25. Davon abgeleitet *προσκύνησις* Sir. 50, 21 (vgl. V. 17) u. 3 Mcc. 3, 7 (Plur.), sowie im N. T. *προσκυνητής.*

Προσκυνητής, ου, ὁ, Verehrer, Anbeter; der vorchristl. Gräc. fremd und später sehr selten, z. B. in Inschriften, sowie bei Eustath. u. Hesych. Joh. 4, 23: *οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταί,* also diejenigen, welche wirkliche Anbetung üben.

Κύριος, eigentlich Adjekt. von *κῦρος,* Macht, = mächtig, z. B. Aristot. Pol. 3, 10: *τὸ κύριον τῆς πόλεως,* die herrschende Gewalt. Ferner = entscheidend, gültig, rechtskräftig, rechtsbeständig u. s. w., z. B. *κυρία ἡμέρα, ἐκκλησία.* Dann substant. *ὁ κύριος,* der Herr, Eigentümer, Herrscher, vgl. Mtth. 10, 24. 25; 12, 8; 15, 27; 18, 25. 27. 31. 32. 34; 20, 8 u. ö. Von *δεσπότης* unterschieden, wie der die Macht und ehrenvolle Oberhoheit, die Autorität hat, von dem, der Gewalt gebraucht und ausübt; cf. Phil., Quis rer. div. haer. I, 476, 25 sqq.: *κύριος μὲν γὰρ παρὰ τὸ κῦρος, ὃ δὴ βέβαιόν ἐστιν εἴρηται κατ' ἐναντιότητα ἀβεβαίου καὶ ἀκύρου· δεσπότης δὲ παρὰ τὸν δεσμόν, ἀφ' οὗ δέος οἶμαι. Ὥστε τὸν δεσπότην κύριον εἶναι καὶ ἔτι ὡσανεὶ φοβερὸν κύριον, οὐ μόνον τὸ κῦρος καὶ τὸ κράτος ἁπάντων ἀνημμένον ἀλλὰ καὶ δέος καὶ φόβον ἱκανὸν ἐμποιῆσαι.* Bei den LXX *δεσπότης* Gen. 15, 2. 8. Jes. 5, 14. Prov. 6, 7; 29, 26; 30, 11. Jes. 1, 24; 3, 1; 10, 33. Jer. 1, 6;

4, 10. Hiob 5, 8. Vgl. die Bemerkung der Grammatiker, daß *δεσπότης* das Verhältnis des Herrn zum Sklaven, *κύριος* zu Weib und Kindern kennzeichne, s. Pillon, Syn. grecs, p. 236, sowie Trench s. v. *κύριος, δεσπότης*. Act. 4, 24. Jud. 4. 2 Petr. 2, 1. Apok. 6, 10.

Die LXX verwenden *κύριος* zunächst zur Übertragung von אָדוֹן, und zwar von Menschen als Bezeichnung des Herrschers, Gebieters, Gen. 45, 8. 9. Jes. 36, 12 u. a., des Herrn im Verhältnis zum Knecht, Gen. 24, 12. 14. 27; 39, 2, 7; des Eheherrn Gen. 18, 12. Am. 4, 1; in der Anrede an den König 1 Sam. 26, 18 u. ö., an den Vater, Bruder, Lehrer u. s. w., sowie überhaupt im Verkehr Gen. 23, 6. 11. 15; 42, 10. Num. 21, 28 u. ö., wie in der Prof.-Gräc. und im Latein. dominus, Senec. ep. 3: obvios, si nomen non succurrit, dominos appellamus. Dann von Gott dem אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ Jos. 3, 11. 13. Ps. 97, 5. Sach. 4, 14, ohne diesen Zusatz Ex. 23, 17, dagegen als Zusatz zu יהוה Ex. 23, 17; 34, 23 (LXX hier יהוה = *θεός*, während sie הָאָדוֹן יְהוָה צְבָאוֹת durch *κύριος ὁ δεσπότης Σ.* übersetzen Jes. 1, 24; 3, 1; 10, 33). Auch der Plural als Majestätsplural in singul. Bedeutung = *κύριος* Gen. 39, 20; 42, 30. 33. 1 Kön. 16, 24; 22, 17. Mal. 1, 6; vgl. אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים *κύριος κυρίων* Deut. 10, 17. Ps. 136, 3; dagegen אֲדֹנִים קָשֶׁה *κύριοι σκληροί*. Sehr häufig erscheint dieser Plural mit Suffixen, LXX stets Sing. Gen. 24, 51; 44, 8. Ps. 45, 12. 1 Kön. 1, 43; von Gott Ps. 135, 5; 147, 5. Neh. 8, 10.

Hieran schließt sich אֲדֹנָי in der Anrede an Gott (so geschrieben zum Unterschiede von אֲדֹנַי Gen. 19, 2 *κύριοι*) Gen. 15, 2: אֲדֹנָי יהוה *δέσποτα κύριε*. 18, 3. Ex. 4, 10. 13; 5, 22. Jos. 7, 7. Ps. 35, 23 u. ö., und dann mit erstarrter Suffixbedeutung als Gottesname (vgl. Gesenius-Kautzsch § 121, 6, 3. Ewald § 178, 6) und zwar als Ersatz für יהוה. LXX = *θεός* Ps. 77, 2. Jes. 3, 17. Hab. 3, 18. Neh. 4, 8 (14); *δεσπότης* Gen. 15, 2. 8. Jer. 1, 6; 4, 10, wo אֲדֹנָי יהוה steht, sonst stets = *κύριος*, womit sie sonst auch mehrfach אֱלֹהִים wiedergeben, am häufigsten in den Büchern Sam. u. der Chron., sehr selten in den Ps. u. bei Jes., bei den übrigen Propheten gar nicht; ferner namentlich im Buch Hiob = אֵל, אֱלֹהַּ, שַׁדַּי. Dieses אֲדֹנָי als Ersatz des nur im Tempel bei Erteilung des Priestersegens, sonst aber aus Mißverstand der Stelle Lev. 24, 16 gar nicht, auch nicht bei Erteilung des Segens in der Synagoge ausgesprochenen Gottesnamens יהוה wird von den LXX meist durch *κύριος* ohne Artikel wiedergegeben, seltener *ὁ κύρ.* Gen. 13, 4; 18, 33; 28, 13; 39, 23. Ex. 5, 2. Ps. 34, 1; 110, 1. Hiob 1, 7. Hab. 2, 20; mehrfach durch *ὁ θεός, κύριος ὁ θ.* (namentlich im Pentateuch), יהוה אלהים durch *κύριος ὁ θεός*, אדני יהוה durch *κύριος κύριος* u. *ἀδωναὶ κύριος*.

Demgemäß erscheint nun auch im N. T. *κύριος* **1)** im allgemeinen Sinne = Herr Mtth. 12, 8: *κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Marc. 2, 28. Luc. 6, 5; im Verhältnis zum *δοῦλος* Mtth. 10, 24. 25; 13, 27; 18, 27. 31. 32. 34 u. ö. in den betreffenden Gleichnissen bei den Synoptikern, bei Joh. nur 13, 16; 15, 15. 20; in den Act. nur 16, 16. 19; in den Briefen nur Eph. 6, 5. 9. Col. 4, 1. Vom Eheherrn 1 Petr. 3, 6; vom Besitzer z. B. *ἀμπελῶνος* Mtth. 20, 8; 21, 30. 40. Gal. 4, 1: *ὁ κληρονόμος κύριος πάντων ὤν*. Vgl. *ὁ κύρ. τῆς οἰκίας* Marc. 13, 38. Als Bezeichnung des Höherstehenden, sowie im Verkehr, in der Anrede Act. 25, 26; 16, 30. Joh. 12, 21. Apok. 7, 14. Mtth. 13, 27. Über die Anrede Christi s. u. 3.

2) Benennung Gottes, und zwar **a)** prädikativ = אָדוֹן, אֲדֹנִים, Act. 10, 36: *οὗτός ἐστι πάντων κύριος*. Mtth. 11, 25: *κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*. Luc. 10, 21. Act. 17, 24. Apok. 11, 4: *ἐνώπιον τοῦ κ. τῆς γῆς*. Mtth. 9, 38: *ὁ κ.*

τοῦ θερισμοῦ. Apok. 11, 15: *ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ $\overline{Xυ}$ αὐτοῦ.* Über Jac. 3, 9 s. u. Dies die einzigen Stellen dieser Art. Vgl. 1 Cor. 8, 5: *θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί.* Dann **b)** = אֲדֹנָי als Ersatz für יהוה. So namentlich in den alttest. Zitaten, sowie in der Einleitungsformel *τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου* Mtth. 1, 22; 2, 15, vgl. *ῥῆμα κυρίου* Act. 11, 16. 1 Petr. 1, 25. *ὁ λόγος τοῦ κ.* — so artikuliert — in den Act. 13, 48. 49; 15, 35. 36; 16, 32; 19, 10 (20), sowie 1 Theff. 1, 8. 2 Theff. 3, 1, wobei jedoch die unter *λόγος* 2, c besprochene Erscheinung zu beachten ist, daß dieser Ausdruck, welcher der im A. T. gewöhnlichen Bezeichnung דְּבַר יהוה entspricht, im N. T. außerordentlich selten ist — nur an den angeführten Stellen — anstatt des im N. T. durchgängig gebrauchten *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.* Dies wieder hängt damit zusammen, daß דבר יהוה Bezeichnung der den Propheten kundgegebenen Gottessprüche ist, sowohl im einzelnen, wie auf die gesamte ihnen zu Teil gewordene Kunde sich beziehend, vgl. Jes. 9, 7; 37, 22; 38, 7. Hiob 4, 12 (הַדָּבָר absolut vom Gesetz Deut. 30, 14; 32, 47. Ps. 147, 19; עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים Ex. 34, 28. 1 Chron. 26, 32. 2 Chron. 29, 15), dagegen *ὁ λόγος τ. θ.* im N. T. zusammenfassender Ausdruck zur Bezeichnung der gesamten Heilsverkündigung, und zwar vorwiegend der neutest. Heilsverkündigung (vgl. von dem alttest. Wort Marc. 7, 13. Joh. 10, 35), vgl. Act. 10, 36. Tit. 1, 3, s. unter *λόγος* a. a. O. Man kann darum zweifelhaft sein, ob in dem Ausdruck *ὁ λόγ. τ. κυρ.* an den wenigen Stellen, an denen er sich findet, *κύριος* nicht Christum meine, vgl. Act. 16, 32 mit V. 31; 19, 10 mit V. 8. 9; s. unter Nr. 3. Wenigstens Act. 19, 10 scheint dies schon früh empfunden zu sein, wie die Lesart *τὸν λόγον τοῦ κυρίου $\overline{Iυ}$* zeigt, nach der auch Delitzsch übersetzt: דְּבַר יֵשׁוּעַ הָאָדוֹן. Auch an den übrigen Stellen, Act. 13, 48. 49 nicht ausgenommen, vgl. V. 46, scheint die Übersetzung durch דבר האדון statt דבר יהוה angemessener zu sein, wenn man bedenkt, daß letzteres nach dem alttest. Vorgang doch immer bestimmte Gottessprüche erwarten läßt, mit welchen die Form der evangelischen Verkündigung wenig gemein hat.

Ferner findet sich *κύριος* = אֲדֹנָי bzw. יהוה noch in den alttest. Verbindungen *ἄγγελος κυρίου* Mtth. 1, 20. 24; 2, 13. 19; 28, 2. Luc. 1, 11. Act. 5, 19; 7, 30; 8, 26; 12, 23; *δούλη κ.* Luc. 1, 38. *πνεῦμα κ.* Luc. 4, 18. Act. 8, 39. *χεὶρ κ.* Luc. 1, 66. Act. 11, 21; 13, 11. *ὦτα κ.* Jac. 5, 4. *ὀφθαλμοί, πρόσωπον* 1 Petr. 3, 12. *φωνή* Act. 7, 31. *ὁ ναὸς τοῦ κ.* Luc. 1, 9. *ὁδὸς κ.* Mtth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23. Act. 13, 10; 18, 25, vgl. V. 26. *νόμος κυρίου* Luc. 2, 23. 24. 39. *δικαιώματα τοῦ κ.* Luc. 1, 6. *φόβος τοῦ κ.* Act. 9, 31. 2 Cor. 5, 11. (*ἡμέρα κ.* Act. 2, 20 in dem Citat aus Joel 2, 28 ff., während 1 Theff. 5, 2 nach 2 Theff. 2, 2, vgl. mit V. 1. 1 Cor. 5, 5. 2 Cor. 1, 14 *κύρ.* Christum bezeichnet) *ἐν ὀνόματι κ.* Mtth. 21, 9; 23, 39. Marc. 11, 9. Luc. 13, 35; 19, 38. Joh. 12, 13. Jac. 5, 10. 14, wenn nicht an diesen beiden Stellen des Jacobusbriefes ebenso wie V. 7. 8: *ἡ παρουσία τ. κ.* unter Vergleichung von V. 11: *τὸ τέλος κ.* Christus gemeint ist, an letzterer Stelle jedoch nur, wenn *τέλος* = Ende und nicht = Endziel, Endabsicht gefaßt wird. *Κύριος ὁ $\overline{θς}$,* mehrfach in alttest. Citaten, selbständig Apok. 1, 8; 22, 5. Luc. 20, 37. Apok. 22, 6 entsprechend יהוה אלהים. — *κύρ. ὁ $\overline{θς}$ ὁ παντοκράτωρ* Apok. 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 21, 22 = יהוה צְבָאוֹת oder יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (יהוה bei den LXX mehrfach *κύρ. ὁ $\overline{θς}$*).

Endlich findet sich *κύριος, ὁ κ.* = אדני für יהוה abgesehen von den alttest. Citaten und diesen dem A. T. entnommenen oder entsprechenden Verbindungen nur noch verhältnismäßig selten im Zusammenhange der neutest. Diktion als Bezeichnung Gottes, und zwar im Ev. Matth. gar nicht, im Ev. Marc. nur 5, 19: *ὅσα σοι ὁ κύριος πεποίηκε,* ohne Artikel Marc. 13, 20: *εἰ μὴ κύριος ἐκολόβωσε*

τὰς ἡμέρας, bei Luc. ὁ κύρ. außer den angeführten Stellen 1, 6. 9; 2, 23 nur noch 1, 28: ὁ κύριος μετά σου. 2, 15: ὃ ὁ κ. ἐγνώρισεν ἡμῖν. V. 22: παραστῆσαι τῷ κ. Von da ab ist das artikulierte κύριος im Ev. Lucas stets Bezeichnung Jesu, κύριος ohne Artikel dagegen mit Ausnahme des κύριε in der Anrede Jesu der Gottesname יהוה wie schon 1, 15. 16. 17. 25. 32. 38. 45. 58. 66. 76; 2, 23. 24. 26. 39. So 3, 4; 4, 8. 12. 18. 19; 5, 17; 10, 27; 13, 35; 19, 38. In der Apostelgeschichte dagegen fast nur mit dem Artikel Act. 2, 47; 3, 19; 5, 9; 8, 22. 24. 25; 10, 33; 12, 17; 13, 2; 15, 17; 21, 20; ohne Artikel nur in den alttest. Citaten und den oben angeführten Verbindungen. Im Ev. Johannis nur in den alttest. Citaten und Formeln 1, 23; 12, 13. 38; sonst stets von Christo. In den paulinischen Briefen — wiederum abgesehen von den alttest. Anknüpfungen — κύριος ohne Artikel als Gottesname nur 2 Cor. 8, 21. Eph. 5, 8. 1 Theſſ. 4, 6, vgl. mit V. 7; mit dem Artikel 1 Cor. 4, 19; 10, 9. 26. Eph. 5, 17. 19. 2 Theſſ. 3, 5, wo jedoch nur 1 Cor. 10, 26 unzweifelhaft Bezeichnung Gottes ist, während es an den übrigen Stellen auch Bezeichnung Christi sein kann (s. unter 3), vgl. 1 Cor. 7, 10: εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θς. 2 Tim. 1, 18: δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου. S. unter 3. Im Hebräerbrief abgesehen von den Citaten ὁ κ. als Bezeichnung Gottes nur 8, 2, Bezeichnung Christi 2, 3. In 1 Petr. außer den Citaten nur einmal ὁ κ. von Gott 2, 13, in 2 Petr. ohne Artikel 2, 9. 11; 3, 8. 9. 10; im Briefe Jud. ohne Artikel V. 5. 14. ὁ κ. V. 9; im Briefe Jac. ὁ κ. 1, 7; 4, 15, wenn nicht hier wie 5, 10. 14 (s. oben) Christus gemeint ist, so daß nur 5, 11: τὸ τέλος κυρίου εἴδετε, ὅτι πολυσπλαγχνός ἐστιν ὁ κ. καὶ οἰκτίρμων, sowie 4, 10: ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου (andere Lesart τοῦ κ.) und 5, 4: τὰ ὦτα κυρίου übrig bleiben; 3, 9 ist es nicht Ersatz des alttest. Gottesnamens, sondern = אָדוֹן: εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ πατέρα, also unter 2, a gehörig.

Dieses Zurücktreten der Bezeichnung Gottes als κύριος sowohl entsprechend אֲדֹנִים, אָדוֹן, als auch אֲדֹנָי = יהוה hängt damit zusammen, daß

3) κύριος — wenngleich nicht als Ersatz von יהוה (s. unten) — vorzugsweise Benennung Christi geworden ist. Während abgesehen von dem Vocativ κύριος von Christo im Ev. Matthäi nur zweimal 21, 3; 28, 6, im Ev. Marci nur 11, 3 (und 16, 19. 20) und zwar ὁ κ. steht, wogegen sich aber auch κ. als Gottesname nur Marc. 13, 20, sonst außer den alttest. Citaten und Ausdrücken gar nicht findet, ist im Ev. Lucae ὁ κ. von 2, 23 ab stets Bezeichnung Christi, κ. ohne Artikel Gottesname. Im Ev. Johannis erscheint mit Ausnahme von 1, 23; 12, 13. 38 (alttest.) κύριος von 4, 1 resp. 6, 23 ab nur von Christo. Wie früh sich diese Unterscheidung gebildet hat, zeigt der Brief Jacobi, in welchem außer an den wenigen oben angeführten Stellen ὁ κ., und zwar mit dem Zusatz ἡμῶν nur 2, 1, ohne Zusatz 1, 1; 5, 7. 8. 14. 15 und wahrscheinlich auch 5, 10 Christum bezeichnet. Außer dem Ev. Matthäi u. Marci gebraucht κ. von Christo am seltensten der Hebräerbrief und die Apok., Hebr. 2, 3; 7, 14; 13, 20 und in dem auf Christum bezogenen Citat 1, 10 aus Pſ. 102, 26 ff.; Apok. 11, 8. 15; 14, 13 (vgl. V. 12); 17, 14; 19, 16; 22, 20. 21; aber es will nicht übersehen werden, daß der Hebräerbrief κ. auch als Gottesname nur in den Citaten und 8, 2 gebraucht, und die Apok. sich sonst der Bezeichnung Gottes κύριος ὁ θεός, sowie mit dem Zusatz ὁ παντοκράτωρ bedient (s. oben), also das einfache κ. von Gott ihr auch fremd ist. Über die paulinischen Briefe s. unten.

Was nun diese Benennung Christi als κ. anbetrifft, so kann davon nicht die Rede sein, daß damit der alttest. Gottesname יהוה durch Vermittelung seines Ersatzes durch אדני auf Christus übertragen werde. Dies ergiebt sich abgesehen von inneren Gründen

aus mehrfachen Unterschieden in dem Gebrauch dieser Bezeichnung. Während von Christo sehr häufig *κύριός τινος, μοῦ, ἡμῶν* u. s. w. zwar so häufig sich findet, daß das alleinstehende *κύριος* sich nicht davon unterscheiden kann, erscheint יהוה, weil es Eigenname ist, nie mit Suffixen, und ebenso im N. T. *κύριος* von Gott nie mit folgendem Genetiv, außer wo es = אדון, אדנים, s. oben 2, a. Ferner während *κύριος* = יהוה mit אלהים so verbunden wird, daß יהוה אלהים eine der häufigsten Benennungen Gottes ist, bei der dann ein etwa folgender Genetiv stets von אֱלֹהֵי abhängt, wird Christus der *κύριος* nie als *κ. ὁ θ̅ς̅* bezeichnet, wie es doch geradezu unabweisbar nahe läge, wenn der Eigenname יהוה Christo zukäme. Denn das ist ja Grundanschauung des A. T., daß יהוה allein Gott ist; eben darum heißt er ja יהוה im Gegensatz zu denen, die nicht Gott sind und nichts sind, als Bezeichnung dessen, der wirklich ist. Weiter wäre auch nicht abzusehen, warum gerade bei der Gottesoffenbarung in Christo, vgl. 2 Cor. 4, 6. Joh. 1, 18, der mangelhafte Ersatz des bedeutsamen Gottesnamens sollte beibehalten worden sein. Man vgl. auch *X̅ς̅ κύριος*, Luc. 2, 11, welches = מְשִׁיחַ יהוה sein müßte, mit 2, 26: *X̅ς̅ κυρίου*, מְשִׁיחַ יהוה, wogegen das erstere nach Act. 2, 36 dem *X̅ς̅ βασιλεύς* Luc. 23, 2 entspricht (vgl. *τὸ κυριακόν* als Bezeichnung fiskalischen Eigentums synon. *τὰ βασιλικόν*). Cf. Psalt. Sal. 18, 6: *καθαρίσαι ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ... εἰς ἡμέραν ἐκλογῆς ἐν ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ*. V. 8: *ὑπὸ ῥάβδον παιδείας χριστοῦ κυρίου ἐν φόβῳ θεοῦ αὐτοῦ*. Hiernach kann 17, 36: *πάντες ἅγιοι καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος* der Nominativ nur prädikativ stehen, wie eben auch Luc. 2, 11, im Sinne von אָדוֹן, *βασιλεύς*. Vgl. Thren. 4, 20, wo die LXX מְשִׁיחַ יהוה ebenfalls durch *χριστὸς κύριος* übersetzen, *κύριος* aber ebenfalls — veranlaßt durch den Ersatz des יהוה — prädikativ fassen. Weiter bedenke man, daß Luc. 1, 76: *προπορεύσῃ πρὸ προσώπου κυρίου* nähere Bestimmung dessen ist, zu dem *προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ* gesagt wird, wo also *κύριος* nicht Bezeichnung Jesu ist, sondern wie *ὁδὸς κ.* Mtth. 3, 3 u. Parall. zurücksieht auf die alttest. Verheißung vom Kommen Jhvhs, vgl. *ἡμέρα κ.*, יום יהוה, und die *ἡμ. κυρίου* als *ἡ τοῦ κυρίου ἡμῶν I̅υ̅ X̅υ̅* unter *ἡμέρα*. Auch ist das oben gewonnene Ergebnis zu beachten, daß der Gottesname *κύριος* in der neutest. Diktion abgesehen von alttest. Citaten und Wendungen nur eine verschwindende Stelle einnimmt, indem eine andere Bezeichnung an seine Stelle tritt und sich zu ihm verhält wie zur Weissagung die Erfüllung, nämlich *ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν I̅υ̅ X̅υ̅, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τ. κ. ἡ.* resp. *ὁ πατήρ*, vgl. z. B. Sach. 14, 7 mit Mtth. 24, 36. 2 Cor. 6, 17. 18, s. u. *πατήρ*. Die einzigen Stellen, welche für eine Übertragung des Gottesnamens יהוה auf Christus sprechen könnten, sind Röm. 10, 13 aus Joel 3, 5 u. Hebr. 1, 10 aus Ps. 102, 26. (Über 1 Cor. 10, 4 und damit im Zusammenhang V. 9 s. u. *πνευματικός*.) Indes Röm. 10, 13 ist nicht alttest. Citat, sondern nur alttest. Ausdruck für die Anrufung Christi, welche dem Apostel so charakteristisch ist für den Christenstand, daß er danach 1 Cor. 1, 1 die Christen bezeichnet, vgl. unter *ἐπικαλέω*, so daß das Gebet zu Jhvh im Neuen Bunde zur Anrufung Christi *τοῦ κυρίου ἡμῶν* wird, ohne daß darum Jhvh und Christus identifiziert werden, vgl. Eph. 5, 19. 20. 2 Tim. 1, 8, wo *κύριος* = יהוה u. *κύριος* als Bezeichnung Christi, also = אָדוֹן, neben einander stehen. Konnte der Apostel Christus als *κύριος* bezeichnen, und legte er ihm damit — wie die Bezeichnung überall gemeint ist — gottheitliches Verhältnis zu uns bei, so konnte er auch einen solchen alttest. Ausspruch auf die Anrufung Christi beziehen ohne die Meinung, Christus sei Jhvh. Was aber Hebr. 1, 10 anbetrifft, so ist der Verfasser schwerlich der Meinung, Christus sei Jhvh, denn nicht auf die Bezeichnung *κύριος* kommt es ihm an, sondern nur auf die Ewigkeit Christi, auf die er bekanntlich so großes Gewicht legt, und auf die schon 1, 2 aus-

gesprochene Überordnung der Welt und Zeit. War diese selbstverständlich — denn nicht sie, sondern aus ihr wird bewiesen —, so verhält es sich mit diesem Citat aus einem der heißesten Gebete um Erlösung nicht anders, wie mit Röm. 10, 13, zumal auch der Hebräerbrief sonst nicht bloß nicht den mindesten Anlaß giebt, *κύρ.* als Bezeichnung Christi auf אדני = יהוה zurückzuführen, sondern auch in ihm die Entstehung dieser Benennung Christi ebenso erkennbar ist, wie sonst überall im N. T.

Was nämlich diese Entstehung anbetrifft, so erscheint die zuletzt von Schürer wieder aufgenommene Ansicht (neutest. Zeitgesch. [2]2, 256 f. [3]2, 315 ff.) nicht haltbar, daß auszugehen sei von der Anrede an die Schriftgelehrten mit רַבִּי, welchem vielmehr griech. *διδάσκαλε* und bei Lucas daneben *ἐπιστάτα* entspricht Mtth. 8, 19; 12, 38: 19, 16 u. a. Luc. 5, 5; 8, 24. 45; 9, 33. 49; 17, 13; vgl. *ῥαββί* Marc. 9, 5; 11, 21. Mtth. 26, 45 nicht im Sinne von *κύριε* Mtth. 23, 7. 8. Joh. 1, 39. 50 vgl. mit 13, 13. Luc. 6, 46. 40. Gerade diese letzteren Stellen zeigen, daß zwar der Übergang von *διδάσκαλε* zu *κύριε* naheliegt, daß aber der Unterschied zwischen beiden nicht erst bei Johannes, sondern auch in der synoptischen Tradition vorliegt. Vielmehr ist die Anrede *κύριε* an das dem hebr. אֲדֹנִי 2 Kön. 4, 16 u. ö. (vgl. Act. 16, 30; 25, 26) entsprechende geläufige מָרָן, מַר anzuschließen (vgl. *μαρὰν ἀθᾶ* 1 Cor. 16, 22 und dazu Kautzsch, Gramm. des bibl. aram., S. 12. 174), über dessen Unterschied von רַב oder רַב u. רַבָּן s. Buxtorf, Lex. chald. rabb. talm. s. vv., sowie Dalmann, Die Worte Jesu, I, S. 272: „Meister als Bezeichnung Jesu". Der Sprachgebrauch von מר mit hinzugefügten Genetiven deckt sich zu vollständig mit dem neutest. *κύριος* von Christo, als daß nicht auch die Anrede mit *κύριε* daran sollte angeschlossen haben. Wenn auch רַבִּי sich vor der Zeit Christi noch nicht als Titel, sondern nur als Anrede findet, so zeigen doch gerade die angeführten Stellen, daß es zur Zeit Christi auch als Anrede schon in dem bestimmten Sinne des autoritativen Lehrers gebraucht wird, während die Anrede mit *κύριε* nicht sowohl seine Lehrautorität im Auge hat, als vielmehr im allgemeinen die Überordnung dessen, den man mit Ehrerbietung begegnet, vgl. Mtth. 7, 21. 22; 8, 2. 6. 8; 20, 30. 31. Marc. 7, 28; 11, 3. Luc. 6, 46; vgl. auch die Anwendung des Satzes Mtth. 10, 24. 25: *οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον, οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ* auf das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern. So auch erklärt es sich, daß aus der Anrede die Bezeichnung *ὁ κύριος* geworden ist, mit welcher sich schließlich die Anerkennung der Messianität Jesu verbunden hat, und zwar im Sinne seiner einzigartigen Überordnung, vgl. Mtth. 22, 43—45 u. Parall. aus Ps. 110, 1, sowie die Ablehnung des alten Lehrerverhältnisses, welches Maria Magdalena erneuern will Joh. 20, 16, und die Anerkennung des Rufes des Thomas 20, 28. Ferner vgl. das *ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει* Mtth. 21, 3 u. Parall., welches sich doch unterscheidet von dem ebenso einstimmig bezeugten *ὁ διδάσκαλος λέγει* Mtth. 26, 18 u. Parall. Letzteres läßt auf ein besonderes Verhältnis Jesu zu dem Jünger ohne Namen schließen, in dessen Hause er das letzte Passah feiert, während Mtth. 21, 3 *ὁ κύριος* den meint, der zu sagen und zu gebieten hat, und Jesus diese Selbstbezeichnung wählt (wie Mtth. 7, 21 f.), weil er als messianischer König in Jerusalem einziehen will, vgl. Mtth. 22, 43 ff. (So auch begreift sich der Erfolg des *ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει· εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς*. Gegen die an und für sich nicht unmögliche Auffassung, daß hier mit *ὁ κ.* Jhvh gemeint sei wie Marc. 5, 19, spricht der Gebrauch bei Matthäus, *κύριος* oder *ὁ κύριος* von Gott außer in Citaten nicht zu verwenden. S. oben 2, b.) Auf diese Entstehung der Bezeichnung *ὁ κύριος* aus der Anrede *κύριε* im Sinne der Ehrerbietung und Anerkennung führt auch die eigentümliche Erscheinung in der synoptischen Tradition, daß schon Mtth. 7, 21. 28 der HErr eine Anerkennung fordert, wie er sie Mtth. 8,

6. 8 ff. in dem Glauben des Hauptmanns von Kapernaum findet, obwohl sich die Bezeichnung *ὁ κύριος* abgesehen von Mtth. 21, 3 bei Matthäus erst nach der Auferstehung 28, 6: *ὅπου ἔκειτο ὁ κύριος* findet, bei Marcus außer 11, 3 und abgesehen von dem Nachtrag 16, 19. 20 gar nicht, denn 5, 19: *ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκε καὶ ἠλέησέ σε* ist = יהוה. Wenn nun bei Lucas die Bezeichnung *ὁ κ.*, wie oben bemerkt, schon so früh in der Erzählung erscheint, daß der Verfasser unmöglich an einen so weit tragenden Unterschied zwischen dieser Benennung und der Anrede *κύριε* gedacht haben kann, wie er bestehen würde, wenn *κύριε* = רַבִּי wäre, zumal er dieses *ῥαββί* sorgfältig nicht bloß durch *διδάσκαλε*, sondern auch durch das ihm allein eigene *ἐπιστάτα* wiedergiebt, so kennzeichnet er sich zwar dadurch als der späteste unter den Synoptikern, allein es kann daraus angesichts Mtth. 7, 21. 28; 8, 6. 8 ebenso wenig geschlossen werden, daß ihm das ursprüngliche Verständnis der Anrede schon abhanden gekommen sei, als die Ansicht Bengels zu Luc. 7, 13 haltbar ist: sublimis haec appellatio jam Luca et Joanne scribente usitatior et notior erat, quam Matthaeo scribente; Marcus medium tenet; initio doceri et confirmari debuit hoc fidei caput, deinde praesupponi potuit. Die oben gegebene Übersicht über den neutest. Sprachgebrauch, speziell des Briefes Jacobi, ergiebt das Gegenteil. Diese Erscheinung wird anders erklärt werden müssen. Den thatsächlichen Übergang zu *ὁ κύριος* im Sinne der messianischen und zugleich gottheitlichen Überordnung, also zu *ὁ κύριος* in dem einzigartigen Sinne, in welchem es Bezeichnung Christi ist, sowie den Sinn, in welchem Jesus dieses Prädikat als Benennung für sich in Anspruch nimmt, ergiebt seine Verhandlung über Ps. 110, 1 bei den Synoptikern Mtth. 22, 43—45 u. Parall., wo der Gegensatz nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, der zwischen „Sohn Davids" und „Sohn Gottes" ist, denn dies beides schließt sich auch nicht einmal scheinbar aus und die Gegner hätten auf die Frage: wessen Sohn ist der Messias? ebenso wohl antworten können: Gottes, in welchem Falle Jesus schwerlich geantwortet hätte wie Luc. 10, 28: *ὀρθῶς ἀπεκρίθητε*, sondern sie nur noch tiefer beschämt hätte durch eine entgegengesetzte Verweisung etwa auf Jes. 53, 2 oder andere Aussprüche, vgl. 24, 26. Der Gegensatz ist vielmehr „Davids Sohn" und doch „Davids Herr zur Rechten Jhvhs", so daß noch etwas Besonderes an dem Sohne Davids geschehen muß, und darum in der Differenz zwischen der gegenwärtigen Erscheinung Jesu und der Weissagung kein Grund liegt, nicht an ihn zu glauben; sie haben nur zu warten; vgl. Act. 2, 36: *καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός*, Luc. 24, 26; 2, 11.

Die oben berührte Differenz zwischen Matthäus und Marcus einerseits und Lucas andrerseits ergiebt im Zusammenhang mit dieser Verhandlung über Ps. 110, sowie mit Luc. 24, 26. Act. 2, 36 und der Bedeutung der Auferstehung Christi überhaupt — vgl. Röm. 1, 4. Act. 3, 15 ff. V. 26; 4, 10. 33; 5, 30; 10, 40 ff.; 13, 30 f.; 17, 31 f.; 26, 23. 1 Tim. 3, 16. Jac. 2, 1: *μὴ ἐν προσωπληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰυ Χυ τῆς δόξης*. 1 Cor. 2, 8: *τόν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν* —, daß *ὁ κύριος* Christum im Sinne des in gottheitlicher Herrschaft übergeordneten Messias bezeichnet, also die Messianität und einzigartige Überordnung Christi über alles bzw. über uns (nicht „Weltherrschaft" im Sinne Ritschl's) zum Ausdruck bringt, so daß mit vollem Recht gesagt werden kann, es werde mit dieser Bezeichnung Christo dasselbe Verhältnis zu uns beigelegt, wie Gott, also entsprechend dem Gebrauch von אָדוֹן, אֲדֹנִים von Gott. Vgl. 2 Cor. 4, 5: *κηρύσσομεν Χν Ἰν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ἡμῶν διὰ Ἰν.* Röm. 10, 13: *πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται* vgl. mit V. 9: *ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰν καὶ πιστεύσῃ ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ Θς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ.* 1 Cor.

12, 3; 8, 5. 6: *ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ις Χς, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* (s. unt. *εἴδωλον* S. 394. *θεός* S. 475). Dieser einzigartigen messianischen Hoheit, in welcher Jesus im Verhältnis dessen, der Gott ist, zu uns steht, entspricht die die Christgläubigen charakterisierende Bezeichnung als *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ Χυ* 1 Cor. 1, 1 vgl. Act. 9, 14. 21; 22, 16; 7, 59. 2 Tim. 2, 22 sowie mit Röm. 10, 16, welche Bezeichnung nicht etwa im Gegensatze gegen die Judenchristen, also gegen messiasgläubige Juden entstanden ist, da sie schlechterdings ungeeignet ist, einen solchen Gegensatz zu kennzeichnen. Sie konnte im Gegenteil nur auf israelitischem Boden entstehen und mußte einen Gegensatz gegen das den Glauben versagende Judentum ausdrücken, denn ein Jude konnte keinen als Messias anerkennen, den er nicht göttlich verehren und auf seiten Gottes stellen mußte, und dies unbeschadet des israelitischen Monotheismus. Denn das dem Messias göttliche Ehre gebühre, wurde nicht verkannt, nur daß Jesus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* mit seinem Anspruch auf Messianität diese Stellung sich zuschreibe, sollte Gotteslästerung sein, vgl. Mtth. 26, 63—65. Joh. 5, 18; 10, 33.

Ergiebt sich so der Inhalt der Bezeichnung Jesu als *κύριος* in religiösem Sinne, so erhellt, daß dort, wo wegen des *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄν. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ* der Gebrauch des sonst durch *κύριος* ersetzten alttest. Gottesnamens יהוה in dieser Form nicht aufrecht erhalten werden konnte, auch um so weniger Bedürfnis dazu vorlag, als nunmehr die bedeutsamere und völlig klare Benennung Gottes als *ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ Χυ* sich notwendig bilden mußte. Ebenso erhellt aber auch, daß *ὁ κύριος* von Christo nicht = יהוה sein kann, denn dieses absolute *ὁ κύριος* oder *κύριος* (vgl. *ἐν κυρίῳ*, s. unten) kann nicht anders gemeint sein, als *ὁ κύριος Ις* Act. 1, 21; 7, 59; 8, 16; 9, 28; 11, 20; 15, 11; 19, 5. 13. 17; 20, 24. 35; 21, 13. Röm. 10, 9; 14, 14. 1 Cor. 5, 5; 11, 23; 12, 3. 2 Cor. 4, 14. Gal. 6, 17. Eph. 1, 15. Phil. 2, 19. Col. 3, 17. 1 Theff. 4, 1. 2. 2 Theff. 1, 7. Philem. 5. Apok. 22, 20 oder *ὁ κ. Ις Χς* Act. 11, 17; 16, 31; 28, 21. Röm. 1, 7; 13, 14. 1 Cor. 16, 23. 2 Cor. 1, 3; 13, 13. Eph. 1, 2; 6, 23. Phil. 1, 2; 2, 11; 3, 20. 1 Theff. 1, 1. 2 Theff. 1, 1. 2. 12. 1 Tim. 5, 21. Tit. 1, 4. Philem. 3. Jac. 1, 1, welches neben *ὁ κύριος ἡμῶν Ις* Röm. 4, 24. Hebr. 13, 20. 2 Petr. 1, 2, *ὁ κ. ἡμῶν Ις Χς* oder *Ις Χς ὁ κ. ἡμ.* Act. 15, 26. Röm. 1, 4; 5, 21; 7, 25; 8, 39; 15, 6. 30; 16, 18. 20. 24. 1 Cor. 1, 2. 7. 8. 10; 5, 4; 9, 1; 15, 31. 57. 2 Cor. 1, 3; 8, 9; 11, 31. Gal. 1, 3; 6, 18. Eph. 1, 3. 17; 3, 14; 5, 20; 6, 24. Phil. 4, 23. Col. 1, 3. 1 Theff. 1, 3; 3, 11. 13; 5, 23. 28. 2 Theff. 1, 12; 2, 1. 14. 16; 3, 6. 12. 18. 1 Tim. 1, 2. 12; 6, 3. 14. 2 Tim. 1, 2. Philem. 25. Jac. 2, 1. 1 Petr. 1, 3. 2 Petr. 1, 8. 16. Jud. 17. 21. Vgl. *ὁ κ. ἡμῶν Ις* Hebr. 13, 20. 2 Petr. 1, 2; sowie das *εἰπεῖν κύριον Ιν* 1 Cor. 12, 3. *κηρύσσειν Χν Ιν κύριον* 2 Cor. 4, 5. *εἷς κ. Ις Χς* 1 Cor. 8, 6. (Den johann. Briefen und der Apok. ist dieses *ὁ κ. ἡμ. Ις Χς* ganz fremd.) So wenig dies = יהוה יֵשׁוּעַ, יהוה ישוע הַמָּשִׁיחַ sein kann, sondern = אֲדֹנֵינוּ יֵשׁוּעַ, יֵשׁוּעַ הָאָדוֹן, הָאָדוֹן יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ, הַמָּשִׁיחַ, so wenig ist dann auch das alleinstehende *ὁ κύριος* oder bloß *κύριος* (vgl. *ἐν κυρίῳ*) etwas anderes als הָאָדוֹן, בַּאֲדֹנֵינוּ. Vgl. 1 Cor. 8, 6: *ὁ αὐτὸς κ.* Hebr. 7, 14: *ὁ κ. ἡμῶν.* Eph. 4, 5: *εἷς κύριος.* Dieses alleinstehende *ὁ κ.* von Christo s. Röm. 14, 4. 8. 1 Cor. 3, 5; 4, 5. 19; 6, 13. 14. 17; 7, 10. 12. 17. 32. 34. 35; 9, 5. 14; 11, 23. 26. 27. 29. 2 Cor. 3, 17; 5, 6. 8; 8, 5. 19; 10, 8. 18; 12, 8; 13, 10. Gal. 1, 19. Eph. 5, 10. 17. 19. 22; 6, 7. 9 (?). Phil. 4, 5. Col. 1, 10; 3, 23. 1 Theff. 1, 6. 8; 4, 15. 16. 17; 5, 27.

2 Theſſ. 1, 9; 2, 2; 3, 3. 5. 16. 2 Tim. 1, 16. 18. 14. 22; 3, 11; 4, 8. 14. 17. 18. Jac. 1, 7; 4, 15; 5, 7. 8. 14. 15. 1 Petr. 2, 13. 2 Petr. 2, 20. Ohne Artikel Röm. 14, 6. 1 Cor. 4, 4; 7, 22. 25; 10, 21; 11, 32; 14, 37; 16, 10. 2 Cor. 3, 16. 17. 18; 11, 17; 12, 1. Eph. 6, 8. Col. 3, 24; 4, 1. 1 Theſſ. 4, 15 vgl. V. 17; 5, 2. 2 Theſſ. 2, 13. 2 Tim. 2, 19. Jac. 5, 11. 14. (2 Petr. 3, 10? vgl. V. 12), und namentlich in der Verbindung *ἐν κυρίῳ* ſ. u. Über *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* ſ. oben unter 2, b.

Nach dieſer durchſchlagenden Beziehung des abſoluten *κ.* auf Chriſtus, welche für die Beziehung desſelben auf Gott nur diejenigen Stellen übrig läßt, in denen der Zuſammenhang ausdrücklich darauf hinweiſt oder dazu nötigt, erſcheint es angeſichts des oben über *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* geſagten mehr als wahrſcheinlich, unter *ὁ λόγος τ. κυρίου* das Wort Chriſti zu verſtehen, vgl. Luc. 10, 16, das Wort der Heilsverkündigung, getragen von der Autorität deſſen, von dem es handelt und der ſeine Zeugen damit beauftragt hat, vgl. unter *μάρτυς*. Ob es möglich iſt, wie Hofmann zu 1 Theſſ. 4, 1—6 meint, daß *κ.* zuweilen wie z. B. Röm. 14, 1—12. 1 Tim. 2, 14. 15. 19 ff. 1 Theſſ. 3, 11—13 ohne beſtimmte beſondere Beziehung auf Gott oder Chriſtus ſtehe und je nach dem Verlauf des Kontextes ſich endlich auf Chriſtus zuſpitze, erſcheint zweifelhaft. Man wird vielmehr — da abgeſehen von den altteſt. Citaten und Wendungen äußere Kennzeichen fehlen — ſagen müſſen, daß *κ.* Bezeichnung Gottes durch Aufnahme des altteſt. Gottesnamens oder des altteſt. אֲדוֹן, אֱלֹהִים nur dort ſei, wo beſtimmte Gründe vorliegen, es nicht auf Chriſtus zu beziehen.

Von beſonderer Wichtigkeit iſt nun noch eine Eigentümlichkeit der pauliniſchen Schriften, welche die Auffaſſung des *κύριος* als gottheitliches Prädikat Chriſti beſtätigt, nämlich das *ἐν κυρίῳ* (ſonſt nur Apok. 14, 13: *οἱ ἐν κ. ἀποθνήσκοντες*). **a)** Röm. 16, 11: *τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ*. 1 Cor. 11, 11: *οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρός, οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ*. 1 Cor. 9, 1: *τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ*. V. 2: *ἡ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ*. Röm. 16, 8: *ὁ ἀγαπητός μου ἐν κ.* 16, 13: *ὁ ἐκλεκτὸς ἐν κ.* 1 Cor. 4, 17: *ὅς ἐστί μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κ.* 7, 22: *ἐν κ. κληθεὶς δοῦλος*. Eph. 4, 1: *ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κ.* Eph. 5, 8: *νῦν δέ φῶς ἐν κ.* 6, 21: *πιστὸς διάκονος ἐν κ.* Phil. 1, 14: *οἱ ἀδελφοὶ ἐν κ.* Col. 3, 20: *εὐάρεστος ἐν κ.* 4, 7: *σύνδουλος ἐν κ.* Eph. 2, 21: *ναὸς ἅγιος ἐν κ.* 1 Theſſ. 5, 12: *προϊστάμενοι ὑμῶν ἐν κ.* Philem. 16: *ἀδελφὸς ἀγαπητὸς καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κ.* Röm. 16, 12: *κοπιώσας ἐν κ.* 16, 22: *ἀσπάζεσθαι ἐν κ.* 1 Cor. 16, 19; 1, 31: *ἐν κ. καυχᾶσθαι*. 2 Cor. 10, 17. — 1 Cor. 7, 39: *γαμηθῆναι ἐν κ.* Eph. 4, 17: *μαρτύρεσθαι ἐν κ.* 1 Theſſ. 4, 1: *παρακαλεῖν ἐν κ.* 6, 1: *ὑπακούειν ἐν κ.* 6, 10: *ἐνδυναμοῦσθαι ἐν κ.* Phil. 2, 19: *ἐλπίζειν ἐν κ. Ἰυ*. 2, 24: *πεποιθέναι ἐν κ.* Gal. 5, 10; vgl. Röm. 14, 14. — Phil. 3, 1: *χαίρειν ἐν κ.* 4, 4. 10. — 4, 1: *στήκειν ἐν κ.* 1 Theſſ. 3, 8; 4, 2: *φρονεῖν ἐν κ.* — Röm. 16, 2: *προσδέχεσθαι ἐν κ.* Phil. 2, 29. — Col. 4, 17: *παραλαμβάνειν ἐν κ.* Philem. 20: *ὄνασθαί τινος ἐν κ.* Ebendaſ. *ἀναπαύειν τινὰ ἐν κ.* — 1 Cor. 15, 58: *ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστι κενὸς ἐν κυρίῳ*. Ebenſo faſt nur pauliniſch iſt das *ἐν Χῳ*. Röm. 8, 1: *οἱ ἐν Χῳ*. 1 Cor. 1, 30: *ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστὲ ἐν Χῳ*. Röm. 16, 7: *πρὸ ἐμοῦ γεγόνασιν ἐν Χῳ*. Gal. 3, 28: *εἷς ἐστὲ ἐν Χῳ*. Vgl. Phil. 3, 9: *εὑρεθῆναι ἐν Χῳ*. Eph. 2, 12, 13: *ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χυ — νυνὶ δὲ ἐν Χῳ Ἰυ — ἐγγὺς ἐγενήθητε κτλ.* Röm. 6, 11: *ζῆν ἐν Χῳ*. 2 Tim. 2, 12. — 1 Cor. 15, 18: *κοιμηθῆναι ἐν Χῳ*. Col. 2, 6: *περιπατεῖν ἐν Χῳ*. So in mannigfachen Verbindungen Röm. 8, 39; 9, 1; 12, 5; 15, 17; 6, 3. 9. 10. 1 Cor. 1, 2; 3, 1; 4, 10. 15. 17; 15, 19. 31; 16, 24. 2 Cor. 2, 17; 5, 17; 12, 2. 19. Gal. 1, 22; 2, 17; 6, 17. Eph. 1, 1;

2, 10; 3, 21. Phil. 1, 1. 13; 2, 1. 19; 3, 3; 4, 7. 21. Col. 1, 2. 28. 1 Theß. 2, 14; 4, 16. 1 Tim. 2, 7. Philem. 8. 23. Außer bei Paulus nur 1 Petr. 5, 14; 3, 16. In all diesen Fällen handelt es sich um eine eigentümliche Verbindung des christlichen Subjektes mit dem HErrn, welche an keiner sonstigen Verbindung ihres Gleichen hat, vgl. 1 Cor. 11, 11. Daneben sind dann zu berücksichtigen **b)** die Stellen, in welchen die Heilsgüter, der Heilsratschluß Gottes u. s. w. als in Christo beschlossenes, in ihm und mit ihm vorhanden und gegenwärtig gewordenes Objekt dargestellt werden, Röm. 6, 23; 8, 2. 39. 1 Cor. 1, 4. 2 Cor. 5, 19. Gal. 2, 4; 3, 14. Eph. 1, 3; 2, 6. 2; 3, 11; 4, 32. Phil. 2, 5. 2 Tim. 2, 10. 1 Petr. 5, 10, wozu auch wohl *θύρα ἀνεῳγμένη ἐν κυρίῳ* 2 Cor. 2, 12 gehört. Jene Ausdrucksweise bezeichnet die Verbindung mit Christo, in welcher derjenige sich befindet, der sein Leben in Christo gefunden und ergriffen hat und in ihm besitzt, sich deshalb fort und fort im Leben, Handeln und Erleben auf ihn zurückbezieht und aus ihm schöpft, mit einem Wort, der sich und Christum ebenso wenig von einander trennen kann und mag (vgl. Eph. 2, 12 f.), wie er sein Heil von Christo trennen kann, und so berühren sich dann die Aussagen in Betreff des in Christo seienden Subjektes und des in Christo vorhandenen Objektes, des Heiles, des Lebens, z. B. *ζῆν ἐν Χῳ* Röm. 6, 11, *ζωὴ ἐν Χῳ* 6, 23; 8, 2 u. a. Für den, der in dem HErrn ist oder in Ihm etwas ist, sowie für das, was in dem HErrn geschieht, ist Christus ebenso Grund und Quell, wie fort und fort Halt und Kraft, oder im vollsten Umfange die Sphäre, in der etwas sich befindet, und nicht einfach sprachlich, sondern aus der Sache heraus ist die Bedeutung dieser Ausdrucksweise zu verstehen, wie denn auch die sprachlichen Parallelen aus der Prof.-Gräc. sachlich nur annähernd genügen. Vgl. Matthiä, Grammatik, § 577. Kühner[3] 431. Soph. Aj. 519: *ἐν σοὶ πᾶσ' ἔγωγε σώζομαι.* Hrdt. 6, 109: *ἐν σοὶ νῦν ἐστὶ ἢ καταδουλῶσαι Ἀθήνας ἢ ἐλευθερῶσαι.* Hom. Il. 7, 102: *νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι.* Soph. Oed. 247: *ἐν ὑμῖν, ὡς θεῷ, κείμεθα τλάμονες.* Vgl. Act. 17, 28: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.* Vgl. unter *κεῖμαι.* Es ruht diese Ausdrucksweise darauf, daß die Glaubensgemeinschaft mit Christus genau so geartet ist, wie Glaubensgemeinschaft mit Gott, vgl. unter *πίστις, πιστεύειν.*

Κυριακός, **a)** dem Herrn, dem Herrscher eigen, z. B. *τὸ κυριακόν*, Staats- oder fiskalisches Eigentum, *κυριακὸς λόγος*, die kaiserliche Kasse; *κυριακὸς φίσκος, κυριακαὶ ὑπηρεσίαι*, kaiserlicher Dienst; synon. *τὸ βασιλικόν*, s. Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 44 ff. In die Buchsprache ist aber das an und für sich schon späte Wort sonst nicht übergegangen. **b)** In der neutest. u. kirchl. Gräc. = Christo, dem Herrn eigen, zu ihm in spezieller Beziehung stehend, z. B. 1 Cor. 11, 20: *κυριακὸν δεῖπνον* vom heil. Abendmal. Diesem Ausdruck analog scheint Apok. 1, 10: *κυριακὴ ἡμέρα* zu sein, welches in der alten Kirche durchgängig vom Sonntage verstanden wurde, dem Gedächtnistage der Auferstehung des HErrn, vgl. Joh. 20, 24—29. Act. 20, 7. 1 Cor. 16, 2. Vgl. auch die Hervorhebung der Auferstehung 1, 5. 18. Barnab. ep. 15: *ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδοὴν εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ις ἀνέστη ἐκ νεκρῶν.* Ignat. ad Magnes. 9: *μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες.* Daß *κυριακὴ ἡμέρα = ἡμέρα τοῦ κυρίου*, ist durch den Kontext in keiner Weise angezeigt. Die Vermutung Deißmanns, daß für diese Benennung des ersten Wochentages die Bezeichnung des ersten Monatstages als *Σεβαστή*, Kaisertag (in Kleinasien und Egypten) den Anlaß gegeben habe, würde nur Wert haben, wenn diese Anwendung eine Opposition gegen jene *Σεβαστή* enthalten würde, wovon aber keine Spur vorliegt.

Κυριότης, *ἡ*, Herrschaft. Eph. 1, 21. Col. 1, 16 neben *ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι* von angelischen Mächten, und zwar Eph. 1, 21 wenigstens wahrscheinlich von bösen Mächten, vgl. unter *ἐξουσία* S. 402, *ἀρχή* S. 191. Col. 1, 16 jedoch scheint diese Auffassung nicht stattfinden zu können. Daß 2 Petr. 2, 10: *κυριότητος καταφρονεῖν*, Jud. 8: *κυριότητα ἀθετεῖν* (an beiden Stellen synon. *δόξαι*) böse angelische Mächte bezeichnet seien, scheint nach 2 Petr. 2, 11 notwendig, wenngleich nicht nach Jud. 9 (weil dort ein Schluß a minori ad majus vorliegen kann), wird aber durch die Verbindung mit *δόξαι* erschwert, sofern diese letztere Bezeichnung für diese Mächte zum mindesten auffallend erscheinen muß, s. S. 355. Das Wort gehört der neutest. u. kirchl. Gräc. an, findet sich in der letzteren auch zur Bezeichnung der Herrscherwürde Christi.

Κυριεύω, Herr sein, Macht und Gewalt haben über etwas, mit dem Gen., Xen., Pol., Plut., Diod. Sic. Bei den LXX neben *ἄρχειν* (auch *κατάρχειν, δεσπόζειν* und vereinzelt anders) = מָשַׁל, zuweilen auch = רדה, ירשׁ , נגשׂ, nie = מלך, *βασιλεύω*, von dem es sich unterscheidet wie herrschen, beherrschen von regieren. Es ist bezeichnend, daß es, bei den LXX selten, im N. T. nie von Gott (nur Röm. 14, 9 von Christus) gebraucht wird trotz des Gottesnamens *κύριος*, LXX nur Dan. 4, 22. 29; 5, 23 (sowie nach unsicherer Lesart Ex. 8, 22), wo es von der Obmacht Gottes über die Mächte der Erde steht. *Κυριεύειν* ist nicht die eigentliche und wesentliche Selbstbethätigung Gottes in seiner Offenbarung, und die Übertragung des Namens יהוה durch *κύριος* deckt sich also weder mit der göttlichen Selbstbezeugung noch mit der Gotteserkenntnis Israels. Im N. T. **a)** = Herr sein, zu verfügen haben über jemanden. Röm. 14, 9: *ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ.* Bestimmter **b)** Gewalt haben, Gewalt üben, *τινός* an oder über jemanden. Luc. 22, 25: *οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν . . . ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως.* 2 Cor. 1, 24: *οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν.* Röm. 6, 9: *θάνατος.* V. 14: *ἁμαρτία.* 7, 1: *νόμος.* 1 Tim. 6, 15 heißt Gott *κύριος τῶν κυριευόντων.*

Κατακυριεύω, sehr selten in der Prof.-Gräc., mehrfach bei den LXX. Die Angabe der Lexika, daß es = *κυριεύω*, ist nicht unbedingt richtig. Vielmehr unterscheidet es sich davon wie vergewaltigen von Gewalt haben und bezeichnet je nach der Lage der Dinge **a)** in erster Linie = überwältigen, Herr werden, unterjochen, so Diod. Sic. 14, 64: *πέντε ναυσὶν ἐπέπλευσαν αὐτῷ καὶ κατακυριεύσαντες κατῆγον εἰς τὴν πόλιν.* So LXX = לכד Jes. 15, 16. הֵפִיחַ Ps. 10, 6. עָצוּם Ps. 10, 10. ירשׁ Num. 21, 24. כבשׁ Num. 32, 22. 29. משׁל Ps. 19, 13. Vgl. 1 Mcc. 15, 30. So Act. 19, 16 = überwältigen. Dann **b)** Herr sein, mit Gewalt herrschen, Gewalt üben, *τινός* wider jemanden, Ps. 119, 133 = הִשְׁלִיט. Gen. 1, 28 = כבשׁ, Sir. 17, 4. Ps. 49, 15 = רדה, welchem es auch Ps. 72, 8; 110, 2 entspricht, wo es absolut = herrschen, Ps. 110, 2: *κατακυρίευε ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου.* Ebenso im N. T. = Gewalt üben, gewaltthätig herrschen, Mtth. 20, 25. Marc. 10, 42 synon. *κατεξουσιάζειν*, wo Luc. 22, 25 *κυριεύειν.* 1 Petr. 5, 3: *κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* (vgl. Ps. 49, 15). Wie in der Prof.-Gräc. bei *κυριεύειν*, so findet sich bei den LXX auch von *κατακ.* das Pass. Num. 32, 22.

Λ.

Λαμβάνω, nehmen, fassen, ergreifen, *λήψομαι, ἔλαβον* u. s. w.; seit Lachmanns Vorgang ist von Tdf. Treg. Westc. die Beibehaltung des *μ* im Fut. u. Aor. durchgeführt *λήμψομαι, ἐλήμφθην*, daher auch *λῆμψις*, von Sturz a. a. O. S. 130 zu den Eigentümlichkeiten des ägyptischen Dialektes gerechnet. Vgl. Winer § 5, 4.

Ἀναλαμβάνω, in die Höhe nehmen, aufnehmen, sodann = wiedernehmen und endlich übertragen auf das geistige Gebiet. In der alttest. Gräc. ziemlich häufig, namentlich = לקח, נשׂא, vereinzelt für נטל Pi., סבל, עלה, חגר u. a. Seltener in der neutest. Gräc. **a)** in die Höhe nehmen, aufheben was am Boden liegt, z. B. Jud. 14, 7: *ἀνέλαβον αὐτόν*, vgl. V. 6: *ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον*. So 2 Kön. 2, 9. 10. 11. Sir. 48, 9. 1 Mcc. 2, 58 von der Aufnahme des Elias in den Himmel, 2 Kön. 2, 11: *ἀνελήφθη Ἠλιοὺ ἐν συσσεισμῷ ὡς εἰς οὐρανόν*, V. 9: *πρὶν ἢ ἀναληφθῆναί με ἀπὸ σοῦ*. V. 10: *ἐὰν ἴδῃς με ἀναλαμβανόμενον ἀπὸ σοῦ*. 1 Mcc. 2, 58: *Ἠλίας ἐν τῷ ζηλῶσαι ζῆλον νόμου ἀνελήφθη ἕως εἰς τὸν οὐρανόν*. Sir. 48, 9: *ὁ ἀναληφθεὶς ἐν λαίλαπι πυρὸς ἐν ἅρματι ἵππων πυρίνων*. Von Henochs Hinwegnahme Sir. 49, 14: *οὐδὲ εἷς ἐκτίσθη οἷος Ἐνὼχ τοιοῦτος ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνελήφθη ἀπὸ τῆς γῆς*, vgl. Gen. 5, 24: *οὐχ ηὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*, womit sowohl der ganz anders lautende Bericht vom Tode Mosis Deut. 34, 5. 6 zu vergleichen ist, als der bildliche Gebrauch des Wortes 2 Sam. 22, 17: *ἀπέστειλεν ἐξ ὕψους καὶ ἀνέλαβέ* (B: *ἔλαβέ*) *με, εἵλκυσέ με ἐξ ὑδάτων πολλῶν*. Ps. 147, 6: *ἀναλαμβάνων πραεῖς ὁ κύριος, ταπεινῶν δὲ ἁμαρτωλοὺς ἕως τῆς γῆς*. Ps. 146, 9. Jes. 63, 9: *ἀνέλαβεν αὐτοὺς καὶ ὕψωσεν αὐτούς*, vgl. 46, 4: *ἀναλήψομαι καὶ σώσω ὑμᾶς*. Es erhellt leicht, daß der Bericht über Elias und Henoch nicht diese bildliche Erhöhung, sondern daß er Entrückung meint, und daß hieran der Gebrauch des Wortes in den Act., sowie Marc. 16, 19. 1 Tim. 3, 16 von der Himmelfahrt Christi anschließt. Act. 1, 11: *ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ᾽ ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν*, ohne diesen Zusatz V. 2. 22 vgl. V. 9: *ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν*. (Zu Luc. 24, 51: *διέστη ἀπ᾽ αὐτῶν* — nach D, während A B und die Mehrzahl der Unc. hinzusetzen *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* — vgl. das *μετέθηκεν* Gen. 5, 24.) Marc. 16, 19: *ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρ. καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θ̅ῡ.* 1 Tim. 3, 16: *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*. — **b)** aufnehmen, an sich nehmen, z. B. *ὅπλα*, und zwar nicht bloß die abgelegten Waffen wider an sich nehmen, Xen. Hell. 2, 4, 6, sondern überhaupt die Waffen an sich nehmen, ergreifen; so häufig bei Xen. u. A., im A. T. Deut. 1, 41 (= חגר). Jer. 46, 3. Jud. 6, 12; 7, 5; 14, 2. 3. 11. 2 Mcc. 10, 27; 11, 7; im N. T. Eph. 6, 13; *ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ*. V. 16: *ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως*. Mit verschiedenen Objekten Ex. 12, 32. 34. 1 Esr. 9, 45; 1, 51: *τὰ ἱερὰ σκεύη ἀναλαβόντες ἀπήνεγκαν εἰς Βαβυλῶνα*. Act. 7, 43 aus Am. 5, 26: *ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μόλοχ* = נשׂא. Mit persönlichem Obj. = jemanden zu sich nehmen, Gen. 45, 18. 19. 27; 46, 5. 6; 48, 1; 50, 13. Ex. 4, 20 u. ö. Am. 7, 15: *ἀνέλαβέ με κύριος ἐκ τῶν προβάτων* = לקח, woher weg und in seinen Dienst nehmen, Ps. 78, 70. Der Zusammenhang ergiebt die Situation, ob das woher oder das wohin zu betonen

ist. Tob. 3, 6: *ἐπίταξον ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου, ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γένωμαι γῆ. διότι λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν ἢ ζῆν*, vgl. Luc. 16, 22. Im N. T. Act. 20, 13. 14 von der Aufnahme in das Schiff, vgl. Thuc. 2, 25, 4; 3, 79, 1 u. ö. Außerdem Act. 23, 31. 2 Tim. 4, 11. — Wie stark die lokale Vorstellung durchschlägt, erhellt z. B. Ex. 19, 4: *ἀνέλαβον ὑμᾶς ὡσεὶ ἐπὶ πτερύγων ἀετῶν*. Deut. 32, 11: *διεὶς τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτοὺς καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ*. Ps. 139, 9. — **c)** Im übertragenen Sinne, z. B. auf die Lippen, in den Mund nehmen, Ps. 50, 16: *ἵνα τί ἀναλαμβάνεις τὴν διαθήκην μου διὰ στόματός σου; Jer. 7, 26: ἐπὶ χειλέων θρῆνον*. Thren. 5, 13. 3 Mcc. 6, 32: *ᾠδὴν πάτριον*. Sodann vom anheben eines Spruches, einer Rede, z. B. von Bileams Sprüchen: *ἀναλαβὼν τὴν παραβολὴν αὐτοῦ* Num. 23, 7. 18; 24, 3. 15. 20. 21. 23; vom vernehmen und aufnehmen eines Wortes Hiob 22, 22: *ἔκλαβε ἐκ στόματος αὐτοῦ ἐξηγορίαν καὶ ἀνάλαβε τὰ ῥήματα αὐτοῦ ἐν καρδίᾳ σου*, vgl. 2 Mcc. 6, 23: *ὁ δὲ λογισμὸν ἀστεῖον ἀναλαβών*. 4 Mcc. 5, 11: *ἄξιον τῆς ἡλικίας ἀναλαβὼν νοῦν*. So nirgend im A. T.

2, a) aufnehmen = zurücknehmen, wieder an sich nehmen, z. B. *τὰ ὅπλα* Xen. 2, 4, 6; mit und ohne *πάλιν*, oft in der Prof.-Gräc., in der biblischen nur Act. 10, 16: *εὐθὺς ἀνελήφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν*, vgl. V. 11. *θεωρεῖ τὸν οὐρ. ἀνεῳγμένον καὶ καταβαῖνον σκεῦος*. **b)** übertragen z. B. *τὴν ἰσχύν, δύναμιν, ὑγίειαν*, wieder zu Kräften kommen. Hiob 17, 9: *ἀναλ. θάρσος*, wieder Mut fassen. So nicht im N. T. — Davon bei den LXX noch *ἀναληπτέος* 2 Mcc. 3, 13. *ἀνάλημμα* = מִלּוֹא 2 Chron. 32, 5. Sir. 50, 2. *ἀναλήπτωρ* resp. *ἀναληπτήρ* 2 Chron. 4, 16 = יָע.

Ἀνάληψις, εως, ἡ (*ἀνάλημψις*, s. ob.), nicht allzu gebräuchlich in der Prof.-Gräc., folgt in seinen Bedeutungen dem Verbum und bedeutet ebenso das Annehmen, Aufnehmen, die Annahme, wie die Wiederannahme. Ersteres z. B. Plut. de Is. et Os. 351, E: *ἀνάληψις ἱερῶν*, susceptio sacrorum. de anim. tranqu. 472, B: *μαθημάτων ἀ.* disciplinarum susceptio i. e. perceptio, discendi actio. Cf. Wyttenbach, Animadvv. III, 167. Von der Anerkennung eines Kindes Lucn. abdic. 11. Von Wiederannahme, Wiedererlangung u. s. w. Plut. Caes. 8, 2. Publ. 9, 1; verbunden mit *θεραπεία* Polyb. 3, 87, 1: *ὑπὲρ τῆς ἀναλήψεως καὶ θεραπείας τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν ἵππων*. In der kirchl. Gräc. term. techn. von der Annahme der menschlichen Natur seitens Christi, *ἀνάλ. σώματος, ἀ. τῆς σαρκός*, assumtio carnis, sowie namentlich von der Himmelfahrt Christi, vgl. Suiceri thes. s. v. In der bibl. Gräc. nur Luc. 9, 51: *ἐγένετο ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσ.* Über *συμπληρ. τὰς ἡμ.* s. u. *συμπληρόω*, = als die Tage seiner *ἀνάλ.* da waren, nicht als sie beendigt waren. Danach kann *ἀνάλ.* nicht die Aufnahme bezeichnen, die Jesus fand (Wieseler). Aber es nach Analogie von *ὑψοῦν* Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 34 vom Tode Christi zu verstehen, *ἀναληφθῆναι = ὑψωθῆναι*, ist auch unmöglich, indem zwar wohl *ὑψωθῆναι* von der Erhöhung Christi ans Kreuz und in den Himmel, *ἀναλ.* aber nur von letzterer gebraucht wird. Darum muß es an den Gebrauch von *ἀναλαμβάνεσθαι* von der Himmelfahrt bei Luc. Act. 1, 2. 11. 22 anschließen, vgl. 1 Tim. 3, 16. Test. XII patr. Levi 18: *ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ*. Deshalb kann es auch nicht Wiederaufnahme, Zurücknahme (Act. 10, 16) bezeichnen, da *ἀναλαμβ.* nicht in diesem Sinne von der Erhöhung Christi gebraucht wird. Das Subst. erscheint Luc. 9, 51 als term. techn. und ist darum nach dem kirchl. Sprachgebrauch zu erklären.

Ἀντιλαμβάνω, etwas als Vergeltung nehmen. In der Prof.-Gräc. meistens, bei den LXX und im N. T. nur im Med. gebräuchlich und mit dem Genet. verbunden = **a)** eine Sache, der man gegenübersteht, ergreifen, z. B. sich der Staatsangelegenheiten annehmen, *πραγμάτων* (Xen., Dem.); sich eines Ortes bemächtigen, ihn besetzen (Thuc.); eine Kunst, Wissenschaft betreiben, z. B. *ὀρχήσεως* Plat. Legg. 7, 815, B: *ἐπιστήμης*. Bar. 3, 21. 1 Tim. 6, 2: *οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι*, die sich des Wohlthuns annehmen, befleißigen. Ferner = etwas erlangen, Thuc. 3, 22, 5: *πρὶν σφῶν οἱ ἄνδρες οἱ ἐξιόντες διαφύγοιεν καὶ τοῦ ἀσφαλοῦς ἀντιλάβοιντο*. Hieran schließt sich 1 Kön. 9, 9: *ἐγκατέλιπον κύριον θν αὐτῶν . . . καὶ ἀντελάβοντο θεῶν ἀλλοτρίων*. 2 Chron. 7, 22 = חזק Hiph. Mich. 6, 6: *ἐν τίνι καταλάβω τὸν κύριον; ἀντιλήψομαι θεοῦ μου ὑψίστου* = קדם Pi. Bestimmter **b)** sich einer Sache oder Person hilfreich annehmen, Plut. Pyrrh. 25. Diod. 11, 13: *ὥστε δοκεῖν τὸ θεῖον ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν Ἑλλήνων*. In diesem Sinne meistens bei den LXX, z. B. = עזר Pſ. 118, 13. 1 Chron. 22, 17. 2 Chron. 28, 23. חזק Pi. u. Hiph. Pſ. 89, 42. Lev. 25, 35. 2 Chron. 28, 15. Jeſ. 41, 9; 51, 18. Ez. 16, 48 u. ö. Ebenso in den alttest. Apokr. durchgängig = sich hilfreich annehmen, helfen. Sap. 2, 18. Sir. 2, 6; 3, 12; 12, 4. 7; 29, 6. 20. Jud. 13, 5. 2 Mcc. 14, 15. 1 Mcc. 2, 48. So im N. T. Act. 20, 35: *ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων*. Luc. 1, 54: *ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ*. Vgl. *συναντιλαμβάνεσθαι* Röm. 8, 26.

Ἀντίληψις, ἡ (*ἀντίλημψις*, s. o.), eigentlich das Empfangen eines Entgelts. Dann der Anspruch, den man auf etwas erhebt, Inanspruchnahme; auch Auffassung, Wahrnehmung und ähnliches. Endlich auch der Halt, den man hat, z. B. Diod. 1, 30: *οὐδεμίαν ἀντίληψιν βοηθείας ἔχειν*. Xen. Equ. 5, 7 von dem Anhalt des Reiters beim Besteigen des Pferdes. Daran schließt sich die in der bibl. Gräc. einzige Bedeutung Hilfeleistung, Hilfe, entsprechend dem Gebrauch des Verbums. (Vgl. auch das den LXX eigentümliche *ἀντιλήπτωρ*, Helfer, Beistand, Pſ. 3, 4; 119, 114 verbunden mit *βοηθός*. 2 Sam. 22, 3 verbunden mit *καταφυγή*. Pſ. 5, 8 u. ö. in den Pſ.) So LXX = עֶזְרָה Pſ. 22, 20: *εἰς τὴν ἀντίληψίν μου πρόσχες*. = עוֹז Pſ. 84, 6: *μακάριος ἀνὴρ οὗ ἐστιν ἀντίληψις αὐτοῦ παρὰ σοῦ, κύριε*. = מָעוֹז Pſ. 108, 9: *ἀντίληψις τῆς κεφαλῆς μου*. = מָגֵן Pſ. 89, 19: *ὅτι τοῦ κυρίου ἡ ἀντίληψις*. = זְרוֹעַ Pſ. 83, 9: *ἐγενήθησαν εἰς ἀντίληψιν τοῖς υἱοῖς Λώτ*. Ebenso in den Apokr., vgl. Sir. 11, 12; 51, 7. 2 Mcc. 15, 7. 1 Esr. 8, 27. 2 Mcc. 8, 19. 3 Mcc. 2, 33; 3, 10; 5, 50. Hiernach wird denn auch 1 Cor. 12, 28 zu verstehen sein, wo unter den zur Erbauung der Gemeinde vom HErrn getroffenen Institutionen u. s. w. *ἀντιλήψεις* neben *κυβερνήσεις* erscheinen, also wie diese auf amtliches Thun resp. Begabung zu solchem sich beziehen, daher mit Recht von den griechischen Auslegern einstimmig auf die Amtsthätigkeit der Diakonen (aber nicht bloß Armen- und Krankenpflege, Theophyl. *τὸ ἀντέχεσθαι τῶν ἀσθενῶν*, vgl. *διάκονος*, c, S. 298) bezogen, wie *κυβερν.* auf die der Presbyter. Auch in der kirchl. Gräc. findet sich das Wort in der Bedeutung Hilfe. Schwerlich aber ist daran zu denken, daß durch die Denaturierung des Begriffes *θεός* im Königskult, welche die Anrede an das Königspaar als *ὑμᾶς τοὺς θεοὺς τοὺς μεγίστους καὶ ἀντιλήπτορας* entstehen ließ, auch *ἀντιλήπτωρ* u. *ἀντίληψις* eine Art von religiösem Nimbus hatten! Dadurch könnte sich höchstens der Nichtgebrauch des Wortes im N. T. erklären (gegen Deißmann, Bibelstudien, S. 87).

Ἐπιλαμβάνω, sowohl = hinzunehmen, als = zufassen, ergreifen, letzteres gewöhnlich. In der bibl. Gräc. nur im Med., welches auch namentlich in der späteren Gräc.

vorherrscht = für sich ergreifen, sich anklammern an etwas, sich aneignen, angreifen, sich bemächtigen a. a. Bei den LXX אחז (neben *κατέχειν, κρατεῖν* und vereinzelt anders) und חזק Hiph. (gewöhnlich = *κατισχύειν, κρατεῖν, κραταιοῦν,* auch *ἀντέχειν, ἀντιλαμβάνεσθαι* u. a.), sowie vereinzelt = תפש u. a. Es wird in der Prof.-Gräc. wie von den LXX mit dem Genet. verbunden, selten wie Plat. Legg. 6, 779, C mit dem Accus. Im N. T. findet sich bei Lucas scheinbar mehrfach der Accus., Act. 9, 27: *ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἤγαγε.* 16, 19: *ἐπιλαβόμενοι τὸν Παῦλον εἵλκυσαν.* 18, 17: *ἐπιλαβόμενοι Σωσθένην ἔτυπτον,* wo der Kasus jedoch überall durch das Verb. fin. bestimmt ist, wie dies öfter der Fall ist, wo zwei verbundene Verba ein und dasselbe Obj. haben, vgl. Krüger § 60, 5, 2. 3 u. Luc. 14, 4: *ἐπιλαβόμενος ἰάσατο αὐτόν.* Dagegen steht es sicher mit dem Accus. Luc. 23, 26: *ἐπιλαβόμενοι Σίμωνα ... ἐπέθηκαν αὐτῷ* (Lchm. Tdf. Treg. Westc., dagegen Rec. Griesb. *Σίμωνος* nach dem Alex.). Es findet sich in der bibl. Gräc.: **a)** = etwas für sich ergreifen, um sich daran zu halten, sich anklammern, 1 Kön. 1, 50. Sach. 8, 23. Jes. 4, 1. **b)** etwas ergreifen, fassen, um es zu halten, Ex. 4, 4. Deut. 25, 11. Gen. 25, 26. Ps. 35, 2. Prov. 7, 13. Überhaupt = ergreifen, Act. 21, 33. Hebr. 8, 9; an sich oder zu sich nehmen, Act. 9, 27; 21, 33; etwas erfassen, ergreifen, um es sich anzueignen, zu besitzen, 2 Sam. 13, 11. Übertragen Prov. 4, 13: *ἐπιλαβοῦ ἐμῆς παιδείας ... φύλαξον αὐτήν.* 1 Tim. 6, 12: *ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς.* V. 19: *ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς* = erlangen, cf. Pol. 15, 8, 12: *βραχείας ἐλπίδος ἐπελάβοντο.* 6, 50, 6: *δυναστείας ἐπιλ.* die Herrschaft erlangen; sich einer Sache oder einer Person bemächtigen, Richt. 19, 15. 19 u. a. Jer. 49, 23: *τρόμος ἐπελάβετο αὐτῆς.* 44, 23: *ἐπελάβετο ὑμῶν τὰ κακὰ ταῦτα.* Daher **c)** feindlich jemand ergreifen, angreifen Act. 16, 19; 17, 19; 18, 17; 21, 30. Luc. 20, 20: *ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου.* V. 26: *οὐχ ἴσχυσαν ἐπιλαβέσθαι αὐτοῦ ῥήματος,* ihn bei einem Worte fassen, vgl. Plut. Regg. apophth. 207, C: *ἐπιλαβόμενος αὐτοῦ τῆς χειρός.* Jedoch auch **d)** freundlich sich jemandes annehmen (vgl. Mtth. 14, 31; 8, 23. Hebr. 8, 9, wo es = anfassen, um zu helfen). So Sir. 4, 11: *ἡ σοφία υἱοὺς ἑαυτῇ ἀνύψωσε καὶ ἐπιλαμβάνεται τῶν ζητούντων αὐτήν.* Hebr. 2, 16: *οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται,* wo es vgl. mit V. 15. 18 auf das gesamte, Heil und Hilfe schaffende Verhalten des Messias geht, nicht wie Delitzsch es beschränkt, auf das heilbringende Thun, dessen Ziel nicht Engel, sondern die aus der Menschheit gesammelte Gottesgemeinde sei. Für solche Beschränkung spricht nicht Hebr. 8, 9 aus Jer. 31, 32, wo es sich auf eine Thatsache der Geschichte bezieht wie Jes. 41, 8. 9, wo LXX הֶחֱזִיק = *ἀντιλαμβάνεσθαι.* Denn nicht um eine Thatsache der Geschichte, sondern um ein bleibendes Verhalten handelt es sich in diesem Zusammenhange, und das allgemeine *ἐπιλαμβ.* statt des bestimmteren *ἀντιλ.* ist gewählt, weil der Schluß V. 17. 18 erst gezogen werden soll. In der Prof.-Gräc. ist es von hilfreichem Erfassen sonst nicht gebräuchlich. Bleek citiert Schol. ad Aeschyl. Pers. 742: *ὅταν σπεύδῃ τις ἢ εἰς καλὰ ἢ εἰς κακά, ὁ θεὸς αὐτοῦ ἐπιλαμβάνεται.*

Καταλαμβάνω, **a)** feindlich ergreifen, z. B. von Eroberungen Joh. 8, 19; 11, 10. 2 Sam. 12, 26. Neh. 9, 25. Prov. 16, 32. 1 Mcc. 1, 19; von Neid und Habgier Prov. 1, 13: *τὴν κτῆσιν αὐτοῦ καταλαβώμεθα.* An den meisten Stellen in diesem Sinne = לכד. Bei Homer vom Tode, der jemanden ergreift, bei Hrdt. von Krankheiten, überhaupt von Übeln und Gefahren (Plat. Isokr. Plut.), so daß z. B. Plut. Anton. 30, 1: *τὸν Ἀντώνιον ἀγγελίαι δύο καταλαμβάνουσιν* von ungünstigen Nachrichten gemeint ist. So von Übeln, die jemanden treffen, Gen. 18, 19 = דבק. Num.

32, 23 = מצא. Prov. 11, 27: *ἐκζητοῦντα κακὰ καταλήψεται αὐτόν.* Jer. 10, 19: *ἡ πλήγη σου ... κατέλαβέ σε.* Joh. 12, 35: *μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ* (anders dagegen 1, 5, s. u.). 1 Theſſ. 5, 4: *ἵνα ἡ ἡμέρα ἡμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ.* Pſ. 69, 25: *ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς σου καταλάβοι αὐτούς.* Von dem *πνεῦμα ἄλαλον*, welches den Kranken ergreift Marc. 9, 18: *ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει.* Von Sünden, die als Schuld den Menschen bedrängen Pſ. 40, 13: *κατέλαβόν με αἱ ἀνομίαι μου.* Dagegen von einer Sünde, die als Versuchung auf den Menschen eindringt, Jud. 11, 11: *κατελάβετο αὐτοὺς ἁμάρτημα.* Da dieses Ergreifen ein völliges oder vollständiges ist, — vgl. Joh. 8, 3: *ἐν μοιχείᾳ κατειλημμένην.* V. 4: *γυνὴ κατειλήφθη.* Suſ. 54. 58 LXX — so geht das Wort, der anderweitigen Bedeutung der Präposition in Zusammensetzungen entsprechend, über in die Bedeutung

b) völlig ergreifen, Med. für sich ergreifen, befassen, begreifen. So zunächst von Gutem, daß den Menschen überkommt, Prov. 13, 21: *τοὺς δὲ δικαίους καταλήψεται ἀγαθά* = שלם Pi. Jeſ. 35, 10 u. 51, 11: *εὐφροσύνη καταλήψεται αὐτούς.* 59, 9: *οὐ μὴ καταλάβῃ αὐτοὺς δικαιοσύνη* = נשׂג Hi. Daher = etwas erlangen, z. B. *τὸ βραβεῖον.* Sir. 27, 8: *ἐὰν διώκῃς τὸ δίκαιον καταλήψῃ.* So Phil. 3, 12, 13: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ. ἀδελφοί, ἐμαυτὸν οὔπω λογίζομαι κατειληφέναι.* Vgl. V. 14: *κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Die Verba *λαμβάνειν* u. *καταλαμβ.* stehen ohne Objekt wie z. B. Sir. 11, 10: *ἐὰν διώκῃς οὐ μὴ καταλάβῃς*, so daß der Zusammenhang ergeben muß, was als Objekt gedacht ist. Nach V. 14 ist es das *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χ͞ῳ Ἰ͞υ.* Dieses *βραβεῖον* zu ergreifen ist des Apostels Verlangen, auf Grund dessen daß und seitdem er selbst von Christo ergriffen ist. Letzteres ist ebenso wenig ein psychischer Vorgang nach Analogie des deutschen Sprachgebrauchs, in welchem wir von Ergriffenheit reden, wie auch ersteres kein psychischer Vorgang ist. Daß der Apostel sich als von Christo ergriffen bezeichnet, bezieht sich auf den Anspruch, den Christus an ihn wie an jeden hat und an ihn geltend gemacht hat auf dem Wege nach Damaskus, und den er fort und fort geltend macht, indem er ihn zum Glauben aufgefordert, denselben in ihn gewirkt hat und fort und fort wirkt, vgl. 1 Cor. 6, 20; 7, 23. Wie das geschehen ist und geschieht, wird hier nicht gesagt, sondern ist nach dem ganzen Zusammenhange der paulinischen Anschauung vom Glauben, seiner Entstehung und seinem Bestehen zu beurteilen. Nach demselben Zusammenhange ergiebt sich, was das Objekt von *λαμβάνειν* u. *καταλαμβάνειν* bzw. der Inhalt des *βραβεῖον* ist, nämlich die offenbar werdende *δόξα* Christi und der Seinen Col. 3, 2, oder der *στέφανος τῆς δικαιοσύνης* 2 Tim. 4, 7. 8, so daß also aus dem *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον* oder dem *ἵνα Χ͞ν κερδήσω* V. 8 nicht auf eine dem Glauben anhaftende Ungewißheit geschlossen werden kann; vgl. 1 Petr. 1, 13. 17. 1 Joh. 3, 2. 3; 2, 28. Zu der Verbindung von *καταλαμβάνειν* u. *διώκειν* vgl. außer Sir. 11, 10 noch Röm. 9, 20: *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβον δικαιοσύνην.* Pſ. 7, 6: *καταδιώξαι ἄρα ὁ ἐχθρὸς τὴν ψυχήν μου καὶ καταλάβοι.* Prov. 13, 21: *ἁμαρτάνοντας καταδιώξεται κακά, τοὺς δὲ δικαίους καταλήψεται ἀγαθά.* Hoſ. 2, 7. Thren. 1, 3. Zu *καταλαμβ.* Χ͞ν vgl. Mich. 6, 6: *ἐν τίνι καταλάβω τὸν κύριον; εἰ καταλήψομαι αὐτὸν ἐν ὁλοκαυτώμασιν;* zu *λαμβάνειν* verhält sich *καταλαμβάνειν*, wie besitzergreifen zu erfassen, und ist für den vorliegenden Fall das genauere Wort; daß *λαμβάνειν* vollzieht sich als *καταλαμβάνειν.* Es ist = zu eigen ergreifen, analog Phil. 3, 12 f.; so Joh. 1, 5: *τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* (anders Joh. 12, 35, s. oben). Allgemeiner synon. *εὑρίσκειν*, jemanden finden, treffen,

betreffen, Sach. 1, 6: οἱ (sc. προφῆται) κατέλαβον τοὺς πατέρας ὑμῶν. Sus. 54. 58, vgl. Joh. 8, 3. 4.

Übertragen auf das intellektuelle Gebiet ist es = erfassen, begreifen, Plat. Phaedr. 250, D: κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως. Polyb. 8, 4, 6: δυσχερὲς καταλαβεῖν ἄνευ τῆς καθόλου τῶν πράξεων ἱστορίας. So Act. 4, 13: καταλαβόμενοι ὅτι ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν. 10, 34: ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός. 25, 25: κατελαβόμην μηδὲν ἄξιον αὐτὸν θανάτου πεπραχέναι.

Εὐλαβής, ές, = ὁ εὖ τῶν πραγμάτων ἐπιλαμβανόμενος, Suid.; **a)** vorsichtig, umsichtig, behutsam, bedächtig, der sich wohl in Acht nimmt. So weist Demosthenes den Vorwurf der Feigheit (ἄτολμος καὶ δειλὸς πρὸς ὄχλους) damit zurück, daß er sich als εὐλαβής bezeichnet (19, 206). Öfter bei Plut. = vorsichtig. Aristot. Rhet. 1, 12: καὶ τοὺς μὴ εὐλαβεῖς μηδὲ φυλακτικοὺς ἀλλὰ πιστευτικούς. Auch = scheu, z. B. Phil. Vit. Mos. 1: καὶ ἅμα τὴν φύσιν εὐλαβὴς ὢν ὑπεστέλλετο. Plato verbindet es zuweilen mit δίκαιος, = gewissenhaft, sittlich sorgfältig. Polit. 311, B: τὸ δίκαιον καὶ εὐλαβές (als Charaktereigentümlichkeit). Ibid. A: τὰ σωφρόνων ἀρχόντων ἤθη σφόδρα μὲν εὐλαβῆ καὶ δίκαια καὶ σωτήρια, δριμύτητος δὲ καί τινος ἰταμότητος ὀξείας καὶ πρακτικῆς ἐνδεῖται. Es ist daher das Wort nicht ungeeignet, **b)** das religiöse Verhalten zu kennzeichnen, wie z. B. das Adverb. εὐλαβῶς von Demosth. 21, 61 mit εὐσεβῶς zusammengestellt wird. In der Prof.-Gräc. finden sich aber nur εὐλάβεια u. εὐλαβεῖσθαι ausdrücklich von religiösem Verhalten. LXX übertragen einmal חָסִיד (synon. יָשָׁר) Mich. 7, 2 durch εὐλαβής (vgl. Prov. 2, 8) s. unter ὅσιος. Außerdem findet es sich noch Lev. 15, 31: εὐλαβεῖς ποιήσετε τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν αὐτῶν, = נזר Hiph., sich enthalten machen, weihen, wo aber die Übersetzung der LXX die von Dillmann vermutete ursprüngliche Lesart והזהרתם des Samar. = ihr sollt verwarnen, abmahnen (von זהר lehren, warnen, Ex. 3, 18. Lev. 15, 31) bestätigen könnte. Als Lesart Sir. 11, 17: δόσις κυρίου παραμένει εὐλάβεσι statt εὐσέβεσι. Adv. 2 Mcc. 6, 11. Im N. T. finden sich εὐλαβής, εὐλάβεια, εὐλαβεῖσθαι nur im Sprachgebrauch des Lucas und im Hebräerbrief, Luc. 2, 25 von Symeon: ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής. Act. 2, 5; 7, 2: ἄνδρες εὐλαβεῖς. Act. 22, 12 lesen Lchm. Tdf.[8] Treg. Westc. ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον, Griesb. εὐσεβής, Tdf.[7] ἀνὴρ κατὰ τὸν νόμον. Vielleicht ist dieser lucan. Gebrauch durch die Rücksicht auf das latein. religiosus bestimmt, dem griechisch wohl schwerlich ein besseres Wort entsprechen konnte. Vgl. auch die Konstr. εὐλαβεῖσθαι ἀπό unter εὐλαβεῖσθαι.

Εὐλάβεια, ἡ, **a)** Vorsicht, Behutsamkeit. Ar. Av. 377: ἡ γὰρ εὐλάβεια σώζει πάντα. Plat. Deff. 413, C: εὐλάβεια φυλακὴ κακοῦ, ἐπιμέλεια φυλακῆς. Auch **b)** = Furcht, Scheu, Dem. 23, 15: εἰς φόβον καὶ συκοφαντίας εὐλάβειαν καθιστάντες. Them. Or. 4, 49, B: ἡ πρὸς τὸ πλεῖν εὐλάβεια. Hrdn. 5, 2, 5: εἰ δέ τινες ἔλαθον δι' εὐλάβειαν ἡσυχαζόντων. In der Regel jedoch wird es von der Furcht unterschieden wie die Vorsicht von der Furchtsamkeit und Feigheit, wie Aristot. de virtutt. 6, 8 es von der δειλία unterscheidet und mit αἰδώς zusammenstellt, cf. Diog. Laert. 7, 116 bei Grimm. s. v. Vgl. unter εὐλαβεῖσθαι. LXX = דְּאָגָה Sorge, Jos. 22, 24: ἕνεκεν εὐλαβείας ῥήματος ἐποιήσαμεν τοῦτο. Prov. 28, 14 ist es Zusatz der LXX = Sorgfalt, Behutsamkeit: μακάριος ἀνὴρ ὃς καταπτήσσει πάντα δι' εὐλάβειαν, ὁ δὲ σκληρὸς τὴν καρδίαν κτλ. Sap. 17, 8 = Furcht. In der Be-

deutung Furcht, Grauen hat man es nun auch Hebr. 5, 7 nehmen wollen: ὅς ... δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου ... προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοὴν κτλ., vgl. 1 Sam. 18, 29. Hiob 13, 25 unter εὐλαβεῖσθαι. Dies ist zwar sprachlich möglich — vgl. für εἰσακ. ἀπὸ LXX Hiob 35, 12: οὐ μὴ εἰσακούσῃ ἀπὸ ὕβρεως πονηρῶν vgl. mit V. 9, sowie Hebr. 10, 22: ῥεραντισμένοι ἀπὸ κτλ. —, allein dies wäre jedenfalls eine Beschränkung in der Erhörung der Bitten, und eine solche würde statt der Anfügung von καὶ eine Verbindung der beiden Participialsätze etwa durch μέν — δέ erheischen, stört aber aber auch außerdem den Zusammenhang, für welchen eine solche Beschränkung keine Bedeutung hat. Daher wird das εἰσακουσθείς die Erhörung der Bitten anzeigen, welche ihm von wegen (vgl. Act. 22, 11) der εὐλάβεια zuteil wurde, und so auch seinerseits das ἔμαθεν ... τὴν ὑπακοήν begründen, während es sonst richtiger zu dem folgenden τελειωθεὶς κτλ. gehören würde und dem ὑπακοήν hätte nachgesetzt werden müssen: εἰσακουσθεὶς δὲ ... καὶ κτλ. Das σώζειν ἐκ τοῦ θαν. bezeichnet nicht Bewahrung vor dem Tode, sondern ganz allgemein Errettung aus demselben, vgl. Jud. 5, wie sie ἐν εὐλαβείᾳ erbeten ist Luc. 22, 42, und εἰσακουσθείς bezieht sich gar nicht auf die von Lucas allein berichtete Stärkung durch einen Engel Luc. 22, 43, sondern auf die Auferweckung, auf welche bekanntlich im Hebräerbrief so großes Gewicht gelegt wird. Gegen Tholucks Erklärung von εὐλάβεια durch „bedenkliches Zaudern" gilt, daß εὐλάβεια nicht bedenkliches, sondern bedächtiges Zaudern bezeichnet, vgl. Plut. Mor. 1038, A: ἡ εὐλάβεια — — λόγος ἐστὶν ἀπαγορευτικὸς τῷ σοφῷ· τὸ γὰρ εὐλαβεῖσθαι σοφῶν ἴδιον, οὐ φαύλων ἐστίν. Auch kann man doch weder Joh. 12, 27 noch den Kampf in Gethsemane als bedenkliches Zaudern bezeichnen. Man muß daher εὐλάβεια c) als Bezeichnung des religiösen Verhaltens fassen — religiöse Sorgfalt, Gottesfurcht u. s. w., wofür vgl. Diod. Sic. 13, 12: ἡ πρὸς τὸ θεῖον εὐλάβεια. Plut. Camill. 21. Id. Aemil. Paul. 3: ἡ περὶ τὸ θεῖον εὐλάβ. Plut. Num. 32 entspricht dem latein. religio. Plut. Cam. 6, 4: ἡ δ᾽ εὐλάβεια καὶ τὸ μηδὲν ἀγὰν ἄριστον im Gegensatze zu δεισίδαιμονία u. τῦφος einerseits, ὀλιγωρία τῶν θεῶν u. περιφρόνησις andererseits. So häufig bei Plut. = religio, wofür Polyb. δεισιδαιμονία, w. s. Auch Prov. 28, 14 wird die εὐλάβ. religiösen Charakters sein; vgl. das σκληρὸς τὴν καρδίαν des zweiten Gliedes. Außerdem vgl. unter εὐλαβεῖσθαι. Εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλ. ist dann = wegen der Gottesfurcht, in Gemäßheit, in Folge, vgl. Krüger § 68, 16, 8. Nicht wenig spricht für diese Auffassung zunächst die andere Stelle, in welcher das Wort im N. T. sich findet, Hebr. 12, 28: λατρεύωμεν τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους, denn hier ist εὐλ. entschieden eine Eigentümlichkeit des religiösen Verhaltens, und das folgende καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον kann nicht dagegen sprechen, indem es nur die Ermahnung zur heiligen Sorgfalt des Wandels, zur Gottesfurcht verstärkt, nicht aber (v. Hofmann) dem εὐλ. die Bedeutung „Grauen" sichert. Ebenso εὐλαβεῖσθαι Hebr. 11, 7. Sodann ist es aber auch von großem Belang, das sämtliche griechische Exegeten in der Erklärung Gottesfurcht zu 5, 7 übereinstimmen (εὐλαβείας γὰρ ἦν τὸ λέγειν· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ᾽ ὡς σύ, bei Delitzsch z. d. St.). Εὐλάβεια ist, wie Delitzsch sagt, die mildeste Benennung der Gottesfurcht, vgl. die anderen Stellen der Profanschriftsteller und die Erklärung des Plut. von εὐλάβεια im allgemeinen.

Εὐλαβέομαι, a) vorsichtig, bedächtig sein, sich in Acht nehmen, sich hüten, Plat. Gorg. 519, A: σοῦ δὲ ἴσως ἐπιλήψονται τὰ κακά, ἐὰν μὴ εὐλαβῇ, mit folgendem μή oder Accus., in der bibl. Gräc. auch ἀπό. Soph. Tr. 1119: εὐλαβοῦ δὲ μὴ φανῇς

κακός. Plat. Rep. 2, 372, C: *πενίαν ἢ πόλεμον*. Plat. Min. 320, E: *ἐὰν σωφρονῇς, εὐλαβήσει μήποτε κτλ.* In der att. Gräc. synon. *φυλάττεσθαι*, in der späteren Gräc. synon. *φοβεῖσθαι*. Cf. Plut. Mor. 706, A: *διὸ δεῖ μάλιστα ταύτας εὐλαβεῖσθαι τὰς ἡδονάς*. 977, A. So bei den LXX u. Apokr. an verschiedenen Stellen im Sinne furchtsamen Grauens = גּוּר, יָרֵא u. a. 1 Sam. 18, 15. 29. Jer. 22, 25. Hiob 13, 25. Deut. 2, 4. Sap. 12, 11. Sir. 7, 6; 22, 22; 26, 5; 41, 3: *εὐλ. θανάτου*. 29, 7. 1 Mcc. 3, 20; 12, 42. 2 Mcc. 8, 16. Sir. 31, 16: *ὁ φοβούμενος τὸν κύριον οὐ μὴ εὐλαβηθήσεται.* — Sodann **b)** steht *εὐλαβεῖσθαι* auch von religiösem Verhalten, Gott fürchten, Plat. Legg. 9, 879, E: *τὸν ξενικὸν θεόν*. So bei den LXX nicht bloß Jer. 5, 22: *μὴ ἐμὲ οὐ φοβηθήσεσθε, λέγει κύριος, ἢ ἀπὸ προσώπου μου οὐκ εὐλαβηθήσεσθε* = חוּל Hiph. (vgl. Ex. 3, 6: *εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* = יָרֵא) sowie Hab. 2, 20. Zeph. 1, 7. Sach. 2, 17: *εὐλαβείσθω ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ* = הַס, sondern auch = חסה Nah. 1, 7: *γινώσκων κύριος τοὺς εὐλαβουμένους αὐτόν*. Zeph. 3, 12: *ὑπολείψομαι ἐν σοὶ λαὸν πραῢν καὶ ταπεινὸν καὶ εὐλαβηθήσονται ἀπὸ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου*. Prov. 30, 5. = חָסִיד Prov. 2, 8. חשׁב Mal. 3, 16: *οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον καὶ εὐλαβούμενοι τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Vgl. Sir. 7, 29; 18, 27; 23, 18. Je nach dem Kontext ist in dem Begriffe entweder die Scheu (vgl. die falsche Übersetzung der LXX Jer. 4, 1: *καὶ ἐὰν περιέλῃ τὰ βδελύγματα αὐτοῦ καὶ ἀπὸ προσώπου μου εὐλαβηθῇ*, wo *ἀπὸ πρ. μ.* zu *περιέλῃ* zu ziehen gewesen wäre, indem das falsch übertragen וְלֹא תָנוּד den Nachsatz bildet) oder die Sorgfalt des Verhaltens vorwiegend, wie auch in der Prof.-Gräc. Cf. Plat. de legg. 318, E unter *ἁμαρτάνω*. Die eigentliche hebräische Bezeichnung der Gottesfurcht durch יָרֵא wird gewöhnlich durch *φοβεῖσθαι*, einigemale auch durch *σέβεσθαι* wiedergegeben. Hiernach steht das Wort Act. 23, 10 Tdf.: *εὐλαβηθεὶς ὁ χιλίαρχος μὴ διασπασθῇ ὁ Παῦλος* = besorgen, Besorgnis hegen, fürchten; dagegen Hebr. 11, 7: *πίστει χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασε κτλ.* von der Gottesfurcht.

Λαός, *οῦ, ὁ*, att. *λεώς*, Volk; vielleicht zusammenhängend mit dem deutschen „Leute", althochdeutsch liut, populus. In der Ilias bezeichnet es (Sing. u. Plur.) das Kriegsvolk, zuweilen das Fußvolk im Unterschiede von der Reiterei, das Landheer im Unterschiede von der Seemacht, sowie überhaupt die „Leute" im Unterschiede von den Heerführern; in der Odyssee die Unterthanen im Verhältnis zu den Herren; von Pind. an das Volk unter einem bestimmten Namen, z. B. *Δωριεύς, Περσικός, Λυδῶν, Ἀργεῖος*. Jedoch wird es in der nachhomer. Gräc. nur noch selten gebraucht; öfter noch bei den Tragg. u. Aristoph., dagegen bei Xen. nur einmal in einem homerischen Citat, bei Thuc. u. Dem. gar nicht, Plato sehr vereinzelt, Aristot. nur in einem von Plut. aufbewahrten Citat, bei Polyb. u. Plut. ebenfalls nur vereinzelt. Wenn nun die LXX dies Wort ungemein häufig gebrauchen, indem sie עָם im Unterschiede von גּוֹי dadurch wiedergeben, so ist die Aufnahme dieses dem Sprachgebrauch verhältnismäßig fremdgewordenen Wortes offenbar aus dem Bedürfnis hervorgegangen, dem Unterschiede dieser beiden Ausdrücke gerecht zu werden, von denen עָם als Bezeichnung des zu einem Gemeinwesen verbundenen Volkes namentlich von Israel, גּוֹי, Menge, Schar, namentlich in den späteren Büchern von den nichtisraelitischen Völkern gebraucht wurde, s. unter *ἔθνος*. Wo עַם, namentlich im Plur., von anderen Völkern steht, wird es regelmäßig durch *ἔθνος* wiedergegeben. Für גּוֹי steht *λαός* nur an wenigen Stellen Jos. 3, 17; 4, 1. Jes. 9, 3; 26, 2; 55, 5; 58, 2. Jer. 33, 9. Ez. 20, 41; 36, 15. Sach. 14, 14,

wo es nur an den drei letzteren leicht mit *ἔθνος* vertauscht werden könnte. לְאֹם wird fast gleich häufig durch *λαός* wie durch *ἔθνος* wiedergegeben, steht aber von Israel nur Ps. 44, 13. So bezeichnet nun *λαός* bei den LXX **1)** das Volk als Gesamtheit einer Völkerschaft; so wo es synon. *ἔθνος*, in der Regel im Plur. Gen. 35, 23. Ps. 2, 1; 7, 8; 9, 9; 44, 3; 105, 44; 148, 11; 149, 7 = לְאֹם; Jes. 55, 2. Ez. 20, 41; 36, 15. Sach. 14, 14 = גּוֹי. 1 Kön. 8, 61. 1 Chron. 6, 33 = עַם. Der Sing. Gen. 25, 23 = לְאֹם, Jer. 33, 9 = גּוֹי, sowie namentlich wo es = עַם von nichtisraelitischen Völkern Gen. 23, 7. 12. 13; 26, 11 u. ö., vgl. 25, 8, wo es von dem Tode Abrahams heißt: *προσετέθη πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ*. Einigemale auch in Exodus und den übrigen Büchern, z. B. 2 Chron. 13, 9. 2 Kön. 3, 7 u. a. Der Gedanke der einheitlichen Zusammengehörigkeit wiegt auch vor Jes. 26, 2: *εἰσελθέτω λαὸς φυλάσσων δικαιοσύνην*. 58, 2: *λαὸς δικαιοσύνην πεποιηκώς* = גּוֹי. **2)** Das Volk unterschieden von dem Könige, den Priestern, Propheten, als die dem Einzelnen gegenüberstehende oder von dem Einzelnen unterschiedene Gesamtheit, 2 Kön. 4, 41 ff.; 10, 9. Deut. 2, 32 u. a. = עַם. Prov. 14, 30 = לְאֹם. **3)** vom Volk Israel, an den meisten Stellen, indem die Bezeichnung desselben mit seinem nationalen Namen *Ἑβραῖοι* nur im Munde Fremder sich findet, *Ἰουδαῖοι* nur in Esr., Nehem., Esth., Jer., Mcc. u. N. T., *Ἰσραηλῖται* nur 4 Mcc. u. im N. T. In vielen Fällen, wo die LXX *λαός* setzen, würde der Grieche *πλῆθος, ὄχλος* oder *δῆμος* gebrauchen, um vom „Volke" zu reden, wodurch aber das monarchisch-nationale Moment des israelitischen Bewußtseins nicht zu seinem Rechte käme, und gerade dies dürfte es sein, welches die Wahl des Ausdrucks bestimmt hat. Besonders tritt dieses Moment in der sehr häufigen Bezeichnung Israels als des Volkes Gottes hervor, *λαὸς τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου*, resp. im Munde Gottes *ὁ λαός μου*, Ex. 3, 7. 10. 12; 5, 1; 6, 7; 7, 4. 14. 16; 18, 1; 19, 5. Deut. 7, 6 u. a.

Dem Sprachgebrauch der LXX entspricht der des N. T., in welchem *λαός* **1)** das Volk als Völkerschaft, parall. *ἔθνος* Röm. 15, 11, verbunden mit *ἔθνος, φυλή, γλῶσσα* Apok. 5, 9; 7, 9; 10, 11; 11, 9; 14, 6; 17, 15. Vgl. Luc. 2, 31, sowie Act. 4, 25 aus Ps. 2, 1. Joh. 11, 50. Wie sehr der Gedanke der einheitlichen Zusammengehörigkeit bzw. des Befaßtseins unter einem Haupte dem Ausdruck innewohnt, s. 1 Petr. 2, 10: *οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ*. V. 9: *ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν* aus Ex. 19, 5. 2 Cor. 6, 16 aus Lev. 26, 12. Act. 15, 14: *πρῶτον ὁ θς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*. 18, 10: *λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν κτλ.* **2)** Bezeichnung des israelitischen Volkes im Unterschiede von den *ἔθνη* Act. 26, 17: *ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἐθνῶν*. 26, 29. Röm. 15, 10: *ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* aus Deut. 32, 43. Vgl. 2 Petr. 2, 1: *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι* im Unterschiede von der neutest. Heilsgemeinde, vgl. 1, 1. — Genauer *ὁ λαὸς Ἰσραήλ* Act. 4, 10: 13, 24, vgl. Mtth. 2, 6. Luc. 2, 32. *τῶν Ἰουδαίων* 12, 11, sowie *ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ* Mtth. 2, 6. Luc. 1, 68. 77; 2, 32. Act. 7, 34; 23, 5. Röm. 9, 25. 26; 11, 1. 2; 15, 10. Hebr. 4, 9; 8, 10; 10, 30; 11, 25. — An den Stellen 2 Cor. 6, 17. 1 Petr. 2, 10. Apok. 18, 4; 21, 3 wird die Bezeichnung *λ. τ. θυ* auf die neutest. Heilsgemeinde übertragen, vgl. Hebr. 4, 9; 8, 10. **3)** Bezeichnung der Gesamtheit, vgl. Luc. 1, 10: *τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ*. Act. 21, 30. 36. *πᾶς ὁ λαός* Act. 5, 34; 10, 41; 13, 24. Luc. 3, 21 u. a., dagegen z. B. Act. 19, 20 *δῆμος* von dem Volk zu Ephesus, 14, 18 *ὄχλοι* von dem Volke zu Lystra. — So *διδάσκειν, εὐαγγελίζεσθαι τὸν λαόν* Luc. 3, 18; 20, 1. Act. 4, 2 u. a. — Das Volk wird unterschieden von *πρεσβύτεροι, ἄρχοντες* Mtth. 21, 13; 26, 3. 47; 27. 1, vgl. V. 25.

Luc. 22, 66; 23, 13. Act. 4, 8: *ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι*, wo Rec. u. Tdf.[7] noch *τοῦ Ἰσραήλ* hinzufügen, so daß der zweite Teil der Anrede sich verstärkend zum ersten verhält. — In den Briefen ist *λ.* im ganzen selten, am häufigsten im Hebräerbrief 2, 17; 4, 9; 5, 3; 7, 5. 11. 27; 8, 10; 9, 7. 19; 10, 30; 11, 25; 13, 12. Außerdem nur Evv., Act., Röm., Cor., Petr., Jud., Apok.; im Ev. Joh. nur 8, 2; 11, 50; 18, 14; dafür dort sehr häufig *οἱ Ἰουδαῖοι*.

Λειτουργέω, *ἐλειτούργουν* Jer. 52, 15 u. a., von dem ungebräuchlichen att. *λεῖτον* statt *λήϊτον*, dor. *λάϊτον* Gemeinwesen, Staatswesen, oder was Staatsangelegenheit ist u. s. w. Hrdt. 7, 197, 2: *λήιτον δὲ καλέουσι τὸ πρυτανήιον οἱ Ἀχαιοί.* Plut. Qu. Rom. 67 (Mor. 280, B): *λῇτον ἄχρι νῦν τὸ δημόσιον ἐν πολλοῖς τῶν Ἑλλήνων νόμων γέγραπται.* Moer. ed. Pierson., p. 252: *λητουργεῖν, διὰ τοῦ η Ἀττικῶς, διὰ δὲ τοῦ διφθόγγου ει Ἑλληνικῶς· λήϊτον γὰρ τὸ δημόσιον.* Das Wort bedeutet „öffentliche oder Staatsangelegenheiten verwalten" und wird von der Verwaltung der *λειτουργίαι* gebraucht, wie „besonders in Athen gewisse regelmäßige, der Reihe nach jede Phyle treffende *(ἐγκύκλιοι)* Staatsleistungen heißen, zu denen jeder Bürger von drei und mehr Talenten Vermögen verbunden war, die aber auch von andern freiwillig übernommen werden konnten" (Passow) und stets auf eigene Kosten verwaltet wurden. Später auch verallgemeinert von Dienstleistungen überhaupt, z. B. Aristot. Pol. 3, 5 von der Arbeit der Sklaven, Handwerker und Kaufleute, sofern sie anderen zugute kommt oder dient.

Die LXX haben das Wort herübergenommen für den Dienst der Priester und Leviten am Heiligtum, wozu der Sprachgebrauch in der Prof.-Gräc. unmittelbar keinen Anhalt bot, da erst spät und sehr vereinzelt nur ein Wort dieser Familie, *λειτουργός*, von den Priestern vorkommt. Das Vorkommen von *λειτουργέω, λειτουργία* von Dienstleistungen am Serapeum und damit der ägyptische Sprachgebrauch kann auf diese Übertragung eingewirkt haben, doch kann auch der starke Einfluß der Juden auf den ägyptischen Sprachgebrauch diesen veranlaßt haben. Hierüber werden wir kaum von irgendwoher Gewißheit erlangen. Jedenfalls aber ließ die Stellung und Bedeutung des Kultus und seiner Diener im Organismus Israels keinen Ausdruck der Prof.-Gräc. geeigneter erscheinen, als dieses für den dem Gemeinwesen zugute geschehenden Dienst geprägte Wort. Es steht bei den LXX regelmäßig = שֵׁרֵת, vollständig *λειτ. ἐν τοῖς ἁγίοις* Ex. 29, 30; 39, 1. 43. *πρὸς τὸ θυσιαστήριον* Ex. 28, 39; 30, 20, vgl. 2 Chron. 31, 2. Neh. 10, 36; auch *τῷ θυσ., τῷ οἴκῳ* Joel 1, 9. 13. Ez. 45, 5; 46, 25, wie sonst *τῷ κυρίῳ* 1 Chron. 23, 13; 26, 12. 2 Chron. 13, 10; 29, 11. Ez. 40, 48 u. ö. Jo. 2, 17, gewöhnlich jedoch ohne jede Näherbestimmung = Priester- oder Tempeldienst, Opferdienst verrichten, des Priesteramtes warten, Ex. 39, 25. Deut. 10, 8; 17, 12 u. a. Auch = עָבַד, jedoch nur wo dies vom Priesterdienste steht Num. 4, 24. 37. 41; 8, 22; 16, 9; 18, 6. 7. 21. 23. 2 Chron. 35, 3 (1 Chron. 23. 28. 32 = עֲבֹדָה), während dasselbe im allgemein religiösen Sinne = *λατρεύειν*, w. s., und sonst = *δουλεύειν* resp. *ἐργάζεσθαι*. Der Unterschied zwischen *λειτουργεῖν* u. *λατρεύειν* im Sprachgebrauch der LXX ist der, daß letzteres vom Gottesdienst des ganzen Volkes (vgl. unter *λειτουργία*) und dem religiösen Gesamtverhalten steht, *λειτουργ.* nur von dem amtlichen priesterlichen Gottesdienst. Nur Ps. 101, 6 steht es anscheinend wie sonst *λατρεύειν*: *πορευόμενος ἐν ὁδῷ ἀμώμῳ οὗτός μοι ἐλειτούργει*, vgl. V. 7 u. Sir. 4, 14: *οἱ λατρεύοντες τῇ σοφίᾳ λειτουργήσουσιν ἁγίῳ καὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτὴν ἀγαπᾷ ὁ κύριος.* Indes gerade diese beiden Stellen zeigen, daß an etwas anderes als die allgemeine *λατρεία* gedacht ist, vgl. Jes. 61, 6: *ὑμεῖς δὲ ἱερεῖς κυρίου*

κληθήσεσθε, λειτουργοὶ θεοῦ. 1 Chron. 28, 13: *λειτουργήσουσι σκεύη τῆς λατρείας οἴκου κυρίου.* Wohl kann *λατρεύειν* (w. s.) auch vom priesterlichen Dienste, *λειτουργεῖν* aber nicht von dem Gemeindegottesdienste gebraucht werden, s. die Übersetzung von עֲבֹדָה unter *λειτουργία.* Sir. 45, 15 wird *λειτουργεῖν* u. *ἱερατεύειν* als das Aaron übertragene Amt miteinander verbunden. — Außer שֵׁרֵת u. עבד wird noch צָבָא, בּוֹא לִצְבָא durch *εἰσπορεύεσθαι λειτουργεῖν* wiedergegeben, wo es vom Tempeldienste steht (Luther irrig vom Heeresdienst) Num. 4, 3. 23. 30. 35. 39. 43.

Von anderen als priesterlichen Verrichtungen = einem Höheren dienen steht *λ.* = שֵׁרֵת nur 1 Kön. 1, 4. 15; 19, 21. 2 Chron. 17, 19; 22, 8 (Num. 3, 6 von den Leviten im Verhältnis zu Aaron), während es LXX in diesen Fällen sonst anders übersetzen *(παριστάνειν, εὐαρεστεῖν).* In den Apokr. nur Sir. 8, 9; 10, 25: *οἰκέτῃ σοφῷ ἐλεύθεροι λειτουργήσουσιν.*

Außer den unten folgenden *λειτουργία, λειτουργός, λειτουργικός* finden sich bei den LXX noch die im N. T. nicht vorkommenden Derivv. *λειτούργημα* (= עֲבֹדָה Num. 4, 32; 7, 9) u. *λειτουργήσιμος* 1 Chron. 28, 13.

Es ist sehr bezeichnend, daß diese Wortreihe in der neutest. Gräc. nicht für das neutest. Amt und seine Funktionen aufgenommen worden ist. Nur einmal Röm. 15, 16 bezeichnet Paulus sich selbst bezüglich des Zweckes seiner Arbeit als *λειτουργὸς* $\overline{Χυ}$ $\overline{Ιυ}$, s. unter *λειτουργός.* Seinem profanen Gebrauch nach hätte es sich dazu ebenso wohl geeignet (vgl. *δαπανᾶν* 2 Cor. 12, 15), als für den alttest. Kultus. Indes es hätte dazu wieder unmittelbar an den profanen Gebrauch angeknüpft werden müssen, der zur Zeit des N. T. doch nicht mehr der ursprüngliche war. Nachdem es einmal term. techn. der alttest. Kultussprache geworden war, hätte dies nur in der vermittelnden Weise von Röm. 15, 16 geschehen können; zur unmittelbaren Bezeichnung der eigentümlichen Arbeit und Aufgabe des neutest. Amtes eignete es sich unter diesen Umständen nicht mehr und es trat *διακονία* dafür ein, welches unter allen das Dienen bezeichnenden Ausdrücken dem *λειτουργεῖν* dadurch am nächsten steht, daß es den Dienst bezeichnet, sofern er anderen zugute kommt. Auch lag in dem ursprünglichen und eigentlichen profanen Gebrauch noch ein Moment, welches *λειτουργεῖν* zur Bezeichnung des neutest. Amtes und seiner Bedeutung ungeeignet machte, sofern die *λειτουργίαι* Ehrenämter waren, das neutest. Amt aber eine solche Stellung in der Gemeinde nicht in Anspruch nahm.

Im N. T. finden sich nun *λειτουργεῖν, λειτουργία, λειτουργικός, λειτουργός* nur bei Lucas, Paulus und im Hebräerbrief, im ganzen sehr selten, aber auch wo sie nicht auf den alttest. Kultus sich beziehen, stets im religiösen Sinne (außer etwa Phil. 2, 20, indes vgl. V. 30).

Λειτουργεῖν steht **a)** von alttest. Priesterdienst Hebr. 10, 11. Daran schließt sich **b)** die einzigartige Ausdrucksweise Act. 13, 2 von den *προφῆται καὶ διδάσκαλοι* der Christengemeinde in Antiochien: *λειτουργούντων αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπε τὸ πν. τὸ ἅγιον,* wo es wegen des damit verbundenen *νηστ.* schwerlich auf die Funktionen derselben in den gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen bezogen werden kann, sondern weit besser vom Gebet dieser Personen verstanden wird, vgl. Luc. 2, 37. Endlich steht es **c)** von der *κοινωνία εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων ἐν Ἱερ.* Röm. 15, 27: *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς,* wo es offenbar s. v. a. heiligen Dienst leisten, um mit seiner Wahl die Bedeutung der *σαρκικά,* um die es sich hier handelt, zu kennzeichnen, vgl. 2 Cor. 9, 12, während *κοινωνεῖν* an dieser Stelle unmöglich war. — Vgl. Trench a. a. O. unter *λατρεύω, λειτουργέω.*

Λειτουργία, ας, ἡ, die auf eigene Kosten geführte Verwaltung eines öffentlichen Amtes, Staatsdienst; später (Aristot. u. a.) auch allgemeiner = Dienst, Dienstleistung. LXX = עֲבֹדָה, wo es wie einmal in späterer Zeit bei Diod. Sic. 1, 21 (Augusteische Zeit) vom priesterlichen Dienst am Heiligtum steht (wofür von שֵׁרֵת sich kein Wort gebildet hat), während es sonst durch *ἔργον, δουλεία, ἐργασία* wiedergegeben wird; außerdem aber auch neben *λειτουργία* durch *λατρεία* an den wenigen Stellen, an denen es im gottesdienstlichen Sinne steht, nämlich Ex. 12, 25. 26; 13, 5 vom Passah, Jos. 22, 27 vom Kultus des ganzen Volkes, nur 1 Chron. 28, 13 vom Dienst am Heiligtume. — Der Sprachgebrauch der Apokr. in Betreff des Wortes *λειτουργία* deckt sich mit dem der LXX.

Im N. T. steht es **a)** vom alttest. Kultusdienst Luc. 1, 23. Hebr. 9, 21. Daran schließt sich Hebr. 8, 6 von dem priesterlichen Dienst des neutest. Heilsmittlers, vgl. V. 2. 3. **b)** Phil. 2, 17 bezeichnet Paulus seine Berufsarbeit und Aufgabe an den Phil. als *λ.*: *εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν* — ihr Glaube ist das Opfer, welches er bedient, vgl. *εἰς καύχημα ἐμοὶ κτλ.* V. 16, sowie Röm. 15, 16 unter *λειτουργός*. Dagegen **c)** Phil. 2, 30 steht es zur Charakteristik des von den Phil. dem Apostel geleisteten Dienstes: *ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας* (vgl. Röm. 15, 27), denn nur in diesem Falle, wenn der Apostel die Spende der Phil. als heiligen Dienst faßt, kann er so von Epaphroditus und dessen Nichtachtung des Lebens um des Werkes Christi willen reden. Ebenso 2 Cor. 9, 12 von der Spende der paulinischen Gemeinden für die Heiligen zu Jerusalem: *ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης* — die Leistung des heiligen Dienstes — *οὐ μόνον ἐστὶ προσαναπληροῦσα τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων ἀλλὰ περισσεύουσα διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ θεῷ*, vgl. V. 11: *ἥτις κατεργάζεται δι' ὑμῶν εὐχαριστίαν τῷ θεῷ*, vgl. Hebr. 13, 15, 16, sowie *λειτουργεῖν* Röm. 15, 27.

Λειτουργός, οῦ, ὁ, findet sich als Bezeichnung dessen, der eine Liturgie verwaltet, also der einen Dienst für den Staat übernommen oder überkommen hat, nur in Inschriften, sonst in der Schriftsprache erst spät, bei Plut. einmal von den Lictoren, bei Polyb. von den Arbeitern im Heere, bei Plut. u. Dion. Hal. auch vereinzelt von Priestern. Dieser Seltenheit des Wortes entspricht es, daß es bei den LXX dem hebr. מְשָׁרֵת nicht dort entspricht, wo dies Bezeichnung der Priester und Leviten ist außer Jes. 61, 6: *ὑμεῖς δὲ ἱερεῖς κυρίου κληθήσεσθε, λειτουργοὶ θεοῦ*, während es gewöhnlich in diesem Falle durch *λειτουργῶν, λειτουργοῦντες* übersetzt wird. Dagegen wird es Jos. 1, 1 (Alex.) 2 Sam. 13, 18. 1 Kön. 10, 5. 2 Kön. 4, 43; 6, 15. 2 Chron. 9, 4, wo es Diener höher stehender Personen bezeichnet, durch *λειτουργός* wiedergegeben, Esth. 1, 10; 2, 2; 6, 3 durch *διάκονος*. Ps. 103, 21; 104, 4 steht es von den Engeln als Gottes Dienern. In den Apokr. steht es Sir. 10, 2 von dem Diener des *κριτὴς τοῦ λαοῦ*, 3 Mcc. 5, 5 von Unterbeamten, nur Sir. 7, 30 parall. *ἱερεύς*. Im allgemeinen also ist im Sprachgebrauch bei *λειτουργός* der Zusammenhang mit der für *λειτουργεῖν, λειτουργία* maßgebenden Vorstellung nicht festgehalten, sondern der dem Wort eigentlich fern liegende Gedanke der Unterordnung in den Vordergrund getreten, aber — und dies dürfte den Sprachgebrauch erklären — mit Ausschluß des Gedankens an Sklaverei, Knechtschaft. Es sind freie Personen, welche nach ihrem Berufe bezeichnet werden.

Der — wenn auch geringe Gebrauch im N. T. weist aber deutlich den Einfluß des alttest. *λειτουργεῖν* auf. Es steht **a)** Hebr. 8, 2: *τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς*

σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς von Christo als dem neutest. Hohenpriester. Daran schließt sich Röm. 15, 16, wo Paulus sich selbst als *λειτ.* $\overline{Χυ}$ bezeichnet (vgl. Phil. 2, 17): *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν* $\overline{Χυ}$ $\overline{Ιυ}$ *εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος.* **b)** Röm. 13, 6 werden die Obrigkeiten als *λειτουργοὶ θεοῦ* bezeichnet, um das voraufgegangene *θεοῦ διάκονος σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν* V. 4 aufzunehmen und zu verstärken, denn *λειτ.* ist gewichtvoller als *διάκ.* Dies die einzige Berührung mit dem profanen *λειτουργεῖν*, aber schwerlich eine beabsichtigte; eher dürfte der Apostel das Wort in Anknüpfung an den alttest. Gebrauch gewählt haben, weil er die religiöse Beurteilung der Obrigkeit im Auge hatte. — Hebr. 1, 7 aus Ps. 104, 4 von den Engeln. **c)** Zu Phil. 2, 25: *λειτουργὸν τῆς χρείας μου* vgl. V. 30 unter *λειτουργία*, sowie Röm. 15, 27 unter *λειτουργέω*, nicht aber das *λειτουργός* der LXX von den Dienern höher stehender Personen.

Λειτουργικός, ή, όν, zum Dienst gehörig, zu heiligem Dienste gehörig, nach demselben benannt, findet sich außer „sechsmal in einer Steuerliste aus der Ptolemäerzeit Pap. Flind. Petr. II, XXXIX e" (Deißmann, Bibelstudien, S. 138) nur in der bibl. oder kirchl. Gräc., und zwar im A. T. von den vasis et vestibus sacris Num. 4, 12. 26; 7, 5. 2 Chron. 24, 14 = שְׁרֵת עֲבֹדָה, *σκεύη, ἔργα λειτουργικά.* Ex. 31, 10; 39, 1, 43: *στολαὶ λειτουργικαί* = בִּגְדֵי שְׂרָד (vgl. 35, 19), von den LXX verwechselt mit שׁרת. Im N. T. nur Hebr. 1, 14 von den Engeln, vgl. Dan. 7, 10. Ps. 103, 21; 104, 4 und ebenso in der kirchl. Gräc.

Λατρεύω, von *λάτρις*, Diener, *λάτρον*, Lohn, insbesondere Dienstlohn, Arbeitslohn; vielleicht zusammenhängend mit *ΛΑω*, wollen, oder nach Curtius 362 f. mit *λάω, ἀπολαύω*, genießen, *λεία, ληΐς* Beute *(λαF)*. Anders Prellwitz, S. 176. Hesychius erklärt *λατρεύει· ἐλεύθερος ὢν δουλεύει.* Nach Ammonius soll *λάτρις* eigentlich von Kriegsgefangenen gelten. Im Sprachgebrauch wird es sowohl von freiwilliger wie unfreiwilliger Hingabe, vom Dienst um Lohn und ohne Lohn gebraucht. Jedenfalls ist die Begriffssphäre weiter, als die der übrigen Synonyma *δοῦλος, θεράπων, διάκονος, οἰκέτης.* Es wird seltener gebraucht als diese; doch scheint es wenigstens vorwiegend von freiwilligem Dienst, freiem Gehorsam zu stehen. Isocr. 217, C: *τοὺς δὲ τῷ κάλλει λατρεύοντας φιλοκάλους καὶ φιλοπόνους νομίζομεν εἶναι.* Lucn. Nigrin. 15: *λατρεύειν τῇ ἡδονῇ.* Xen. Ages. 7, 2: *λατρεύειν νόμοις.* Phocyl. 112: *καιρῷ λατρεύειν.* Soph. Oed. C. 105: *ἀεὶ μόχθοις λατρεύων.* Eusthath. Il. 1246, 10: *λάτρις· ὁ ἐπιμίσθιος· ἀλλ' ὅμως ἐπεὶ δούλων τέτακται· καὶ θῆτες, ὄντες ἐπελεύθεροι, μισθοῦ ὑπουργοῦσιν.* Während *δοῦλος* u. *οἰκέτης* sich auf den Stand, *θεράπων* u. *διάκονος* auf den Beruf beziehen, bezeichnet *λάτρις, λατρεύειν* das freiwillige oder unfreiwillige Dienstverhältnis im allgemeinen, das Verhältnis dienender Unterordnung. In der bibl. Gräc. tritt *λατρεύειν* in ein näheres Verhältnis zu *λειτουργεῖν*, indem es sich wie dieses im Sprachgebrauch auf das Verhältnis zu Gott beschränkt, nur daß *λειτ.* den amtlichen Gottesdienst, den Beruf bezeichnet, *λατρ.* das gottesdienstliche Verhalten des ganzen Volkes; s. *λειτουργεῖν.* Auch vgl. *θρησκός, θρησκεία, λατρεία.*

Was nun den biblischen Gebrauch des Wortes betrifft, so ist es durchgängig beschränkt auf den Gottesdienst, LXX = עבר in Ex., Deut., Jos. u. Richt., während dasselbe (auch vom Gottesdienst) 1 u. 2 Sam., Kön., Chron., Ps. und den prophetischen Büchern meistens durch *δουλεύειν* wiedergegeben wird, welches in den historischen Büchern von menschlichen Verhältnissen gilt. Nur einmal steht *λατρ.* von menschlichen Ver-

hältnissen Deut. 28, 48, wo übrigens der Parallelismus die Wahl des Ausdrucks bestimmt hat (vgl. *ἔργον λατρευτόν* Lev. 23, 7, 8. Num. 28, 18. Ex. 12, 16). — So Ex. 3, 12; 4, 23; 7, 16; 10, 3. 7. 8. 11. 26; 20, 5; 23, 24. 25. Deut. 4, 19. 28; 5, 9; 6, 13; 10, 12. 20. Jos. 22, 5; 23, 7; 24, 2. 14. 15. 16. 18. 19. 20. 31. In den Apokr. an den wenigen Stellen stets vom Gottesdienst, Sir. 4, 14. Jud. 3, 9. 1 Esr. 1, 4; 4, 54. 3 Mcc. 6, 6. Vgl. *λατρεία* 1 Mcc. 1, 43; 2, 19. 22. Nun wird auch in der Prof.-Gräc. das Wort vom Kultus, Gottesdienst gebraucht, und zwar insbesondere bezüglich des Opferdienstes, Plat. Phaedr. 244, E: *καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας.* Apol. 33, C: *διὰ τὴν θεοῦ λατρείαν.* Eurip. Tro. 450 von Cassandra: *ἡ Ἀπόλλωνος λάτρις.* Phoen. 220: *Φοίβῳ λάτρις γενόμαν.* Doch ist *θεράπων, θεραπεύειν, θεραπεία* vom Kultus das eigentlich gebräuchliche Wort. Dies aber ist in die bibl. Gräc., wie namentlich aus dem neutest. Sprachgebrauch erhellt, hauptsächlich in der eigentlichen Bedeutung pflegen, warten, Sorge tragen, überhaupt hilfreiche Dienste leisten, übergegangen, so daß für das gottesdienstliche Verhalten, soweit es hebräisch durch עבד bezeichnet wurde, kein anderes Wort übrig blieb, als *λατρεύειν, λατρεία.* Es steht wie die oben angeführten Stellen zeigen, nicht allein vom Opferdienst, sondern überhaupt von der Unterwerfung unter Gott, von allem Verhalten des Gehorsams und der Verehrung Gottes.

So auch im N. T., in welchem *λατρεύειν* hauptsächlich in Luc., Act. und Hebräerbrief sich findet. **a)** Rücksichtlich des Opfer- und Tempeldienstes (vgl. *λατρεύματα* Eurip. Iph. Tr. 1275 vom Tempeldienste) Luc. 2, 37. Act. 7, 7. Hebr. 8, 5: *σκιᾷ λατρεύουσι τῶν ἐπουρανίων.* 10, 2: *τοὺς λατρεύοντες ἅπαξ κεκαθαρμένους.* 13, 10: *οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.* 9, 9: *θυσίαι — μὴ δυνάμεναι τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα.* Apok. 7, 15: *λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ.* 22, 3: *οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύουσιν αὐτῷ.* **b)** Dann bezeichnet es überhaupt die Anerkennung und Bethätigung des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, Mtth. 4, 10: *αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις,* vgl. V. 9: *ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι.* Luc. 4, 8; 1, 74: *λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ.* Hebr. 12, 28: *λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους.* Act. 24, 14: *κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ.* 26, 7; 27, 23: *τοῦ θεοῦ οὗ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω.* Röm. 1, 9: *ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγ.* Phil. 3, 3: *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες.* 2 Tim. 1, 3: *τῷ θεῷ ᾧ λατρεύω — ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.* Von der Abgötterei Act. 7, 42: *λατρεύειν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ.* Röm. 1, 25: *ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα.*

Λατρεία, ἡ, Dienst, resp. Gottesdienst, s. *λατρεύω.* Joh. 16, 2: *λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ.* Es scheint vorzugsweise an den Opferdienst gedacht werden zu müssen, vgl. Röm. 9, 4: *ὧν . . . ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι κτλ.* 12, 1: *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν . . ., τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.* Hebr. 9, 1: *δικαιώματα λατρείας.* V. 6: *οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες.* Cf. Plat. Phaedr. 244, E, s. v. *λατρεύω.* LXX = עֲבֹדָה Ex. 12, 25. 26. Jos. 22, 27, sonst auch *λειτουργία,* z. B. Num. 8, 25. Von *θρησκεία* unterscheidet es sich so, daß dieses allgemeiner ist, wo es nicht im üblen Sinne steht; vgl. Jac. 1, 26. 27. Act. 26, 5; *λατρεία* ist gottesdienstliche Bethätigung, *θρησκεία* allgemeine Bethätigung der Gottesfurcht, der Religion.

Λέγω, legen — zusammenlegen, lesen, sammeln; nachhomer. in der Bedeutung reden, sagen. Davon

Λόγος, ὁ, das Wort, jedoch nicht im grammatischen Sinne, wofür *ῥῆμα, ὄνομα, ἔπος* im Gebrauch ist, sondern stets wie vox das lebendig ausgesprochene, „das Wort nicht seiner äußerlichen Form nach, sondern mit Rücksicht auf den an die Form sich knüpfenden Gedanken" (Passow), also, kurz zu sagen, nicht das Wort der Sprache, sondern des Gesprächs, der Rede; nicht das Wort als Redeteil, sondern als Teil der Rede. — Der Sprachgebrauch dürfte folgendermaßen zu ordnen sein:

1) im formalen Sinne, indem nicht vorwiegend zu betonen ist, was gesprochen wird, sondern nur überhaupt, daß etwas gesprochen, geredet wird; **a)** das Wort als Bestandteil und Form der Rede, namentlich im Plural; Hes. Theogn. 890: *ἐξαπατήσας αἱμυλίοισι λόγοισι.* Xen. An. 2, 5, 16: *ἥδομαι ἀκούων σου φρονίμους λόγους.* 2, 6, 4: *ὁποίοις μὲν λόγοις ἔπεισε κῦρον.* Aeschn. Prom. 214: *λόγοισιν ἐξηγεῖσθαι.* Plat. Dem., all.: *λόγους ποιεῖσθαι,* reden. So Mtth. 15, 23: *οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον.* 22, 46 u. ö. Act. 2, 40: *ἑτέροις τε λόγοις πλείοσι διεμαρτύρατο.* Luc. 23, 9. 1 Cor. 14, 19: *πέντε λόγους διὰ τοῦ νοός λαλῆσαι — μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ.* 2, 4: *ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων.* V. 13. Eph. 5, 16: *ἀπατᾶν κενοῖς λόγοις.* 2 Petr. 2, 3. 3 Joh. 10. Act. 16, 36. Mtth. 12, 37. — **b)** das Wort als Ausdruck, dessen man sich bedient; Sprache, die man führt, Redeweise u. s. w. Cf. Dem. 18, 256: *εἰς τοιούτους λόγους ἐμπίπτειν ἀναγκάζομαι,* ich werde genötigt, so zu reden. Act. 18, 15: *ζήτημά ἐστι περὶ λόγου καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς.* Eph. 4, 29: *πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω.* Col. 4, 6: *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι.* 1 Thess. 2, 5. 1 Cor. 1, 17: *εὐαγγελίζεσθαι οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου.* 2, 1; 15, 2. 2 Cor. 6, 7; 10, 10. 11; 11, 6. 1 Thess. 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει.* Vgl. das Verhältnis von *λόγος* u. *γνῶσις* 1 Cor. 1, 5: *ἐπλουτίσθητε ... ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει,* wo *γν.* das Verständnis der christlichen Wahrheit, *λόγος* die Gabe, dasselbe zum Ausdruck zu bringen. Vgl. 2 Cor. 11, 6: *εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει.* **c)** Das Wort, die Rede als Handlung, nicht als Produkt; das Reden. Act. 18, 5: *συνείχετο τῷ λόγῳ.* Luc. 4, 32: *ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.* 1 Cor. 4, 20: *οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει.* So, wo von der Wirkungskraft Christi durchs Wort die Rede ist, z. B. Mtth. 8, 8: *μόνον εἰπὲ λόγῳ.* 8, 16: *ἐξέβαλε τὰ πνεύματα λόγῳ.* Luc. 7, 7. — Act. 14, 12 u. a. So auch in dem in der Prof.-Gräc. häufigen Gegensatz von *λόγος* u. *ἔργον,* in welchem *ἔργον* eben den Inhalt des Wortes von diesem trennt resp. mit demselben verbindet, oder aber das allgemeine Verhältnis zwischen Reden und Handeln berücksichtigt. S. unter *ἔργον* S. 430. 2 Cor. 10, 11. Col. 3, 17: *πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ.* 1 Joh. 3, 18: *μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ — ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.* Vgl. auch Col. 2, 23: *ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ κτλ.* Cf. Hrdt. 3, 135. Luc. 24, 19. Act. 7, 22. 2 Thess. 2, 17. Vgl. 1 Tim. 4, 12: *τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ κτλ.*

2) im materialen Sinne: das Wort als das Geredete, der Ausspruch u. s. w., sowohl von einzelnen Aussprüchen, als von längeren Reden und Auseinandersetzungen, Erörterungen, Darstellungen, Gesprächen u. s. w. **a)** von einzelnen Aussprüchen, Mitteilungen, Behauptungen, cf. Plat. Parm. 128, C: *τῷ Παρμενίδου λόγῳ.* Theaet. 172, B: *τὸν Πρωταγόρου λόγον.* Apol. 26, D: *τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία τοῦ Κλαζομενίου γέμει τούτων τῶν λόγων.* So Mtth. 12, 32: *ὃς ἂν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* 15, 12; 19, 11: *οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον.* 19, 22; 21, 24. Marc. 11, 29. Luc. 20, 3. Mtth. 26, 44: *τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών.*

Marc. 5, 36; 9, 10; 10, 22; 14, 39. Luc. 12, 10. Joh. 2, 22: *ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ᾧ εἶπεν ὁ Ἰς.* 4, 37: *ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός.* Cf. Soph. Tr. 1: *λόγος μέν ἐστ' ἀρχαῖος.* Joh. 4, 39. 41. 50; 7, 36. 40; 12, 38; 15, 20. 25; 18, 9. 32; 19, 8. 13. Act. 6, 5; 7, 29; 20, 38; 22, 22. Röm. 9, 9; 13, 9. 1 Cor. 15, 54. Gal. 5, 14. 1 Thess. 4, 15. 1 Tim. 1, 15; 3, 1; 4, 9. 2 Tim. 2, 11. Tit. 3, 8. Hebr. 7, 28. Der Plural *οἱ λόγοι* faßt zusammen, was einer in längerer Rede oder zu verschiedenen Malen gesprochen oder ausgesprochen hat. Mtth. 7, 24 von der Bergpredigt: *ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους.* 7, 26. 28; 10, 14; 19, 1: *ἐτέλεσε τοὺς λόγους τούτους.* 24, 35: *οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.* 26, 1. Marc. 8, 38; 10, 24; 13, 31. Luc. 3, 4; 4, 22; 6, 47; 9, 26. 28. 44; 21, 23; 24, 44. Joh. 10, 19; 14, 24. Act. 2, 22; 5, 5. 24; 15, 15. 24; 20, 35. Röm. 3, 4. 1 Thess. 4, 18. 1 Tim. 6, 3. 2 Tim. 1, 13; 4, 15. Apok. 1, 3; 17, 17; 19, 19; 21, 5; 22, 6. 7. 9. 10. 18. 19. Cf. Xen. Cyrop. 1, 5, 3: *τοῖς λόγοις τούτοις πειθόμενοι.* — **b)** Zunächst an die Stelle dieses Plurals tritt dann der Singular *ὁ λόγ.* = die Rede, Erörterung u. s. w., sowohl zusammenfassend, was einer sagt, gesagt hat, oder zu sagen hat, als überhaupt von längeren Auseinandersetzungen, mündlichen oder schriftlichen Erörterungen, Darstellungen u. s. w. Cf. Xen. Hell. 6, 4, 37: *ἄχρι οὗ ὅδε ὁ λόγος ἐγράφετο.* Act. 1, 1: *τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων κτλ.* Xen. An. 2, 1, 1: *ἐν τῷ ἔμπροσθεν λόγῳ δεδήλωται.* So wird der Hebräerbrief bezeichnet als *λόγος τῆς παρακλήσεως* Hebr. 13, 22. Vgl. Act. 13, 15: *εἴ ἐστιν ἐν ὑμῖν λόγος παρακλήσεως.* 1 Cor. 12, 8. Hebr. 4, 13; 5, 11. — Von dem, was einer wider einen anderen vorzubringen hat, Klage, Act. 19, 38: *ἔχειν πρός τινα λόγον.* Demosth. 35, 55: *ἐμοὶ μὲν οὖν ἐστιν, ὦ ἄνδρες δικασταί, πρὸς τούτους ὁ λόγος· τούτοις γὰρ ἔδωκα τὰ χρήματα.* Vgl. Mtth. 5, 32: *παρεκτὸς λόγου πορνείας* (19, 9 Lchm.). — Das Gerücht, Gerede Act. 11, 22. Marc. 1, 45. Mtth. 28, 15. Luc. 5, 15. Joh. 21, 23. Gespräch Luc. 24, 17.

Hieran schließt sich **c)** der eigentümlich neutest. Ausdruck *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* resp. *ὁ λόγος κ. ἐ.*, das Wort der Heilsverkündigung, resp. alles das, was Gott den Menschen zu sagen hat und sagen läßt. *Ὁ λόγος* allein (vgl. das seltene הַדָּבָר Deut. 30, 14; 32, 47. Ps. 147, 19) findet sich Marc. 2, 2; 4, 14—20. 33; 8, 32; 16, 20. Luc. 1, 2: *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου.* Act. 8, 4: *εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον.* 10, 44; 11, 19; 14, 25; 16, 6: *κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ.* 17, 11 (19, 20 Tdf.): *οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ηὔξανε καὶ ἴσχυεν*; gewöhnlich wird gelesen *κατὰ κράτος ὁ λ. τ. κυρ.* 20, 7. Gal. 6, 6: *ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον.* Phil. 1, 14. Col. 4, 3. 1 Thess. 1, 6. 1 Tim. 5, 17: *οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.* Jac. 1, 21. 22. 23. 1 Petr. 2, 8; 3, 1. Vgl. 1 Joh. 2, 7: *ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.* Dieses *κ. ἐ.* sogen. Wort ist der Ausdruck des Geheimnisses Christi Col. 4, 3: *ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χυ,* das Wort der Heilsverkündigung, *λόγος ἀκοῆς* 1 Thess. 2, 13. Hebr. 4, 2, vgl. *ἀκοή* S. 114 f. Col. 1, 5: *ἣν (ἐλπίδα) προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου.* Act. 15, 7: *ὁ λ. τοῦ εὐαγγελίου.* Eph. 1, 13: *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν.* Vgl. Act. 13, 26: *ὑμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη.* Sonst wird es noch inhaltlich bezeichnet als *ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς* 2 Cor. 5, 19. Act. 20, 32: *ὁ λόγος τῆς χάριτος θεοῦ.* 1 Cor. 1, 16: *ὁ λ. ὁ τοῦ σταυροῦ.* Phil. 2, 16: *λόγος ζωῆς.* Col. 3, 16: *ὁ λ. τοῦ Χυ.* Hebr. 5, 15: *λ. δικαιοσύνης* (s. unter *δικαιοσύνη* S. 321).

Vgl. auch noch die eigenschaftliche Bestimmung *ὁ λ. τῆς ἀληθείας* 2 Tim. 2, 15, wie Col. 1, 5. Eph. 1, 13.

Dieses so nach seinem Inhalte benannte Wort wird seinem Ursprunge und Ausgangsorte nach als *ὁ λ. τοῦ θεοῦ* bezeichnet. Vgl. 2 Cor. 5, 19: *ὁ θ̅ς̅ — θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*. Act. 10, 36: *τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰ̅υ̅ Χ̅υ̅.* Act. 17, 13: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* wechselnd mit *ὁ λ.* V. 11. Luc. 8, 11: *ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, dagegen V. 12. 13. 15 bloß *ὁ λόγος*. Vgl. Mtth. 13, 19: *ὁ λόγος τῆς βασιλείας*, V. 20—23 *ὁ λόγ.*; vgl. 24, 14; *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασ.* *Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* befaßt alles das, was Gott den Menschen zu sagen hat, und zwar wie dies in der neutest. Heilsoffenbarung sich zu erkennen giebt, weshalb, wie die obige Übersicht ergiebt, mit wenigen Ausnahmen wie Marc. 7, 13 u. Joh. 10, 35 stets das Wort der neutest. Heilsverkündigung darunter zu verstehen ist. Vgl. 1 Petr. 1, 23 ff. Wie wichtig es ist, dies zu beachten, erhellt sofort aus der Vergleichung des entsprechenden alttest. Ausdrucks. *Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* findet sich im A. T. selten: Richt. 3, 20. 1 Chron. 25, 5 (Ps. 56, 5. 11), denn das Wort der alttest. Verkündigung wird durchgängig nur als דְּבַר יהוה *λόγος τοῦ κυρίου* bezeichnet, das Wort des Gottes der Heilsverheißung (denn Jhvh bezeichnet Gott als den Gott der Verheißung, der allein wirklich Gott ist und an den man glauben kann, אהיה אשׁר אהיה, s. unt. *πατήρ*). Dieser letztere Ausdruck ist wieder im N. T. selten, nur Act. 8, 25; 13, 44. 48. 49; 15, 35. 36; 16, 32; 19, 10. 1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 3, 1. Desto häufiger und konstanter dagegen eben jener andere *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, in welchem wohl zunächst die Autorität dieses Wortes hervorgehoben werden soll, vgl. 1 Thess. 2, 13: *παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον θεοῦ.* Marc. 7, 13: *ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν.* Bei Matthäus findet sich der Ausdruck nicht, ebenso nicht im Ev. Johannis, wo 10, 35 nicht von der neutest. Heilsverkündigung steht. Marc. 7, 13. Luc. 5, 1; 8, 11; 11, 28. Act. 4, 31; 6, 2. 7; 8, 14; 11, 1; 12, 24; 13, 5. 7. 44. 46; 17, 13; 18, 11. Röm. 9, 6. 1 Cor. 14, 36. 2 Cor. 2, 17; 4, 2. Col. 1, 25. 1 Thess. 2, 13. 1 Tim. 4, 5. 2 Tim. 2, 9. Tit. 2, 5. Hebr. 4, 12; 13, 7. 1 Petr. 1, 23. 2 Petr. 3, 5. 7. 1 Joh. 2, 14. Apok. 1, 2. 9; 6, 9; 20, 4. Vgl. 19, 9: *οἱ λόγοι ἀληθινοί εἰσι τοῦ θεοῦ.* Dieser Unterschied des alt- u. neutest. Ausdrucks ist kaum als ein bloß formaler anzusehen, denn er verbindet sich noch mit einem anderen Unterschiede. Von der Mitteilung des Heilswortes an die Propheten heißt es durchgängig דְּבַר יהוה הָיָה אֶל־, von dem Vernehmen des Wortes heißt es חָזָה דְּבַר יהוה Jes. 2, 1. Mich. 1, 1. Am. 1, 1 (vgl. Ps. 89, 20. Jes. 13, 1. 1 Chron. 25, 5: חֹזֵה הַמֶּלֶךְ בְּדִבְרֵי הָאֱלֹהִים). Gerade diese Ausdrücke sind dem N. T. fremd, außer Joh. 10, 35: *πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο*, einer Verweisung auf einen alttest. Vorgang. In diesen Ausdrücken aber scheint sich in bedeutsamer Weise der Unterschied der alt- u. neutest. Heilsoffenbarung resp. des Wortes derselben zu konzentrieren. Das „Wort des HErrn" auf alttest. Boden steht, abgesehen von der grundlegenden Gesetzesoffenbarung, noch in der Art außerhalb der alttest. Heilsgemeinde, daß es sich nur vereinzelt und außerordentlicherweise in Beziehung zu derselben setzt, und es bedarf noch der besonderen Öffnung eines dafür geeigneten Organs (חזה schauen von ekstatischen Zuständen). Auch steht דבר יהוה eben nur von den ausdrücklichen Gottessprüchen und der den Propheten gewordenen Kunde, ist aber nicht Bezeichnung der gesamten alttest. Verkündigung; vielmehr fehlt es dem A. T. an einem zusammenfassenden Ausdruck, vgl. Mal. 2, 7, und nur das absolute הַדָּבָר Deut. 30, 14 (s. oben) läßt sich

in etwa vergleichen. Im N. T. ist das Wort Gottes eine in und mit Christo aus ihrer Verborgenheit in die Menschheit eingetretene Macht, vorhanden innerhalb der neutest. Heilsgemeinde, für welche die Bezeichnung durch דבר יהוה nicht paßt, so daß sich die Einführung einer neuen und doch dem Israeliten nahe liegenden Bezeichnung von selbst an die Hand gab. Tit. 1, 3: *ὁ ἀψευδὴς θεός — ἐφανέρωσε καιροῖς ἰδίοις τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ.* Act. 10, 36: *τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰυ Χυ.* Act. 13, 26. 1 Petr. 1, 23 f.: *ἀναγεγεννημένοι — διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος . . . τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.* Insbesondere aber heißt es nie mehr *ὁ λόγ. τ. κ. ἐγένετο* (vgl. Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*); dagegen vgl. Act. 6, 7: *ηὔξανεν.* 12, 24: *ηὔξ. καὶ ἐπληθύνετο.* 19, 20: *ηὔξ. καὶ ἴσχυεν.* 2 Tim. 2, 9: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ οὐ δέδεται.* 2 Theſſ. 3, 1: *ἵνα ὁ λόγος του κ. τρέχῃ.* Joh. 17, 14: *δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου.* Eben hieraus erklärt sich *ὁ λόγος* als term. techn. Im Zusammenhange mit diesem Unterschiede zwischen *ὁ λόγ. τ. θ.* u. דבר יהוה erhellt dann auch, daß das namentlich in den Act. 13, 48. 49; 15, 35. 36; 16, 32; 19, 10 (20), sowie 1 Theſſ. 1, 8. 2 Theſſ. 1, 1 sich findende *ὁ λόγ. τοῦ κυρίου* diesem דבר יהוה nicht gleichgesetzt werden kann, sondern durch דְּבַר הָאָדוֹן wird wiedergegeben werden müssen als Bezeichnung des Wortes, welches Christus sendet, entsprechend *κύριος* von Christo, s. unter *κύριος* 2, b u. 3 S. 618 ff.

Hieran dürfte sich denn auch am einfachsten d) die johann. Bezeichnung Christi als *ὁ λόγος* Joh. 1, 1. 14 anschließen, nicht sowohl als dessen, von welchem das Wort der evangelischen Verkündigung handelt, sofern durch die apostolische Verkündigung Christus selbst an die Menschen kommt (Hofmann, Schriftbew. 1, 109 ff.), oder als dessen, der das Wort der Worte Gottes, die Offenbarung der Offenbarungen schließlich und wesentlich ist, der Inhalt der gesamten alt- u. neutest. Offenbarung, der gesamten Schrift, der wesentliche Inhalt der göttlichen Offenbarung und darum auch der menschlichen Verkündigung von ihr zu allen Zeiten (Luthardt), denn dies ist nicht die Bedeutung der Übertragung eines Begriffs zur Personbezeichnung, sondern Christus ist und repräsentiert in seiner Person das, was Gott der Welt zu sagen hat und gesagt hat, das Wort Gottes, welches der Welt gilt, und welches nicht erst jetzt verwirklicht worden ist, sondern als der, in dem schon zu Anfang und also schon vor Grundlegung der Welt alles beschlossen ist, was Gott der Welt zu sagen und zu bieten hat, was er für die Welt und von der Welt will. Das was Gott uns zu sagen hat und die Person Christi decken sich von Anfang an, soweit wir überhaupt zurückdenken können und zurückzudenken haben, oder so lange es eine Schöpfung Gottes oder eine Welt giebt, welche von Anfang an auf ihn angewiesen, an ihn gebunden ist. So bezeichnet denn *ὁ λόγος*, wie es auch von vornherein wahrscheinlich ist, Christum nach seinem Verhältnis zu uns, nach seiner religiösen, seiner Heilsbedeutung für die Welt, und wir haben in diesem Ausdruck weder ein Philosophumenon zur Erklärung des Welträtsels, wie es der philonische Logos ist, noch ein Theologumenon zur Erklärung der Offenbarung, wie die jüdische Lehre vom Worte, מֵימְרָא.

Man hat seit Semler mit Vorliebe versucht, diese sogen. johanneische Logoslehre auf Philo zurückzuführen, beginnt aber neuerdings, namentlich seit Tholuck, auf jenes jüdische Theologumenon zurückzugreifen, indes beides mit Unrecht. Die philonische Logoslehre, welche sich zurückführt auf platonische bzw. stoische Einflüsse, ist entstanden aus dem philosophischen Bedürfnis der Welterklärung. Bei Philo ist der *λόγος*, was bei den Stoikern die Weltseele, *νοῦς*, *λόγος*, die in der Materie wirksame Weltvernunft, der göttliche Weltgedanke. Was aber Johannes von Christo als dem *λόγος* sagt, hat

nicht im entferntesten etwas mit theologischer oder philosophischer Welterklärung zu thun, sondern hat den Zweck, die Bedeutung der Geschichte ins Licht zu stellen, welche mit der Fleischwerdung des Wortes begonnen hat, und welche entscheidend ist für die ganze Welt und für ihr wie für jedes einzelnen Geschick. Der, den Johannes *ὁ λόγος* nennt, ist die geschichtliche Person Jesu, und während Geschichte für Philo nichts ist, als an sich bedeutungslose und nur zufällige Symbolisierung des Gedankens, auf deren Geschichtlichkeit als solche nichts ankommt, ist für den Evangelisten die Geschichte Jesu die Geschichte der Wahrheit selbst. Allerdings legt Philo demjenigen Subjekt, welches er als Logos bezeichnet, Attribute bei, welche im N. T. von Jesu Christo ausgesagt werden, z. B. *πρωτότοκος (πρωτόγονος), υἱός, εἰκών* u. a. Cf. de confus. ling. I, 427, 1: *καὶ ἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχή, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ λόγος* [*καὶ ὁ*] *οὗ* (Mang.) *κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, καὶ ὁρῶν Ἰσραήλ, προσαγορεύεται . . . Καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.* Cf. Lib. Alleg. 3; I, 106, 29. Jedoch aus der Gleichheit der Attribute, soweit eine solche überhaupt vorhanden ist, kann immer noch nicht mit Recht auf die Identität des Subj. geschlossen werden. Wenn nun aber auch weiter die philonische Idee vom Logos vielfach mit demjenigen übereinzukommen scheint, was im Prolog des johanneischen Ev. vom Logos gelesen wird, so bedarf es doch nur eines Blickes auf eine der philonischen Ausführungen, wie de somn. 655 und de mund. opif. 5, um sowohl wenigstens die beabsichtigte Berührung mit philonischen Vorstellungen, als auch überhaupt jede wirkliche innere Übereinstimmung zu leugnen sich genötigt zu sehen. De mund. opif. I, 5, 37 lesen wir: *δηλονότι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, ὁ σύμπας αἰσθητὸς οὑτοσὶ κόσμος, ὃ μεῖζόν ἐστι τῆς ἀνθρωπίνης μίμημα θείας εἰκόνος· δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃ φάμεν εἶναι κόσμον νοητόν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπος, παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.* De somn. I, 655, 13: *Μὴ παρέλθῃς δὲ τὸ εἰρημένον* (Gen. 31, 12 LXX: *ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ*), *ἀλλ' ἀκριβῶς ἐξέτασον, εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσὶ θεοί· λέγεται γὰρ Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι, οὐκ ἐν τόπῳ τῷ ἐμῷ, ἀλλ' ἐν τόπῳ θεοῦ, ὡς ἂν ἑτέρου. Τί οὖν χρὴ λέγειν; ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστίν· οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους . . . Καλεῖ δὲ τὸν θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων κτλ.* Nur mißbräuchlich also, nicht im eigentlichen Sinne wird der Logos (*σκιὰ θεοῦ* l. alleg. l. c.) Gott genannt, und ist auch nicht vor allem ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, sondern steht als die göttliche Weltidee zwischen Gott und Welt, welch letztere Gott sogar verwandter ist als der Mensch. Aber es ist nicht einmal nachzuweisen, „daß der Logos dem Philo ein besonderes Wesen von mittlerischer Stellung zwischen Gott und der Welt, eine andere Hypostase als Gott sei“ (Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 1, 30). Gott selbst in seiner idealen Beziehung zur Welt, resp. die Weltidee in Gott ist der Logos, und eben diese Weltidee als solche, unterschieden von Gott selbst — der erstgeborene Sohn Gottes im Verhältnis zur Welt als dem zweiten Sohne — ist der Vorgesetzte der Welt, der Bote Gottes an die Welt, Mittler für die Welt bei Gott. Wenngleich sich hierin nun bei Philo (Dorner a. a. O.) die Lehre von Unterschieden in Gott anzubahnen scheint, so zeigt doch gerade die Beachtung dieser Unterschiede eine so völlige Verschiedenheit von allen biblischen Vorstellungen, insbesondere eine so große Entfernung von den johann. Anschauungen, daß es mehr als ungereimt wäre,

die johann. Logosidee in irgendwelche nähere Beziehung zu philonischen Gedanken zu bringen. Denn mit Gott und dem Logos schließt sich für Philo die wirkliche Welt als drittes Stadium der Entfaltung des göttlichen Lebens zusammen, und wenn die dualistische Anschauung von der Materie nicht wäre, würde für das philonische System nichts anderes übrig bleiben als die Bezeichnung des Pantheismus. Vgl. Lücke's geschichtliche Erörterung der Logosidee in seinem Kommentar zum Ev. Joh. I, S. 249—291. H. Schulz, Alttest. Theologie, S. 817 ff. Siegfried, Philo von Alex., S. 219 ff. Delitzsch, Hebräerbrief, S. 151 ff. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872. Meyer-Weiß, Kommentar zum Ev. Joh., 6. Aufl., S. 50 ff. Godet, Ev. Joh. I, 108 ff.; II, 56 ff. Th. Zahn, Einleitung in das N. T. § 68. Außerdem u. A. Niedner in der Zeitschrift für histor. Theologie 1849, S. 337 ff. Schürer, Neutest. Zeitgeschichte, ^{2}2, 877; ^{3}3, 555 und daselbst die Litteratur, sowie bei Luthardt, Das johann. Ev. 1, S. 263.

Zum mindesten würde man eine Richtigstellung dieser philonischen, der Welterklärung dienenden Logoslehre erwarten müssen, wenn der Evangelist an sie angeschlossen hätte, was er von dem der Erlösung dienenden Worte sagt. Der scharfe Gegensatz, in dem sich z. B. die Pastoralbriefe des N. T. zu der Geschichts- und Schriftbehandlung des alexandrischen Judentums stellen (s. s. v. *γενεαλογία, μῦθος*), läßt ein so wenig oppositionelles Verfahren, wie es der Prolog unseres Ev. einschlägt, unbegreiflich erscheinen. Wollte man aber, um dies zu erklären, das Ev. später datieren aus der Zeit, wo man in der Kirche schon begonnen, den *λόγος* der griechischen und philonischen Spekulation auf Christum zu beziehen, so bleibt es wieder im höchsten Grade auffallend, daß im übrigen — namentlich in der Methode allegorischer Geschichts- und Schrifterklärung unser Evangelium keine Spur dieser Zeit aufweist. Man wird aber um so mehr davon abstehen müssen, den johann. Logos aus dem philonischen zu erklären, als der Prolog durchaus mit alttest. Begriffen und zwar in entschieden nicht philonischem Sinne rechnet.

Gerade darum könnte es nun anders zu stehen scheinen mit dem Versuch, auf die jüdische Lehre vom מֵמְרָא zurückzugehen, deren Einflüssen es auch wohl zuzuschreiben ist, daß Philo das in der griechischen Philosophie gebräuchlichere *νοῦς* durch *λόγος* ersetzt, um so die Möglichkeit zu gewinnen, Gedanken griechischer Philosophie und jüdischer Theologie zu kombinieren, den Juden die griechische Philosophie, den Griechen die jüdische Theologie, sich selbst aber beides annehmbar zu machen. Die jüdische Theologie, beherrscht von dem Gedanken der ursprünglich rein sittlich-religiösen, dann aber intellektuellen Unnahbarkeit Gottes unterschied zwischen Gott in seinem der Welt unzugänglichen an sich Sein (vgl. das unausgesprochene Tetragrammaton יהוה) und zwischen Gottes Offenbarung durch das Wort. Vgl. zu Gen. 3, 8: קל מימרא די״י. Ps. 128, 5: יברכינך מימרא די״י. Richt. 6, 12: מומרא די״י בסעדך = יהוה. Ganz dasselbe bezeichnet דִּבּוּרָא. Gen. 28, 10: מן בגלל דהוה דבורא מתחמדא ממללא עמיה, „weil das Wort Verlangen hatte, mit ihm zu reden“. Gott selbst ist das Wort, sofern ihm dies zur Vermittelung seiner Offenbarung dient, — nicht: das Wort ist Gott. Das Wort nimmt, ohne daß ihm Selbständigkeit oder Hypostase beigelegt wird, eine Mittelstellung zwischen Gott und den Menschen ein, wie *δόξα*, כָּבוֹד, שְׁכִינְתָּא, mit welch letzterer ממרא auch wohl abwechselt. So wohl auch bei dem jüdischen Trauerspieldichter Ezechiel (um 100 n. Chr.) exod. 99 von dem brennenden Dornbusch: *ὁ δ' ἐκ βάτου σοι θεῖος ἐκλάμπει λόγος· Θάρσησον ὦ παῖ λόγων ἄκου' ἐμῶν*. Daß diese Vorstellung sich zugleich mit der Messiasidee verband, erhellt Gen. 49, 18, wo das jerusalemische Targum übersetzt: „ich warte nicht auf die Befreiung durch Simson oder Gideon, sondern auf die Erlösung durch dein Wort“. Vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, § 38: „Das Memra Jehovahs“.

Indes erscheint auch eine Anknüpfung an dieses Theologumenon schwierig. Die Ἰουδαῖοι im johann. Ev. und die stete Dolmetschung israelitischer Terminologieen — vgl. 1, 39. 42 u. a. — gestatten die Annahme einer Vertrautheit der Leser mit jüdischer Theologie nicht; ebenso wenig aber dürfte an eine Vertrautheit der Jünger Jesu mit derselben zu denken sein, denn der Gebrauch etlicher aus der Schulsprache in die Sprache des gemeinen Lebens übergegangenen Ausdrücke wie *αἰὼν οὗτος, μέλλων* belegt dieselbe nicht. Wie viel von der theologischen Schule in die Denkweise der Gemeinde übergegangen ist, läßt sich nur in sehr unbestimmten Umrissen angeben. Viel wird's nicht gewesen sein, wie die souveräne Verachtung des עם הארץ zeigt, der wir z. B. Joh. 7, 49 auf seiten der Schriftgelehrten begegnen, und diesem עם הארץ werden wir Johannes auch zurechnen müssen trotz 18, 15. Der einzige neutest. Schriftsteller aber, welcher mit jüdischer Theologie vertraut ist, Paulus, macht so wenig Gebrauch davon, daß der Schluß gestattet ist auf eine gemeinsame Abneigung der Jünger Jesu, irgendwie an dieselbe so anerkennend anzuknüpfen, wie dies hier geschehen sein würde, wenn das johanneische Logos von Christo von dorther stammte. Überdies aber ist die Lehre vom Memra ein reines Theologumenon, um die Möglichkeit einer Offenbarung des unnahbaren Gottes zu begreifen, während wir Joh. 1, 1—18 nichts weniger als ein solches Theologumenon vor uns haben. Es sind Aussagen, welche der Glaubensbeziehung auf Christus und nur ihr, nicht aber irgendwelcher wissenschaftlichen Reflexion entstammen, und welche auf diese Glaubensbeziehung zu Christus und ihre Befestigung berechnet sind, — Aussagen unmittelbar religiösen Ursprungs und unmittelbar religiösen Zweckes. Mit der Denkbarkeit der Offenbarung u. s. w. haben sie nichts zu thun.

Hält man diese unmittelbar religiöse Entstehung und den gleichen Zweck derselben fest im Auge, so wird man auch sowohl davon absehen müssen, mit Tholuck *λόγος* zu erklären: „Der in welchem Gott die Fülle seines eigenen Seins vor sich selbst offenbart, ewige Offenbarung Gottes vor sich selbst", als auch mit B. Weiß: „der seinem ursprünglichen Wesen nach der Offenbarer Gottes ist". Kommt letzteres auch der Wahrheit näher als ersteres, sofern *λόγος* Christum nicht benennt nach dem, was er für Gott bzw. in innergöttlichem Verhältnis ist, sondern nach dem, was er (von Gott her) für uns, für die Welt ist, so ist doch die Erklärung noch viel zu sehr theologisch gefärbt, als daß sie so unmittelbar auf das religiöse Leben und Bedürfen berechnet sein könnte, wie dies, so lange nicht das Gegenteil bewiesen werden kann, vorausgesetzt werden muß, — überdies aber auch sprachlich nichts weniger als korrekt, denn die Übertragung des Begriffes Wort zur Personbezeichnung macht immer noch nicht *λόγος* zum *λέγων*, Offenbarung zum Offenbarer.

Daß aber der Gesichtspunkt eines rein und unmittelbar religösen Interesses an Christus maßgebend sein muß für die Erklärung des *λόγος* im Evangelium, ergiebt auch die Art, wie 1 Joh. 1, 1 und Apok. 19, 13 dieser Begriff auf Christus übertragen wird; 1 Joh. 1, 1: *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἑωράκαμεν . . . καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.* Apok. 19, 13: *κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.* In 1 Joh. 1, 1 ist *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* nicht Name, aber sachliche Bezeichnung Christi, nicht des Evangeliums, was durch *περί* verwehrt wird; *τὸν λόγ. τ. ζ.* konnte der Verfasser nicht sagen wegen dessen, was er V. 9 hinzufügt. Dieses *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* läßt an gar nichts anderes denken, als an das Wort Gottes in dem der heil. Schrift geläufigen Sinne, an das, was Gott der Welt zu sagen hat. Apok. 19, 13 repräsentiert Christus Gottes Wort, wie es in die Welt eingetreten — denn schon lange trägt er diesen Namen —, von ihr aber nicht aufgenommen wird, so daß schließlich im Entscheidungskampfe seine siegende Gewalt offenbar werden muß.

Wenn aber an diesen beiden Stellen nicht die geringste Veranlassung vorliegt, auf theologische Reflexion oder Spekulation zurückzugreifen, so wird auch *ὁ λόγος* Ev. 1, 1. 14 dies nicht erheischen. Im Anfang, sagt Johannes, war der, in welchem alles beschlossen ist und welcher alles darstellt, was Gott der Welt zu sagen hat, — an den wir nur zu denken brauchen, um dies sofort nach seinem ganzen Inhalte und Umfange vor Augen zu haben. Nicht um sein Geschichtswerk in kurzen Zügen bis auf den Anfang der Geschichte zurück und von dort aus weiter zu führen, sondern in spezifisch christlichem, soteriologischem Interesse beginnt er mit *ἐν ἀρχῇ*. Daß schon der Anfang der Welt und ihrer Geschichte nicht ohne ihn zu denken, von Anfang an die Welt an den gebunden ist, der Gottes Wort für uns repräsentiert, ist die erste Aussage, an welche sich sofort die weitere Aussage anschließt, daß er das, was er von Gott her für die Welt ist, auch für sie zu Gott hin ist, ewiger Mittler des Verhältnisses der Welt zu Gott, so daß von Anfang an für niemanden eine Möglichkeit bestanden, zum Vater zu kommen, als durch ihn. Dieser Satz verstärkt den Gedanken, daß die Welt von Anfang an auf ihn angewiesen ist sowohl was das Verhältnis Gottes zu ihr als was ihr Verhältnis zu Gott anbetrifft, so daß nun sich um so leichter und selbstverständlicher die dritte Aussage anschließt: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, er war Gott, d. h. der Welt schlechthin übergeordnet, und so ist es nicht eine dem Messias erst verliehene Würde, daß die Welt auf ihn angewiesen ist, sondern es liegt in seinem Wesen und in seiner ewigen Weltstellung. So erhaben ist der über die Welt, den Johannes im Fleische geschaut hat. Dies stimmt auch mit dem Inhalte der Bezeichnung *ὁ υἱὸς τ. θ.* im johann. Ev., s. unter *υἱός*. Von Spekulation über das ewige Wesensverhältnis des Vaters zum Sohne, über die hypostatischen Unterschiede in Gott innerhalb der Wesensgleichheit u. s. w. ist in diesen Aussagen unmittelbar nichts enthalten, die nur den Wert und die Bedeutung Christi für die Welt allerdings in einer Weise zum Ausdruck bringen, daß höheres nicht gesagt werden kann. Weiter aber verdanken diese Aussagen ihre Entstehung ebenso wenig theologischer Reflexion, wie dies bei den paulinischen Aussagen über das Verhältnis Christi zur Schöpfung Col. 1 der Fall ist; denn der Glaube, der sich und die ganze Welt an Christus für ewig gebunden weiß, weiß damit auch die Welt von Anfang an an ihn gebunden; denn der der Welt geltende göttliche Liebeswille ist unveränderlich derselbe, darum auch Christus der Mittler des Lebens von Anfang an.

e) Das, was in Rede steht, Sache, Act. 8, 21: *οὐκ ἔστι σοι μέρις οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ.* Luc. 4, 36: *τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ κτλ.*

3) Berechnung, Berücksichtigung, z. B. Act. 20, 24: *οὐδενὸς λόγον ποιοῦμαι*, auf nichts nehme ich Rücksicht. Theocr. 2, 61: *ὁ δὲ μὲν λόγον οὐδένα ποιεῖ.* Tdf., Tr., W. lesen Act. 20, 24: *οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ*, cf. Hrdt. 1, 33: *λόγον ποιεῖσθαί τινα.* Phil. 4, 15: *εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως.* V. 17: *εἰς λόγον ἡμῶν.* Namentlich = Rechenschaft, z. B. *λόγον αἰτεῖν, διδόναι* u. s. w. Mtth. 12, 36; 18, 23 u. ö. Hierher gehört auch Hebr. 4, 13: *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*, mit dem wir es zu thun d. i. dem wir Rede zu stehen, Rechenschaft zu geben haben, vgl. Bleek z. d. St. Liban. Declam. II, 20, B: *τοῖς δὲ ἀδίκως ἀποκτενοῦσι καὶ πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους γίνεται ὁ λόγος.* Diese Bedeutung ergiebt sich aus dem Gedankenzusammenhange, indem *λόγ. πρός τινα* auch je nach dem Zusammenhang z. B. das Gegenteil bedeuten kann, s. oben unter 2, b und 1 Kön. 2, 14. 2 Kön. 9, 5. — **4)** Dann auch noch Vernunft, Einsicht, Überlegung. In der bibl. Gräc. nur Act. 18, 14: *κατὰ λόγον ἂν ἀνεσχόμην ὑμῶν* = vernünftigerweise, rechtmäßig, wie öfter in der Prof.-Gräc. *κατὰ λόγον* gebraucht wird.

Λογικός, ή, όν, **1)** zur Rede gehörig. **2)** zur Vernunft gehörig, vernünftig. Nicht bei den LXX. Nur 1 Petr. 2, 2: *τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε* und Röm. 12, 1: *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*. An letzterer Stelle steht es unbestritten in der Bedeutung vernünftig; dies aber wie *νοερός, πνευματικός* als Gegensatz zu *σωματικός* zu fassen — im Gegensatz zu den leiblichen Opfergaben des A. T. —, ist ohne Beleg. Vielmehr wird man die *λογικὴ λατρεία* nur als einen Gottesdienst verstehen können, welcher im Gegensatz sowohl zu dem früheren heidnischen Verhalten 1 Cor. 12, 2, als zu dem zur gedankenlosen Gewohnheit gewordenen alttest. Kultus — vgl. Jes. 1, 12—15 — vernünftiges Nachdenken, „Nachgedanken" voraussetzt. Vgl. *λογικοὶ ἰατροί*, „medici qui ratione et methodo propria morborum remedia investigabant"; Steph. thes. Nicht *λογικὴ λατρεία*, sondern *θυσία ζῶσα* ist synonym dem Ausdruck *θυσίαι πνευματικαί* 1 Petr. 2, 5. — 1 Petr. 2, 2 dagegen sehe ich keine Möglichkeit, *λογικὸν γάλα* als „vernünftige Milch" zu erklären; denn daß *λογικὸν* den Ausdruck als einen geistlich zu verstehenden bezeichnen soll, ist wieder ohne Beleg. Daß die Milch dadurch als eine Nahrung für den *λόγος* im Menschen, als Geistesnahrung bezeichnet werden soll, ist der Wortbedeutung gänzlich zuwider; es würde hierfür eher *λόγιμος* erwartet werden müssen, wenn dies mit *λόγος* = Vernunft zusammenhängend vorkäme. Das hierauf zurückgehende *λογικός* ist nur = mit Vernunft begabt. Es bleibt daher nur übrig, *λόγος* vom Worte *κ. ἐ.*, also vom Worte Gottes zu verstehen, *λογικὸν γάλα*, Milch, wie sie von dem Worte herkommt, im Worte zu finden ist, wofür auch das zweite Adjektivum *ἄδολον* spricht, vgl. 2 Cor. 4, 2: *μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*.

Λόγιον, τό, der Spruch, Ausspruch, besonders von den Orakelsprüchen der Götter. Hesych.: *λόγια· θέσφατα, μαντεύματα, προφητεύματα, φῆμαι, χρησμοί.* Diesem Gebrauch entsprechend steht es bei den LXX = אִמְרֵי אֵל Num. 24, 4. Ps. 107, 11, vgl. Ps. 12, 7; 119, 148. So im N. T. *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* Röm. 3, 2. Hebr. 5, 12. 1 Petr. 4, 11: *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ*. Act. 7, 38: *ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ὑμῖν*. Es ist nicht, wie *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* überhaupt das, was Gott zu sagen hat, sondern der Ausdruck für die geschichtliche (alttest.) Erscheinung desselben, indem das zusammenfassende *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* spezifisch neutest. Ausdruck ist, vgl. unter *λόγος*, S. 642 f. 1 Petr. 4, 11 heißt es nicht *ὡς λόγον θεοῦ*, um den Gegensatz zur Subjektivität des Redenden mehr hervorzuheben.

Ἀναλογία, ἡ, von *ἀνάλογος* = *ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον*, Plat. Tim. 32, B: *οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θεὶς καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅ τι πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅ τι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, τοῦτο ὕδωρ πρὸς γῆν, ξυνέδησε καὶ ξυνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν*. Das Substantivum zuweilen bei Plat., häufiger erst bei und seit Aristot., = das richtige Verhältnis, die nach Maßgabe der verschiedenen Verhältnisse erforderliche oder vorhandene Übereinstimmung, nicht die Übereinstimmung als Gleichheit. Aristot. H. A. 1, 1: *ἔνια δὲ τῶν ζῴων οὔτε εἴδει τὰ μόρια ταὐτὰ ἔχει οὔτε κατ' ὑπεροχὴν καὶ ἔλλειψιν, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν*. Sext. adv. gramm. 229: *ἡ ἀναλογία ὁμοίου καὶ ἀνομοίου ἐστὶ θεωρία*. *Ἀναλόγως* ähnlich, übereinstimmend, entsprechend, z. B. Sext. Pyrrh. 1, 88: *οἱ ἄλλοι ἀναλόγως*. Jacobs, anthol. 7, 12: *κατιὼν καὶ πάλιν ἐπανιὼν ἀναλόγως*. Bei Aristot. auch die arithmetische und geometrische Proportion. Sonst wie Eth. Nikom. 5, 6: *ἡ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων κτλ*, — Plat. Tim. 32, C: *τό τοῦ κόσμου σῶμα — δι' ἀναλογίας ὁμο-*

λογῆσαν. Polit. 257, B: οἱ τῇ τιμῇ πλέον ἀλλήλων ἀφεστᾶσιν, ἢ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ὑμετέρας τέχνης. Diod. 11, 25: διεμέρισε τοῖς συμμάχοις κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν συστρατευσάντων τὴν ἀναλογίαν ποιησάμενος. Vgl. die Übersetzung von Lev. 27, 18 (cf. Field, Hexapla): κατὰ ἀναλογίαν τῶν ἐτῶν τῶν ὑπολειφθέντων, wo LXX: ἐπὶ τὰ ἔτη τὰ ἐπίλοιπα. Die Analogie giebt den Maßstab, nach welchem etwas geschieht, geordnet wird u. s. w. So im N. T. Röm. 12, 6: εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως. Ist die unter πίστις gegebene Erklärung von μέτρον πίστεως V. 3 richtig, so kann nicht davon die Rede sein, daß κατὰ τὴν ἀναλογ. τ. π. = κατὰ τὸ μέτρον πίστεως sei. Es handelt sich nicht um das subjektive Glaubensmaß, sondern um einen objektiven Maßstab für die Prophetie. Dieser Maßstab ist aber wieder nicht der Glaube im objektiven Sinne = doctrina fidei, in welchem πίστις auch Act. 6, 7 vgl. mit 17, 31 nicht vorkommt. Die Weissagung soll im richtigen Verhältnisse zum Glauben stehen, demselben entsprechen, auf der Grundlage des richtigen Glaubensverhaltens sich aufbauen und dasselbe ihrerseits bauen und fördern, vgl. 1 Cor. 14, 1 ff. Je näher die Gefahr liegt, daß eine vorgebliche Prophetie den Glauben des einzelnen und der Gemeinde alteriere, desto treuer ist gerade bei dieser Gabe derselbe zu bewahren und zu pflegen; übrigens s. unter προφήτης.

Λογίζομαι, auf λόγος, Berechnung, λέγω, zusammenlegen, zählen zurückzuführen, = sich mit Rechnungen, Berechnungen abgeben (vgl. ὁπλίζομαι). Es bildet neben dem med. auch den pass. Aorist. ἐλογίσθην, Fut. λογισθήσομαι mit pass. Bedeutung, vgl. Krüger § 39, 14, 2. In der Prof.-Gräc. findet sich auch das Perf. λελόγισμαι in akt. u. pass. Bedeutung, vgl. Gen. 31, 15: οὐχ ὡς αἱ ἀλλότριαι λελογίσμεθα αὐτῷ; in der neutest. Gräc. auch das Präs. pass. Röm. 4, 4. 5. 24; 9, 8. Vgl. Sir. 40, 19. **a)** rechnen, berechnen, Xen. Cyrop. 8, 2, 18: λογίσαι, πόσα ἐστὶν ἕτοιμα χρήματα. 1 Cor. 13, 5: οὐ λογίζεται τὸ κακόν. Λογίζεσθαί τί τινι, jemandem etwas berechnen, in Rechnung stellen, entweder wofür er zu haften hat, oder was ihm zugute kommt. So 2 Cor. 5, 19: μὴ λογισάμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν. Röm. 4, 8: ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν. 2 Tim. 4, 16: μὴ αὐτοῖς λογισθείη. Röm. 4, 4: τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα. V. 6: ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων. V. 11: εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην. An dieser letzteren Stelle ist der Ausdruck **b)** ganz als term. techn. gebraucht von der rechtfertigenden Thätigkeit Gottes, die ihren vollständigeren Ausdruck V. 6 findet. Es ist die Zurechnung der Gerechtigkeit, deren Korrelat die Entbindung von der Schuld ist, und zwar liegt der Ton auf λογισθῆναι, vgl. 4, 10. 23: οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ V. 24, dessen eigentliche Bedeutung aus dem Folgenden erhellt. Es wird nämlich von den LXX häufiger λογίζεσθαί τι εἰς τὶ, τινὰ εἰς τινὰ gesagt, wo die Griechen den doppelten Accus. setzen. Vgl. 1 Sam. 1, 12: ἐλογίσατο αὐτὴν Ἡλὶ εἰς μεθύουσαν, jemand für etwas halten (ihn wohin rechnen, in ein gewisses Gebiet), ihn als etwas ansehen, = חָשַׁב לְ Gen. 38, 15. 1 Sam. 1, 13. Hiob 13, 24; 41, 24: ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον. Gen. 15, 6: ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Prov. 17, 28: ἀνοήτῳ ἐπερωτήσαντι σοφίαν σοφία λογισθήσεται. Ps. 106, 31: καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Xen. Cyrop. 1, 2, 11: μίαν ἄμφω τούτω τὼ ἡμέρα λογίζονται. Ael. h. n. 3, 11: τὸ μηδὲν ἀδικῆσαι τὸν τροχίλον, λογίζεται οἱ μισθόν. So findet sich εἰς οὐδὲν λογίζεσθαι für nichts rechnen, achten Act. 19, 27. Sap. 2, 16; 3, 17; 9, 6. Dies nun häufiger im paulin. Sprachgebrauch, Röm. 2, 26: οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται; 9, 8: οὐ τὰ τέκνα τῆς

σαρκὸς . . . ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα. Hier wird, wozu das Wort auch vollkommen geeignet ist *(λογ. τι εἴς τι)*, die Wirklichkeit nicht in Anschlag gebracht, eventuell vielmehr das Gegenteil derselben angenommen und darnach das Verhalten oder Verfahren eingerichtet. Es wird auf das betreffende Subjekt etwas übertragen und ihm berechnet, was ihm an und für sich nicht eignet, resp. wo es heißt *λογίζεσθαί τί τινι εἴς τι,* wird der Person etwas in Anrechnung gebracht per substitutionem. Das vorhandene Objekt vertritt die Stelle dessen, wofür es gilt; es wird demselben substituiert. So Röm. 4, 9: *ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην.* 4, 3. 5. 22. Gal. 3, 6. Jac. 2, 23. Daß dies der paulinische Gedanke sei, erhellt Röm. 4, 4, in welchem das *λογίζεσθαί τι εἴς τι* V. 3 selbstverständlich als ein *λογίζεσθαι κατὰ χάριν* gefaßt wird. Man lese im Zusammenhang V. 3—5: *Ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην· τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα· τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.* Wäre das *λογίζεσθαί τι εἴς τι* nicht ein solches *λογίζεσθαι κατὰ χάριν*, ein Zurechnen per substitutionem, so müßte es am Schlusse heißen: *λογίζεται ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ.* Nun vertritt aber eben der Glaube die Stelle der Gerechtigkeit, vgl. V. 6: *ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων* — nach V. 7. 8 als Vergebung der Sünden zu verstehen. Eben dieses *λογίζεσθαι* per substitutionem resp. *κατὰ χάριν* ist nun term. techn. für die rechtfertigende Thätigkeit Gottes 4, 11: *εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην.* 4, 10. 23. 24. — — *Λογίζεσθαί τινα μετά τινος*, jemand wohin rechnen, Luc. 22, 37: *μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη.* Marc. 15, 28. — **c)** rechnen, abschätzen, wofür halten. 1 Petr. 5, 12. 2 Cor. 12, 6. — Röm. 8, 36: *λογίζεσθαί τινα ὡς.* 1 Cor. 4, 1. 2 Cor. 10, 2. Mit folg. acc. c. inf. Phil. 3, 13. 2 Cor. 11, 5. Röm. 14, 14. Mit folgendem *ὅτι* Hebr. 11, 19. Mit doppeltem Accus. Röm. 6, 11. — **d)** berechnen, — schließen, folgern, glauben. Xen. Hell. 6, 1, 5 u. ö. Röm. 3, 28: *λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον.* 2, 3. — **e)** erwägen Joh. 11, 50. Marc. 11, 31.

Λογισμός, ὁ, Rechnung, Berechnung, — Überlegung, Erwägung, z. B. *λογισμῷ χρῆσθαι, ἐκ λογισμοῦ τι ποιεῖν, λογισμῷ τινὶ ποιεῖν τι,* Thuc., Plat., Xen., Aristot. Also von der dem Handeln voraufgehenden, dasselbe bestimmenden Überlegung und Erwägung. Aristot. Rhet. 1, 10: *πράττεσθαι διὰ λογισμὸν τὰ δοκοῦντα συμφέρειν.* (Vgl. Joh. 11, 50 Tdf.) Aristot. Metaph. 4, 5, 33: *ἡ κατὰ προαίρεσιν κίνησις καὶ κατὰ τὸν λογισμόν.* LXX = מַחֲשָׁבָה, Jer. 11, 19; 18, 11; 29, 11 u. ö. Ps. 33, 10. 11 synon. *βουλή.* Prov. 6, 18: *καρδία τεκταινομένη λογισμοὺς κακούς.* Jer. 11, 19: *ἐπ᾽ ἐμὲ ἐλογίσαντο λογισμὸν πονηρόν.* Prov. 12, 5: *λογισμοὶ δικαίων κρίματα, κυβερνῶσι δὲ ἀσεβεῖς δόλους.* In diesem Sinne 2 Cor. 10, 4 von Überlegungen und Vorsätzen, die dem Evangelium feindlich sind: *λογισμοὺς καθαιροῦντες καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ.* Dagegen Röm. 2, 15 von Überlegungen und Erwägungen, welche dem Handeln folgen: *τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*, und zwar der *λ.*, welche, wie es die Regel ist, Anklage erheben, oder auch, was freilich der seltenere Fall ist, verteidigen, beides in Gemäßheit des *νόμος γραπτὸς ἐν τ. καρδ.*, vgl. z. B. Antigone, sowie Röm. 5, 7 das *ἀποθανεῖν ὑπὲρ δικαίου.* So nicht in der Prof.-Gräc. Vgl. *συνείδησις.* — In etwa analog ist der an die Bedeutung Berechnung anknüpfende seltenere Ausdruck *λογισμὸν ἀποδοῦναι, λ. ἑαυτῷ διδόναι,* sich Rechenschaft geben, bei Plut., Philostr.

Διαλογίζομαι, auseinanderrechnen, mit jemanden abrechnen; — durchdenken, überlegen, z. B. Plat. Soph. 231, C: *πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς διαλογιζώμεθα.* Seltener s. v. a. *διαλέγεσθαι* = *διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα* (Xen. Mem. 5, 5, 12). So Xen. Mem. 3, 5, 1: *διαλογιζόμενοι περὶ αὐτῶν ἐπισκοπῶμεν.* Vgl. Marc. 9, 33. 34. Es unterscheidet sich von *διαλέγεσθαι* so, daß dieses die Diskussion, *διαλογίζεσθαι* hauptsächlich die reflektierende, berechnende Abwägung bezeichnet; daher auch = bedenklich sein, sich Gedanken machen, eventuell zweifeln; Xen. Hell. 6, 4, 20: *διαλογιζόμενοι πῇ — ἀποβήσοιτο.* Vgl. Luc. 3, 15: *διαλογιζομένων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάννου μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χς.* Im N. T. und bei den LXX, bei denen es selten und nur in den Ps. = חָשַׁב statt gewöhnlich *λογίζομαι*, meist von Gedanken und Überlegungen, die in irgendwelchem Sinne verwerflich sind. Ps. 10, 2; 21, 12; 35, 20; 140, 5. Prov. 16, 30; 17, 12. 1 Mcc. 11, 8. Sogar Jer. 50, 45 Al. von den Gerichtsgedanken Gottes. Ohne solche üble Nebenbedeutung nur Ps. 77, 6: *διελογισάμην ἡμέρας ἀρχαίας, καὶ ἔτη αἰώνια ἐμνήσθην.* 119, 59: *διελογισάμην τὰς ὁδούς σου καὶ ἐπέστρεψα τοὺς πόδας μου εἰς τὰ μαρτύριά σου.* 2 Mcc. 12, 43: *ὑπὲρ ἀναστάσεως διαλογιζόμενος.* Cf. Ael. V. H. 14, 43: *ὑπὲρ ἀνθρώπου ψυχῆς διαλογίζεσθαι.* — Im N. T. Luc. 3, 15; 1, 29. Dagegen Mtth. 16, 7. 8. Marc. 8, 16. 17 als Äußerung des Kleinglaubens; Marc. 2, 6. 8. Luc. 5, 21. 22 von der Opposition gegen Christus, vgl. Luc. 20, 14. Ps. 21, 12: *ἔκλιναν εἰς σὲ κακά, διελογίσαντο βουλὴν κτλ.* Ps. 36, 4: *ἀνομίαν διελογίσατο* (al. *ἐλογ.*). 1 Mcc. 11, 8: *διελογίζετο — λογισμοὺς πονηρούς.* — Mtth. 21, 25. Marc. 11, 31. Luc. 12, 17 vom ungerechten Haushalter.

Διαλογισμός, οῦ, ὁ, im N. T. nur mit übler Nebenbedeutung von irgendwie verwerflichen Gedanken und Reflexionen, bei den LXX auch ohne diese Nebenbedeutung Ps. 40, 6; 92, 5. In der Prof.-Gräc. = **a)** Abrechnung; Dem. 36, 23. **b)** Überlegung, bei Plat., Plut., Strab. So auch Sir. 27, 6: *σκεύη κεράμεως δοκιμάζει κάμινος καὶ πειρασμὸς ἀνθρώπου ἐν διαλογισμῷ αὐτοῦ*, vgl. V. 6; 13, 26. Ps. 40, 6. Dan. 2, 29. 30; 5, 6. 10; 7, 28. Hierher gehören aus dem N. T. Röm. 1, 21: *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*, und 1 Cor. 1, 20: *κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶ μάταιοι* aus Ps. 94, 11, wo sich schon die im N. T. durchgängige abfällige Wertung derselben bekundet, die sich dann noch entschiedener in dem Gebrauch von *διαλ.* von verwerflichen Gedanken, Vorsätzen u. s. w. zeigt; so im A. T. Ps. 56, 6; 139, 2. 20; 146, 4. Jes. 59, 7, wo der Zusammenhang Inhalt und Tendenz der *διαλ.* angiebt. Dem entspricht im neutest. Sprachgebrauch der Zusatz von *πονηρός, κακός* Marc. 7, 21. Mtth. 15, 19. Jac. 2, 4. Dann ohne solchen Zusatz Luc. 2, 35; 5, 22; 6, 8; 9, 46. 47. 1 Tim. 2, 8. Phil. 2, 14; an den beiden letzteren Stellen bestimmt die Verbindung mit *ὀργή, γογγυσμός* den Sinn. Eigentümlich wäre **c)** die Bedeutung Bedenklichkeiten, Zweifel, ausgehend von der Unentschiedenheit, welche aller Erwägung und Überlegung zu Grunde liegt (vgl. unter *διαλογίζομαι* Luc. 3, 15) Luc. 24, 38. Röm. 14, 1, wenn hier nicht *διαλ.* = verwerfliche Gedanken, so daß es sich an den durchgängigen neutest. Sprachgebrauch anschließt. **d)** In der Bedeutung Unterredung, welche sich Plut. Apophth. Alex. 101 findet, steht es Sir. 9, 15. Sap. 7, 20. — Bei den LXX = מַחֲשָׁבָה, wofür jedoch gewöhnlich *λογισμός*. Ps. 139, 20 = מְזִמָּה.

Βαττολογέω, oder wie Tdf.[8], Treg., Westc. nach dem Vat. u. Sin. schreiben, *βατταλογέω*, nicht „im Klassischen sehr selten" (Achelis), sondern gar nicht, überhaupt

in der Prof.-Gräc. nur einmal unter dem Einfluß der kirchl. Gräc. bei Simpl. in Epicteti encheirid. 37, p. 212 (6. Jahrh. n. Chr.): ἐπὶ τὰ λοιπὰ κεφάλαια τοῦ Ἐπικτήτου τρεπτέον, μὴ ἐμαυτὸν λάθω προθέμενος μὲν τὸ τοῦ Ἐπικτήτου σαφηνίσαι, περὶ δὲ καθηκόντων βαττολογῶν νῦν, hier aber im Gegensatze zu σαφηνίσαι, erläutern, in seiner Bedeutung unzweifelhaft = schwatzen, und so auch Mtth. 6, 7: προσευχόμενοι δὲ μὴ βαττολογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί· δοκοῦσι γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. Es soll die πολυλογία charakterisieren, daher Luther mit Recht = plappern; zur Sache vgl. 1 Kön. 18, 26. Act. 19, 34. Marc. 12, 40. Seit Vossius, inst. orat. V, p. 313 führt man es auf das Onomatopoietikon βατταρίζω zurück, stottern, Lucn. Jupp. Trag. 27, vgl. βάτταλος (richtiger βάταλος), den Spottnamen des Demosthenes, mit welchem ihn Aeschines adv. Timarch. 51 verhöhnte und welchen Schaefer, Appar. ad Demosth. II, 251 mit Recht de vitio pronuntiationis erklärt, wie ihn auch Demosthenes selbst (pro cor. 180) faßt. Gegen diese Zurückführung spricht aber, daß z. B. Plut. Dem. 4, 3—5 diese Bezeichnung des Demosthenes als einen Schimpfnamen unsittlichen Inhaltes faßt, also wenigstens der Gedanke an den Sprachfehler nicht zwingend nahe lag, und insbesondere, daß βατταρίζω, βατταρισμός nicht in ähnlichem Sinne wie βαττολογέω an unserer Stelle gebraucht werden, sondern eben nur den Sprachfehler bezeichnen. Auch bei Dio Chrys. 11, p. 158 bezeichnet βατταρίζειν nicht schwatzen, sondern ist synonym dem damit verbundenen ἀσαφῶς λέγειν, also von solchen, die sich nicht ausdrücken können, nicht von solchen, die zwar geläufig, aber inhaltlos reden. Näher liegt deshalb doch die Annahme, βαττολογεῖν als eine vox hybrida zu fassen, gebildet wie ἀγαλλιάω, ἀκροβυστία im Anschluß an einen hebräischen und griechischen Ausdruck zugleich. Man hat an das hebr. בטא, effutivit, thöricht reden, gedacht, בִּטּוּי z. B. von unbesonnenen Gelübden, Buxtorf, Lex. rabb. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. (vgl. auch פטפט garrire, blaterare, clamose colloqui instar ebriorum, und für פ = β das Βούβαστος der LXX Ez. 30, 17 = פִּי־בֶסֶת) und an das griech. βατταρίζειν. Dann ergiebt sich von dem hebräischen her die Bedeutung schwatzen, plappern. Daß es nicht unmittelbar auf βατταρίζειν zurückgeht, dürfte sich auch aus dem immer wiederholten Bemühen der griechischen Exegeten ergeben, das Wort zu erklären. Chrysost.: βαττολογίαν ὀνομάζει τὴν φλυαρίαν, τὴν διὰ πολλῶν μὲν λόγων προφερομένην, ὠφελείας δὲ πάσης ἐστηρεμένην. Delitzsch übersetzt: אַל־תְּפַטְפְּטוּ כַּגּוֹיִם An eine hybride Bildung denkt auch Blaß, Textkritische Bemerkungen zu Matthäus (Schlatter u. Cremer, Beiträge u. s. w. 4, 4, S. 16 ff.), nur daß er auf בטל, cessare, intermittere, vacare verweist, entsprechend der Übersetzung des syrischen Lewisianus und des Lektionariums in palästinesischem syrisch, von denen jener die Stelle durch אמרין בטלתא, dieses sie durch אמרין מלין בטלין wiedergiebt, das ῥῆμα ἀργὸν Mtth. 12, 36 jener durch מלא בטלתא, dieser durch מלא בטלא, So wäre das eigentliche Wort βατταλο-λογεῖν, „wofür ~~nach der üblichen~~ Weise ~~mit~~ Unterdrückung der wiederholten Silbe (Kühner-Blaß, Gramm. I, 1, 285) βατταλογεῖν gesagt wurde“, welches sich nur im Sin. u. Vat. gehalten hat, gewöhnlich aber nach Analogie von θεολογεῖν, φιλολογεῖν zu βαττολογεῖν geworden ist.

Ἐλλογέω, anrechnen, findet sich nicht bei den griechischen Schriftstellern, außer auf Inschriften, vgl. ἐλλόγιμος, was in Anschlag gebracht wird, in Betracht kommt. Bei Clem. Alex. ἐλλογίζειν. Röm. 5, 13: ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου. Phil. 18: εἰ δέ τι ἠδίκησέ σε ἢ ὀφείλει, τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγει, wo Tdf., Tr., Westc. ἐλλόγα liest, also Präs. ἐλλογάω. Hesych.: ἐλλόγει· καταλογίσαι.

Εὐλογέω, in den Präteritis mit und ohne Augment in denselben Handschriften, z. B. *ηὐλόγησα* Gen. 24, 1. 35, dagegen V. 48: *εὐλόγησα*, wie bei *εὐδοκεῖν* w. s. Hebr. 7, 6 hat Lchm. die Form *ηὐλόγηκεν* aufgenommen, während sonst beim Perf., von dem außer dieser Form (Gen. 17, 20. Ps. 129, 8) sich nur das Part. Pass. *εὐλογημένος* findet, die Handschriften nicht zu schwanken scheinen. Nach Tdf.[8] zu Luc. 24, 30 ist die augmentierte Form des Imperf. u. Aor. bei Lucas namentlich im Sin., Alex. u. Cantabr. vertreten; der Vat. scheint sie nie zu haben. Treg. hat sie nur Mtth. 14, 19 beibehalten, dagegen sonst, wie Tdf.[8] u. Westc. überall, die nicht augmentierte Form aufgenommen.

Das Wort ist der klassischen Prosa fremd, dagegen mehrfach bei den Tragg. u. Aristoph., auch später in Prosa selten; nur Polyb. hat es öfter, Aristot. einmal, Plut. gar nicht; bei Plato (nur einige Male in den unächten Schriften aus späterer Zeit, Min. u. Axioch.), Xen., Thuc., Dem. gar nicht. Es hat mit dem der klassischen und späteren Gräc. angehörigen *εὔλογος* = vernunftgemäß, probabilis nichts zu thun (einmal in einigen Codd. der LXX in der Bedeutung beredt Ex. 4, 10 = אִישׁ דְּבָרִים, gewöhnliche Lesart *ἱκανός*, Symm. *εὔλαλος*). Dagegen entspricht es dem Gebrauch von *εὐλογία*, Lob, und ist das Gegenteil von dem in der besseren Gräc. ebenfalls seltenen *κακολογεῖν*, schmähen, übel von jemanden reden, vgl. Lobeck, Phryn., p. 200. Sonst *εὖ*, *κακῶς λέγειν*. Aristot. Rhet. ad Alex. 4. Polyb. 1, 14, 4 gegenüber *ψέγειν*, *ἐλέγχειν*. Plat. Min. 320, E: *οἱ γὰρ ποιηταὶ μέγα δύνανται εἰς δόξαν, ἐφ' ὁπότερ' ἂν ποιῶσιν εἰς τοὺς ἀνθρώπους εὐλογοῦντες ἢ κατηγοροῦντες*. Dio Cass. 42, 28 verbunden mit *θαυμάζειν*.

In der bibl. Gräc. ist dagegen *εὐλογεῖν* desto häufiger, aber fast ausnahmslos als rein religiöser Begriff (vgl. 3 Mcc. 6, 11: *εὐλογεῖν τοῖς ματαίοις*); über Röm. 16, 18, die einzige Stelle, an welcher *εὐλογία* ohne jede religiöse Beziehung zu stehen scheint, s. unter *εὐλογία*. Dieser Unterschied zwischen der bibl. und der prof. Gräc. beeinflußt auch den Sprachgebrauch des Philo, welchem zwar *εὐλογεῖν*, *εὐλογία* nicht fremd ist, welcher jedoch gewöhnlich andere Bezeichnungen wie *εὐχή*, *ἔπαινος*, *εὐφημία* verwendet, s. Loesner, observv. Philon. zu Eph. 1, 3. Auch bei Jos. sind *εὐλογεῖν*, *εὐλογία* nicht häufig, s. unten.

In der bibl. Gräc. ist *εὐλογεῖν*, *εὐλογία* das Gegenteil von *καταρᾶσθαι*, *κατάρα* (vgl. Gen. 12, 3; 27, 29. Num. 22, 12; 23, 23; 24, 9. 10. Deut. 30, 1. 19 und sehr oft), und entspricht ständig dem hebr. ברך, meist Pi. = segnen; daneben nur ganz vereinzelt הלל Pi., = ידה Hiph., רנן Hiph. u. a. Es ist zu unterscheiden, sowohl wer das Obj., als wer das Subj. der Handlung ist:

1) mit menschlichem Subj. und zwar **a)** dem Obj. Gottes, *εὐλογεῖν τὸν θεόν*, *κύριον*, *τὸ ὄνομα κυρίου*, = benedeien, von dankender, lobpreisender Erhebung Gottes, sowohl in der Form der Anbetung, als der Verkündigung, vgl. Jos. Ant. 7, 14, 11: *τὸν θεὸν εὐλογεῖν ἤρξατο πατέρα τε καὶ γενέτορα τῶν ὅλων ἀποκαλῶν*. Synon. *ἐπαινεῖν*, *ὑψοῦν*, *ὑμνοῦν*, vgl. Neh. 9, 5: *εὐλογεῖτε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν . . . εὐλογήσουσιν ὄνομα δόξης σου καὶ ὑψώσουσιν ἐπὶ πάσῃ εὐλογίᾳ καὶ αἰνέσει*. Ps. 145, 1. So jedoch nicht in der Thora und den proph. prior., sondern Chron., Neh., Hiob, Ps., Jes., Jer., Ez., Dan. Vgl. 1 Chron. 29, 10. 20. Neh. 8, 8; 9, 5. Hiob 1, 21. Ps. 16, 7; 26, 12 u. ö. Jes. 65, 16. Jer. 31, 23. Ez. 3, 12. Dan. 2, 19. 20. — Jes. 12, 1; 38, 19 = הוֹדָה. 64, 11 הִלֵּל. Cf. Jos. Ant. 11, 4, 2: *οἱ Λευῖται καὶ οἱ Ἀσάφου παῖδες ἀναστάντες ὑμνοῦν τὸν θεόν, ὡς τὴν εἰς αὐτὸν εὐλογίαν Δαυίδης κατέδειξε πρῶτος*. Öfter in den Apokr., z. B. Sir. 43, 11. Tob. 4, 19 u. a. Sehr spät erst mit dem Dat. Dan. 4, 31 (Theodot.): *τῷ ὑψίστῳ*

εὐλόγησα καὶ τῷ ζῶντι εἰς τὸν αἰῶνα ᾔνεσα καὶ ἐδόξασα. Sir. 50, 22; 51, 12. 1 Esr. 4, 58; 5, 58. 2 Mcc. 10, 38; vgl. 3 Mcc. 6, 11: *τοῖς ματαίοις* = anbetend preisen. Es ist in diesem Falle intransf. = lobsingen, vgl. 1 Esr. 5, 57: *Λευῖται … ὑμνοῦντες τῷ κυρίῳ καὶ εὐλογοῦντες κατὰ Δαυίδ.* — Im N. T. mit dem Accus. Luc. 1, 64; 24, 53: *αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν ϑν.* Jac. 3, 9. Absolut = Gott Lob und Preis darbringen, Mtth. 14, 19: *λαβὼν τοὺς ἄρτους ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν.* Marc. 6, 41; 8, 7 Rec. Westc.; Luc. 24, 30. Mtth. 26, 26. 1 Cor. 14, 16. Daran schließt sich **b)** *εὐλογεῖν τι*, Gott Lob und Dank sagen, preisen über etwas, das Lob Gottes mit etwas verbinden; vgl. Marc. 8, 7 Tdf.: *εὐλογήσας αὐτὰ (τὰ ἰχϑύδια) παρέϑηκεν*, wo jedoch der Accus. von *παρέϑ.* abhängt. So nur 1 Cor. 10, 16: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν.* Im A. T. nur 1 Sam. 9, 13: *εὐλογεῖ τὴν ϑυσίαν καὶ μετὰ ταῦτα ἐσϑίουσιν.* So erscheint nirgend menschliches *εὐλογεῖν* (erst recht nicht in dem unter 3 angeführten Sinne) mit sachlichem Obj., und daß unter diesem (konsekrierenden) *εὐλογεῖν* nicht ein Gebet um göttliche Segnung der betr. Objekte zu verstehen ist, zeigt das *εὐχαριστήσας* Luc. 22, 17. 19, sowie die von Lighfoot, hor. hebr. zu Mtth. 26, 26 mitgeteilten jüdischen Benediktionsformeln beim Passahmahl, welche nur Lob und Preis Gottes in Beziehung auf die zu begehende Feier enthalten.

2) mit dem Subjekt Gottes, und zwar **a)** mit menschlichem Objekt von der Huld und Gnade, die Gott dem Menschen zusagt und mit der er ihn erhebt, groß macht, ihm Gedeihen giebt, jedoch nicht von der bloßen Zusage, sondern stets von der (zugesagten und mitgeteilten) Gabe. Der Anschluß an die Grundbedeutung erhellt aus der Synonymität mit *μεγαλύνειν* Gen. 12, 2: *εὐλογήσω σε καὶ μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου καὶ ἔσῃ εὐλογημένος.* Vgl. Gen. 17, 20; 22, 17 verbunden mit *πληϑύνειν.* 28, 3 mit *αὐξάνειν.* Für die Gabe vgl. Num. 6, 23, wo es verbunden wird mit *φυλάσσειν*, Ps. 28, 9 mit *σώζειν, ποιμαίνειν, ἐπαίρειν*, Ps. 67, 1 mit *οἰκτείρειν.* Ps. 29, 10: *κύριος εὐλογήσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ.* Gen. 12, 2: *ἔσομαι μετά σου καὶ εὐλογήσω σε.* Sir. 36, 12: *ἐξ αὐτῶν εὐλόγησε καὶ ἀνύψωσε.* Der Unterschied ist der, daß das menschliche *εὐλογεῖν* Gottes ein Erheben mit Worten, das göttliche *εὐλογεῖν* ein Erheben mit der That ist. Man darf nicht die Zusage des göttlichen Segens zum Grundbegriff machen, indem man etwa von Stellen wie Gen. 1, 22, 28 ausgeht: *εὐλόγησεν αὐτοὺς ὁ ϑεὸς λέγων*, in denen es sich um ein die Segensgabe, das segnende Verhalten aussprechendes und verheißendes Segenswort handelt. Vgl. den sogen. aaronitischen Segen Num. 6, 23 f. Es ist nur zu unterscheiden zwischen dem Segen als Verheißung der Gabe und Gnade, und zwischen dem Segnen als Mitteilung derselben, vgl. Gen. 12, 2 u. a. das Fut.: *εὐλογήσω σε.* Nur selten steht *εὐλογεῖν* mit dem Subjekt Gottes im ersteren Sinne, gewöhnlich im letzteren. — In den Apokr. steht *εὐλογεῖν* mit dem Subjekt Gottes selten, Sir. 1, 13 Alex.: *εὐλογηϑήσεται*, Vatic.: *εὑρήσει χάριν.* 4, 13; 36, 12. Tob. 4, 12; 13, 12. Jud. 15, 10. Im N. T. Mtth. 25, 34: *οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός.* Act. 3, 26. Eph. 1, 3: *ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.* Gal. 3, 8. 9. Hebr. 6, 14 aus Gen. 22, 17. — **b)** mit sachlichem Obj., wohin natürlich nicht die Kollektivbegriffe wie *σπέρμα* Gen. 22, 17 u. a. *οἶκός τινος* 1 Chron. 17, 27 u. s. w. gehören, sondern *τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδομήν* Gen. 2, 3. Ex. 20, 11. *τὸν ἄρτον* Ex. 32, 25. Deut. 18, 5. 12 vgl. V. 3; = seine Huld und Gnade damit verbinden. So weder in den Apokr. noch im N. T. Eigentümlich, aber innerhalb desselben Vorstellungskreises liegend, ist Jos. bell. jud. 5, 9, 4: *ὑμῖν δὲ τί τῶν εὐλογηϑέντων ὑπὸ τοῦ νομοϑέτου πέπρακται*, wo *τὰ εὐλ.* nicht = quae legis conditor comprobavit, sondern:

was habt ihr von den Geboten gethan, an welche der Gesetzgeber den Segen gebunden hat? vgl. Jos. Ant. 4, 8, 44.

Hieran und nicht an 1 schließt sich **3)** *εὐλογεῖν* mit menschlichem Subjekt und Objekt und zwar **a)** jemandem die Gnade und Huld Gottes, Gedeihen von Gott zusagen, verheißen, seltener abgeschwächt: wünschen, und noch abgeschwächter: grüßen, jedoch ebenso wenig deklarativ gebraucht wie *εὐλ.* 2, vgl. das Fut. Gen. 12, 2 u. a., sondern stets referierend, vgl. Gen. 12, 3; 24, 60; 27, 4 ff.; 28, 1; 48, 15. 16. 20. Ex. 39, 44. Lev. 9, 22 f. Num. 6, 23 ff.; 23, 20 ff.; 24, 1. 9. 10. Deut. 26, 15; 27, 12. Nur einmal anscheinend deklarativ Ps. 129, 8: *εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐν ὀνόματι κυρίου*, wo jedoch das Perf., sowie das voraufgehende *εὐλογία κυρίου ἐφ' ὑμᾶς* zu beachten, und außerdem an den abgeschwächten Gebrauch = grüßen zu erinnern ist 2 Kön. 4, 29. 1 Chron. 16, 43. Außerdem vgl. Ruth 3, 10; 2 Sam. 3, 5 u. ö.: *εὐλογημένοι ὑμεῖς τῷ κυρίῳ* (der Dat. dem hebr. לְ entsprechend); Ps. 118, 24: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*. Für den Begriff dieses Segnens vgl. Gen. 27, 7: *εὐλογήσω σε ἐναντίον κυρίου*. Deut. 21, 5; *τοὺς Λευΐτας ἐπέλεξε κύριος ὁ ϑ̅ς παρεστηκέναι αὐτῷ καὶ εὐλογεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, sowie Deut. 23, 5: *οὐκ ἠθέλησε κύριος ὁ ϑ̅ς σου εἰσακοῦσαι τοῦ Βαλαὰμ καὶ μετέστρεψε . . . τὰς κατάρας εἰς εὐλογίαν*. In diesem Sinne in den Apokr. sehr selten, im N. T. dagegen vorzugsweise so gebraucht Mtth. 5, 44 Rec.; Luc. 2, 34; 6, 28. Röm. 12, 14. 1 Cor. 4, 12. Hebr. 7, 1. 6. 7; 11, 20. 21. 1 Petr. 3, 9. Ferner in dem aus Ps. 118, 24 entnommenen Gruß *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος κτλ.* Mtth. 21, 9; 23, 39. Marc. 11, 9. Joh. 12, 23 selbstverständlich weder = gegrüßt, noch = gepriesen, sondern (vgl. das „Hosiannah") entweder: „Gottes Huld über dir", oder wahrscheinlicher „Gott sei gepriesen über dir", also unter 1, b gehörig, wofür Marc. 11, 10: *εὐλογημένη ἡ βασιλεία κτλ.* sprechen könnte, sowie Luc. 1, 28. 42: *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν*. V. 42: *εὐλογημένος ὁ καρπὸς κτλ.* sowie vgl. unter *εὐλογία*. Besonders aber vgl. 2 Chron. 31, 8: *εὐλόγησαν τὸν κύριον καὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ Ἰσρ.* — **b)** katachrest., anknüpfend an das Segnen zum Abschiede, = den Abschied geben Ps. 10, 3. Hiob 1, 5: *μήποτε ἥμαρτον καὶ εὐλόγησαν θεόν*. V. 11. 21; 2, 5. 1 Kön. 21, 13: *εὐλόγησε θεὸν καὶ βασιλέα*. So nicht in den Apokr. und im N. T. — Bei den LXX noch *ἐνευλογεῖν, συνευλ.*, bei Jos. auch *προευλ.* Ant. 4, 8, 47: *προευλογῆσαι τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν*.

***Εὐλογητός**, ή, όν* (gegen die Regel, Krüger § 22, 5, 7; vgl. Jud. 13, 18: *εὐλογητή*) Verb.-Adj. in der Bedeutung des Part. Perf. Pass. entspricht בָּרוּךְ (einmal falsch = בְּרָכָה Gen. 12, 2 Al.) **1)** gewöhnlich von Gott *εὐλογ. ὁ ϑ̅ς, κύριος ὁ ϑ̅ς, κύριος* = gepriesen, gebenedeit, s. *εὐλογέω* 1, a. So Gen. 9, 26; 14, 20. 24. 27. 1 Sam. 25, 32. 1 Kön. 1, 48 u. ö., in den Ps. stets, ebenso in den Apokr. mit alleiniger Ausnahme von Jud. 13, 18. Im N. T. ebenfalls nur von Gott bzw. Röm. 9, 5 von Christo (s. unter *θεός*). Luc. 1, 68: *εὐλογ. κύριος ὁ ϑ̅ς*. 2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3: *εὐλογ. ὁ ϑ̅ς*. Röm. 1, 25. 2 Cor. 11, 31. Röm. 9, 5: *εὐλογ. εἰς τοὺς αἰῶνας*. Als Name Gottes Marc. 14, 61: *ὁ X̅ς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ*, abgekürzt aus dem gebräuchlichen rabbinischen Zusatz bei Benennung Gottes בָּרוּךְ הוּא namentlich קדוש ברוך הוא. Als Gottes Name kommt ברוך allein nie vor, s. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talm. u. Midr., S. 407. **b)** von Menschen = von Gott gesegnet, Gen. 24, 31: *εὐλογ. κυρίου*. 26, 39: *εὐλογ. ὑπὸ κυρίου* (Alex., dagegen Vat.: *εὐλογημένος*). Mit dem Dat., entstanden aus dem hebr. לְ, s. *εὐλογεῖν* 3, Ruth 2, 20: *εὐλογητός ἐστι τῷ κυρίῳ*. 1 Sam.

15, 13. Jud. 13. 18. Demgemäß ist auch Deut. 7, 14: *εὐλογητὸς ἔσῃ παρὰ πάντα τὰ ἔθνη* nur an die Bedeutung „gesegnet", nicht etwa „gepriesen" zu denken, vgl. Gen. 12, 3; 14, 19; *εὐλόγησε τὸν Ἄβραμ καὶ εἶπεν Εὐλογημένος Ἄβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ*. So nirgend im N. T.

Εὐλογία, ας, ἡ, bei Dichtern und Prof. = Lob, Ruhm, das Wohlreden von jemanden, akt. u. passſ. Auch = schöne Rede, Schönheit des Ausdrucks, Plat. Rep. 3, 400, D: *εὐλογία καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία (τῆς λέξεως) εὐηθείᾳ (τῆς ψυχῆς) ἀκολουθεῖ*. Lucn. Lexiph. 1: *εὔαρχός ἐστι ὁ λόγος καὶ πολλὴν τὴν εὐλογίαν ἐπιδεικνύμενος καὶ εὔλεξις* (letzteres von der Schönheit des einzelnen Ausdrucks). Hieran hat man Röm. 16, 18 angeschlossen: *διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων*, denn wegen *ἀκάκ*. kann es nicht in der Bedeutung Lob stehen. Jedoch ist es auch nicht wahrscheinlich, daß es — vgl. LXX Ex. 4, 10 — in der Verbindung mit *χρηστολογία* sich bloß auf die Schönheit oder die Beherrschung des Ausdrucks beziehe. Die Wirkung der *χρηστολ. καὶ εὐλογ.* auf die *ἄκακοι* erklärt sich viel eher, wenn *εὐλογ.* anschließend an den ausnahmslosen Gebrauch von *εὐλογεῖν*, *εὐλογία* in der bibl. Gräc. auch hier im religiösen Sinne steht, etwa s. v. a. „fromme Rede". Auch bei Jos. u. Philo steht *εὐλογία* nur im religiösen Sinne in den beiden sofort anzuführenden Bedeutungen, entsprechend dem hebr. בְּרָכָה.

1) Lob Gottes, entsprechend *εὐλογεῖν τὸν θεόν*. So im A. T. nur Neh. 19, 5: *ὑψώσουσιν ὄνομα δόξης ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ καὶ αἰνέσει*. In den Apokr. Tob. 8, 15: *εὐλογητὸς εἶ σὺ ὁ θ̅ς̅ ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ καθαρᾷ καὶ ἁγίᾳ*. Sir. 50, 20. Ebenso dürfte das *οὗ τὸ μνημόσυνον ἐν εὐλογίαις* Sir. 45, 1; 46, 11, vgl. 1 Mcc. 3, 7: *εἰς εὐλ.* von dem Lobe Gottes über oder wegen jemandes zu verstehen sein; dies entspricht wenigstens der wirklichen Beschaffenheit solcher *εὐλογία* Sir 45. So haben die LXX auch wohl das לִבְרָכָה Ps. 37, 26 verstanden: *τὸ σπέρμα αὐτοῦ εἰς εὐλογίαν ἔσται*. Im N. T. so Apok. 7, 12: *ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα τῷ θεῷ*. 5, 13: *τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογ.* V. 12: *ἄξιος λαβεῖν ... δόξαν καὶ εὐλογ.*, und ebenfalls nach dem unter *εὐλογεῖν* 1, b Bemerkten auch 1 Cor. 10, 16: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*.

2) Segen (von *εὐλογ.* mit dem Subj. Gottes), den Gott zusagt und giebt, vgl. den Subj.-Genet. *εὐλογ. τ. θεοῦ* Sap. 15, 19. Sir. 11, 22; 30, 25. — **a)** akt. von den Segensverheißungen, gegenüber *κατάρα* Deut. 11, 29; 25, 5: *μετέστρεψε κύριος ὁ θ̅ς̅ σου τὰς κατάρας εἰς εὐλογίας*. Neh. 13, 2. Deut. 28, 2; 33, 23. Jes. 8, 34 u. a. Jos. Ant. 4, 8, 44; jedoch gewöhnlich **b)** passſ. von dem Inhalte dieser Verheißungen, dem Segensgut, das was Gottes Huld giebt, Gen. 28, 4; 39, 5; 49, 25. Ex. 32, 29. Lev. 25, 29: *ἀποστέλλω τὴν εὐλογίαν μου ὑμῖν*. Ps. 3, 8 synon. *σωτηρία*. 21, 4. 7; 24, 5 synon. *ἐλεημοσύνη* (hebr. צְדָקָה, s. unter *δικαιοσύνη*). Jes. 44, 3. Sach. 8, 13. So im N. T. und zwar außer Hebr. 6, 7; 12, 17. 2 Cor. 9, 6 stets im soteriologischen Sinne von dem neutest. Heilsgut Gal. 3, 14: *ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογ. τοῦ Ἀβρ. γένηται*. Für diesen Genet. des Besitzes vgl. Sir. 7, 32. Eph. 1, 3: *εὐλογητὸς ὁ θ̅ς̅ ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις κτλ.* 1 Petr. 3, 9: *εὐλογίαν κληρονομεῖν* (vgl. Hebr. 12, 17). Röm. 15, 29: *ἐν πληρώματι εὐλογίας Χ̅υ̅ ἐλεύσομαι* (vgl. 1, 11).

Endlich **3)** Segen, den Menschen zusagen oder verheißen, **a)** akt. von dem Segenswort Gen. 27, 12. 35. 36; 38, 41. Sir. 3, 8. 9. 2 Chron. 5, 1. So auch von dem aaronitischen Segen Sir. 36, 22: *κατὰ τὴν εὐλογ. Ἀαρὼν περὶ τοῦ λαοῦ σου*. Im N. T. Jac. 3, 10: *ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα*.

b) pass. vom Segensgut, z. B. die Bezeichnung dargebrachter Gaben als Segen Gen. 33, 11. 1 Sam. 25, 27; 30, 26. 2 Kön. 5, 15 und so im N. T. 2 Cor. 9, 5: *ἵνα προκαταρτίσωσι τὴν προεπηγγελμένην εὐλογίαν ὑμῶν, ταύτην ἑτοίμην εἶναι οὕτως ὡς εὐλογίαν καὶ μὴ ὡς πλεονεξίαν.*

Ἐνευλογέω, LXX entsprechend בְּ ברך Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 28, 14 (26, 4 Alex., dagegen Vat. *εὐλ.*) Ps. 10, 3; 72, 17, und so Sir. 44, 21, sowie im N. T. Gal. 3, 8: *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη* aus Gen. 12, 3. Act. 3, 25: *ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται* (Westc. *εὐλ.*) *πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς* aus Gen. 22, 8, also = jemand damit segnen, daß man einen anderen segnet, so daß der verheißene und gegebene Segen an dem letzteren haftet (nicht zu vergleichen mit dem deutschen „einsegnen", nämlich in oder für einen Stand, für irgendeine Situation u. s. w.). Das Wort ist schon wegen der Komposition der Prof.-Gräc. fremd.

Ὁμολογέω, ὡμολόγησα, **a)** dasselbe sagen, Xen. Cyrop. 4, 5, 26: *ἀναγνῶναι δέ σοι καὶ τὰ ἐπιστελλόμενα, ἔφη, βούλομαι, ἵνα εἰδὼς αὐτὰ ὁμολογῇς, ἄν τί σε πρὸς ταῦτα ἐρωτᾷ.* Daher beistimmen, zustimmen, übereinstimmen, unterschieden von *συμφωνεῖν*, mit welchem es z. B. Plat. Rep. 2, 403, D verbunden ist, als die ausdrückliche, sich kundgebende Übereinstimmung. Hrdt. 1, 23: *λέγουσι Κορίνθιοι, ὁμολογέουσι δέ σφι Λέσβιοι.* 1, 171: *οὕτω Κρῆτες λέγουσι, οὐ μέντοι ὁμολογέουσι τούτοισιν οἱ Κᾶρες.* Verbunden mit dem Dat. der Person und dem Accus. der Sache; statt des Accus. auch der Infin., *περί τι, ἐπί τινι.* — **b)** zugeben, gestehen, bekennen, confiteri. Xen. Hist. gr. 3, 3, 11: *ἠλέγχετο καὶ ὡμολόγει πάντα.* Joh. 1, 20: *ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν ὅτι οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός.* 1 Joh. 1, 9: *ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας.* Daran schließt sich einerseits die Bedeutung profiteri, etwas offen sagen, nicht verschweigen u. s. w., andererseits die Bedeutung zugestehen, zusagen, versprechen. Ersteres Mtth. 7, 23: *ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς.* Act. 24, 14: *ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι, ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ.* Tit. 1, 6: *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται.* Hebr. 11, 13: *ὁμολογήσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσι κτλ.* Cf. Plat. Prot. 317, B: *ὁμολογῶ σοφιστὴς εἶναι.* Letzteres Mtth. 14, 7: *μεθ' ὅρκου ὡμολόγησεν αὐτῇ δοῦναι.* Act. 7, 17. Cf. Xen. An. 7, 4, 22: *πάντα ὡμολόγουν ποιήσειν.* — **c)** anerkennen, und zwar ausdrücklich anerkennen, seine Anerkennung äußern, kundgeben, bekennen. Cf. Thuc. 4, 62: *τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην ἄριστον εἶναι εἰρήνην.* Xen. An. 5, 9, 27: *πρὶν ἐποίησαν πᾶσαν τὴν πόλιν ὁμολογεῖν Λακεδαιμονίους καὶ αὐτῶν ἡγεμόνας εἶναι.* Plat. Conv. 202, B: *ὁμολογεῖταί γε παρὰ πάντων μέγας θεὸς εἶναι.* (Beim Disputieren = dem Gegner Recht geben, *τὰ ὁμολογούμενα*, worüber man sich geeinigt hat oder einig ist, allgemein Anerkanntes u. s. w. „*Ὁμολογεῖν* saepe est disputantium, inter quos convenit de aliqua re, qui e concessis disputant"; Lex. Xen.) Act. 23, 8: *Σαδδουκαῖοι μὲν λέγουσι μὴ εἶναι ἀνάστασαν μηδὲ ἄγγελον μήτε πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσι τὰ ἀμφότερα.* Apok. 3, 5. Mtth. 10, 32. Luc. 12, 8. Hieran schließt sich das dem N. T. eigentümliche *ὁμολογεῖν* mit dem Objekt der Person Jesu Christi, als Ausdruck seiner öffentlichen Anerkennung als Messias Joh. 9, 22: *ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χν, ἀποσυνάγωγος γένηται* (Mtth. 10, 32: *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων*), deren Grundlage und Voraussetzung der Glaube an ihn ist, Joh. 12, 42: *ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὡμολόγουν*, vgl. Röm. 10, 9. 10: *καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται . . ., στόματι δὲ ὁμολογεῖται.* Hiernach

ist das Bekenntnis Christi der öffentliche Ausdruck des persönlichen Glaubens an ihn und zwar stets in Rücksicht auf einen Gegensatz. Gegenüber *ἀρνεῖσθαι*, sich solcher Anerkennung entziehen, sie versagen bzw. zurücknehmen, 1 Joh. 2, 23: *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.* Mtth. 10, 32. 33. Luc. 12, 8. Außerdem noch 1 Joh. 4, 2: *ὁμολ. Ἰν Χν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*, vgl. unter *ἔρχεσθαι*. V. 3: *ὁμολογεῖν τὸν Ἰν.* V. 15: *ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* 2 Joh. 7: *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰν Χν ἐρχόμενον ἐν σαρκί.* Die Verbindung *ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* Mtth. 10, 32. Luc. 12, 8 ist zwar ohne Beleg in der Prof.-Gräc. und wird wohl am besten nach Analogie des hebr. הוֹדָה עַל Ps. 32, 5, vgl. Neh. 1, 6; 9, 2 erklärt (LXX Neh. 1, 6: *ἐξαγορεύω ἐπὶ ἁμαρτίας*, vgl. Sir. 4, 29), ist aber doch nicht ungriechisch, = wer in betreff meiner Bekenntnis ablegt, cf. Hrdt. 9, 48: *πλεῖστον δὴ ἐν ὑμῖν ἐψεύσθημεν*, wir sind in Betreff eurer belogen, getäuscht, vgl. Bernhardy, S. 212. — 1 Tim. 6, 12: *ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν*, vgl. Röm. 10, 10 mit V. 9, wonach es die Anerkennung Christi als des *κύριος* ist, vgl. V. 13, wo es von Christo heißt: *μαρτυρήσας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν*, nach Joh. 19, 37. — **d)** Eigentümlich ist Hebr. 13, 15: *ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως τῷ θεῷ τοῦτ' ἐστὶ καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Ein Dativ dieser Art findet sich sonst bei *ὁμολ.* weder in der prof. noch in der bibl. Gräc., in der das Wort abgesehen vom N. T. überhaupt selten ist, gesichert nur Jer. 51, 25: *ὁμολογίας ὁμολογεῖν* = geloben (נדר, gewöhnlich = *εὔχομαι*) und Hiob 40, 9: *ὁμολογήσω ὅτι δύναται ἡ δεξιά σου σῶσαι* = הוֹדָה, welches sonst regelmäßig durch *ἐξομολογεῖσθαι* wiedergegeben wird. Letzteres steht meist mit dem Dativ = preisen, von dem in der Form anbetenden Bekenntnisses sich aussprechenden Lobpreis Gottes, s. unten. Es könnte nun angenommen werden, daß der Verfasser des Hebräerbriefes statt dieses in der Prof.-Gräc. selteneren und in dieser Bedeutung ihr fremden Wortes das geläufigere *ὁμολ.* gewählt hätte, welches zwar in diesem Sinne nicht in der Prof.-Gräc., jedoch bei Philo so vorkommt lib. alleg. 1, I, 60, 18: *παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ.* Vgl. auch unter *ὁμολογία*. Jedoch scheint ein anderer Grund für die Wahl dieses Wortes vorzuliegen. *Ἐξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ* ohne Obj. ist in der alttest. Gräc. term. techn. von dankender Anbetung. In diesem Sinne kann *καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόμ. αὐτοῦ* kaum als sachliche Erklärung für *ἀναφέρειν θυσίαν αἰνέσεως τῷ θεῷ* gelten. Dem wird nur genügt und dem Zusammenhang mit V. 17 wird nur sein Recht, wenn *ὁμολ. τῷ ὀνόμ.* gewählt ist, um das in *ἐξομολογεῖσθαι τῷ θεῷ, τῷ ὀνόμ.* mehr zurücktretende Moment des Bekenntnisses zum Ausdruck zu bringen, also = (lobpreisend) bekennen, so daß der Dat. statt *ἐν* oder des sonstigen Accus. steht. An ein verkürztes *χάριν ὁμολ.* (Lucn., App., Jos.) ist natürlich nicht zu denken.

Ὁμολογία, ας, ἡ, **a)** Übereinstimmung; **b)** Zugeständnis, Übereinkunft, letzteres namentlich von Verträgen mit gegenseitigen Versprechungen, Plat., Thuc., Isokr. u. a. Daran schließt sich der Gebrauch bei den LXX = נְדָבָה Gelübde, Deut. 12, 6. 17. Ez. 46, 13. Am. 4, 5; = נֶדֶר Lev. 22, 18. Jer. 44, 25, s. *ὁμολογεῖν* b. Im N. T. dagegen **c)** im Anschluß an *ὁμολογεῖν* c = Bekenntnis, näher bestimmt Hebr. 10, 23: *κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ*, vgl. V. 25. 2 Cor. 9, 13: *ὁμολ. εἰς τὸ εὐ.*, wenn nicht *εἰς τὸ εὐ.* richtiger mit dem vorausgehenden *τῇ ὑποταγῇ* zu verbinden ist. Für die Verbindung mit *ὁμ.* vgl. Just. Mart. Dialog. c. Tryph. 47: *φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν Χν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν*, vgl.

ὁμολογεῖν ἐν, ἐπί τινι. Hebr. 3, 1: *ὁ ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν.* Absolut = das Bekenntnis von und zu Christo (vgl. Röm. 10, 10), 1 Tim. 6, 12. 13. Hebr. 4, 14. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Bekenntnis als Handlung 2 Cor. 9, 13. Hebr. 3, 1, also akt., und dem Bekenntnis in pass. Sinne als das was bekannt worden ist oder wird, 1 Tim. 6, 12. 13: *ὁμολογεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν.* Hebr. 4, 14: *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας,* denn *κρατεῖν* bezeichnet nicht ein Bleiben bei dem, was man thut, sondern ein Halten an dem, was man hat. Ebenso Hebr. 10, 23. — **d)** Einmal findet es sich in der bibl. Gräc. in der Bedeutung Anerkennung, Dank, 1 Esr. 9, 8: *δότε ὁμολογίαν δόξαν τῷ κυρίῳ,* wo Fritzsche *δόξαν* als Glossem streicht. Bei Philo öfter in diesem Sinne = Lobpreis, völlig synon. mit *ἐξομολόγησις,* welches davon nur unterschieden wird als *ἡ ἐκτὸς ἑαυτοῦ ὁμολογία,* lib. alleg. 1, I, 60, 13.

Ὁμολογουμένως, zugestandenermaßen, „sine controversia, uno omnium consensu", Xen. An. 2, 6, 1: *Κλέαρχος ὁμολογουμένως ἐκ πάντων τῶν ἐμπείρως αὐτοῦ ἐχόντων δόξας γενέσθαι ἀνὴρ καὶ πολεμικός.* Plat. Menex. 243, C: *ἄνδρες γενόμενοι ὁμολογουμένως ἄριστοι.* Im N. T. 1 Tim. 3, 16: *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον.* Vgl. unter *ὁμολογεῖν* c.

Ἀνθομολογέομαι, nur im Med. **a)** gegenseitig übereinstimmen, in Erwiderung zustimmen, Dem., Pol., Plut., z. B. *τοῖς εἰρημένοις.* Plut. Brut. 16, 2: *πρὸς ἀλλήλους ἔβλεψαν ἀνθομολογούμενοι διὰ τῶν προσώπων.* Auch **b)** bekennen, gestehen, Pol. 15, 27, 9: *πρὸς οὐδὲν τῶν λεγομένων ἀνθομολογούμενος.* Daher Jos. Ant. 8, 10, 3: *τὰς ἁμαρτίας ἀνθομολογουμένους,* kurz vorher als *ἐξομολ.* bezeichnet. Sogar ohne Objekt von dem Bekenntnis der Sünden 1 Esr. 8, 90 (88): *προσευχόμενος ἀνθομολογεῖτο κλαίων.* Sir. 20, 2: *ὁ ἀνθομολογούμενος ἀπὸ ἐλαττώσεως κωλυθήσεται.* **c)** vom Dank *ἀνθ. χάριν* Plut. Aemil. Paul. 11, 1. Bei den LXX und im N. T. ohne *χάριν* Ps. 79, 14: *ἀνθομολογησόμεθά σοι* = הוֹדָה. Luc. 2, 38 von Hannah: *ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ* entsprechend *ὁμολ.* in der Bedeutung anerkennen, *ἐξομολογεῖσθαι* = preisen, wie denn Sir. 17, 22. 23 *ἀνθομολόγησις* u. *ἐξομολόγησις* wechseln, sich unterscheidend wie Dank und Preis; vgl. 2 Esr. 3, 11 von der priesterlichen Danksagung: *ἀπεκρίθησαν ἐν αἴνῳ καὶ ἀνθομολογήσει,* vgl. *ἐξομολ. ἐναντίον τοῦ θεοῦ, κυρίου,* Dan. 6, 10. 2 Chron. 7, 6.

Ἐξομολογέω, nur Luc. 22, 6 im Akt., sonst in der prof. wie in der bibl. Gräc. nur im Med. Es findet sich nur in der späteren Gräc., etliche Male bei Plut., jedoch im ganzen nicht oft; am häufigsten auf hellenistischem Gebiete bei Jos., Philo und in der bibl. Gräc. Es bezeichnet völliges, rückhaltloses *ὁμολογεῖν* (vgl. *ἐξιλάσκεσθαι*). **a)** = bekennen. Plut. Stoicor. repugn. 17 (1042, A). Anton. 59, 3: *καλῶς πεποίηκας τὴν ἀλήθειαν ἄνευ βασάνων ἐξομολογησάμενος.* Jos. bell. jud. 1, 32, 2: *ἐξομολογοῦμαί σοι τὴν ἐμαυτοῦ φρενοβλάβειαν.* Ant. 8, 4, 2: *τὰς ἁμαρτίας καὶ τὰς τῶν πατρίων νομίμων παραβάσεις.* 8, 10, 3: *ἐξομολογεῖσθαι πάντες ὥρμησαν ὅτι δικαίως αὐτοὺς ὁ θς ὑπερόψεται.* So nicht bei den LXX, denn Dan. 9, 4: *προσευξάμην πρὸς κύριον . . . καὶ ἐξωμολογησάμην καὶ εἶπα* ist trotz des V. 5 folgenden Sündenbekenntnisses doch nicht in der Bedeutung bekennen zu nehmen, sondern = preisen, denn das Sündenbekenntnis bildet nur die Unterlage für die Anerkennung Gottes V. 7: *σοί κύριε ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡμῖν ἡ αἰσχύνη.* Dagegen im N. T.

mit dem Obj. τὰς ἁμαρτίας Mtth. 3, 6. Marc. 1, 5. Jac. 5, 16. — **b)** = zugestehen, Jos. bell. jud. 5, 10, 5: ἐξωμολογήσαντο δ' ὅπερ ἦσαν εἶναι δοῦλοι. 16, 5, 4: εἴ τις λόγῳ μὴ θεραπεύοιτο δοῦλον ἐξομολογούμενος. Plut. Num. 16, 2: Ῥωμύλου μὴ βουληθέντος ἐξομολογήσασθαι τῷ μέτρῳ τοῦ οἰκείου τὴν ἀφαίρεσιν τοῦ ἀλλοτρίου. Lucn. Hermot. 75. Daran dürfte sich wie bei ὁμολογεῖν die Bedeutung zusagen, versprechen anschließen, in der das Akt. Luc. 22, 6 steht: συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι· καὶ ἐξωμολόγησεν. In der alttest. Gräc. dagegen und an den übrigen Stellen des N. T. entspricht es **c)** regelmäßig dem hebr. הוֹדָה von dem Lobpreis Gottes, davon ausgehend, daß solcher Lobpreis die Form des Bekenntnisses, dankender Anerkennung hat, vgl. namentlich die Verbindung mit dem Accus. des Obj. Ps. 89, 6: ἐξομολογήσονται οἱ οὐρανοὶ τὰ θαυμάσιά σου. Tob. 12, 22: ἐξωμολογοῦντο τὰ ἔργα τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ αὐτοῦ. (Auch vgl. Act. 19, 18: ἤρχοντο ἐξομ. καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν. Apok. 3, 5 ist die Rec. ἐξομ. statt ὁμολογήσω ohne Bezeugung.) Dann ἐξομ. τί τινι, jemandem etwas anerkennend bekennen, = preisen, Gen. 29, 35. Ps. 107, 15: ἐξομολογησάσθωσαν τῷ κυρίῳ τὰ ἐλέη αὐτοῦ καὶ τὰ θαυμάσια αὐτοῦ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρ. vgl. Tob. 11, 16: ἐξομολογεῖτο ἐνώπιον αὐτῶν ὅτι. Daß die Vorstellung eines Bekenntnisses zu Grunde liegt, zeigt sich besonders Ps. 42, 6; 43, 5: ἐξομολογήσομαι αὐτῷ Σωτήριον τοῦ προσώπου μου ὁ θ̅ς̅ μου. Vgl. auch das mehrfach folgende ὅτι 1 Chron. 16, 34. Dan. 2, 29. Ps. 54, 8; 98, 3; 139, 14. Sir. 51, 1. Daher = anbetend bekennen Phil. 2, 11: πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ι̅ς̅ Χ̅ς̅ εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Vgl. 2 Mcc. 7, 37: μετὰ ἐτασμῶν καὶ μαστίγων ἐξομολογήσασθαι διότι μόνος αὐτὸς θεός ἐστιν. Von hier aus wird der Übergang zu dem objektslosen ἐξομ. τινὶ leicht verständlich = Anerkennung darbringen, nur τῷ θεῷ, κυρίῳ, von dankender Anbetung, vgl. Philo, Lib. alleg. 1, I, 59, 40: ὁ τῆς τοῦ θεοῦ φρονήσεως ἀσκητὴς ἐξωμολογεῖτο εὐχαριστικῶς τῷ τὸ ἀγαθὸν ἀφθόνως δωρησαμένῳ, wo nach dem Zusammenhang εὐχαριστικῶς ein wesentliches, nicht bloß zufälliges Moment des ἐξομ. ist. So in allen übrigen Stellen der LXX und Apokr. z. B. 2 Sam. 22, 50. 1 Chron. 16, 8. 2 Chron. 5, 12; 30, 22; namentlich oft in den Ps. 6, 5; 7, 18; 9, 2; 18, 50; 28, 7; 30, 5. 10. 13 u. s. w. Ἐξομ. τῷ ὀνομ. θ. 2 Chron. 6, 24. Ps. 122, 4; 138, 4; 140, 14; 142, 8. Sir. 51, 1. — Es wird häufig verbunden mit αἰτεῖν, ψάλλειν, εὐλογεῖν. — Absolut Sir. 39, 15.

In den Apokr. ist es im ganzen selten, außer Tob. 12, 5 ff. nur noch an wenigen Stellen wie Sir. 51, 1. 17. 2 Mcc. 8, 27.

Im N. T. Mtth. 11, 25. Luc. 10, 21 mit Dat. u. folg. ὅτι. Röm. 14, 11 aus Jes. 45, 23 Alex., sowie 15, 9. Ps. 18, 50.

Bei den LXX und in den Apokr. auch noch ἐξομολόγησις von der dankenden Anbetung = תּוֹדָה, תְּהִלָּה, sowie הוֹד Ps. 96, 6; 104, 1; 111, 3; 148, 13.

Ἐκλέγω, in der bibl. Gräc. nur Med. (Aor. ἐξελέγην Tob. 1, 4. 1 Esr. 5, 1. Dan. 11, 35 LXX) und zweimal das Pass. 1 Mcc. 6, 35 und Luc. 9, 35, an welch letzterer Stelle jedoch die Lesart schwankt, Tdf., Treg., Westc.: ὁ ἐκλελεγμένος, Rec. Lchm.: ὁ ἀγαπητός. In der Prof.-Gräc. Akt. u. Med., doch scheint das Akt. wenigstens in der späteren Gräc. häufiger zu sein. Bei Hrdt. findet sich nur das Med., jedoch selten; das Med. neben dem Akt. namentlich bei Xen., Plat., Dem., Thuc., Aristot., dagegen z. B. gar nicht bei Polyb., Dio Cass., Lucn., welche nur das Akt. gebrauchen, äußerst selten bei Plut. Wo aber das Med. gebraucht wird, ist der Unterschied vom Akt. stets zu erkennen. Das Akt. bedeutet auslesen, aussuchen, auswählen

(auch = herausziehen, von Abgaben, Lieferungen u. s. w.), das Med. sibi eligere, deligere, sich etwas aussuchen — etwas erwählen. Daß nun in der bibl. Gräc. A. u. N. T. nur das Med. gebräuchlich ist, erklärt sich aus dem hebr. בחר, dem es entspricht (Nur ausnahmsweise für andere Ausdrücke; außer dem dem בחר gleichstehenden selteneren ברר, dem es Ez. 20, 38. Dan. 11, 25; 12, 9 entspricht, vgl. בָּרוּר, נָבָר, חָתְבָּרֵר unter ἐκλεκτός, steht es nur vereinzelt für לקח Prov. 24, 32. קָבַץ Jer. 2, 16 u. wenige andere. Selten wird בחר durch αἱρετίζειν wiedergegeben, w. s., noch seltener durch αἱρεῖσθαι 2 Sam. 15, 15. Hiob 34, 4. Jer. 8, 3, vgl. Prov. 16, 17; 22, 1. προαιρεῖσθαι Deut. 7, 6; 10, 15. Prov. 1, 29. ἐξαιρεῖσθαι Deut. 31, 11. Hiob 36, 21. ἐπιλέγειν Ex. 17, 9; 18, 25. Jos. 8, 3. 2 Sam. 10, 9; 17, 1.) בחר aber schließt zwei Momente in sich; zunächst hebt es das Interesse des wählenden Subjektes hervor, welches ein zwischen dem Objekt und ihm selbst herzustellendes Verhältnis beabsichtigt. Sodann aber schließt es eine Bevorzugung des Objektes vor anderen seiner Art oder gleich ihm in Frage kommenden ein und bezeichnet eine Auswahl aus mehreren. Das Interesse des Subjektes erhellt aus der Synonymität mit אהב Ps. 47, 5; 78, 68. Jes. 41, 8; 49, 7. 8; חפץ Jes. 56, 4; 65, 11; 66, 3. 4; רָצוֹן Jes. 58, 5; רחם Jes. 14, 1. חמד Jes. 44, 9 vgl. mit 66, 3; ידע Am. 3, 2 vgl. mit Deut. 7, 6; אִוָּה Ps. 132, 14; קרב Pi. Ps. 65, 3; לקח Ps. 78, 70; vgl. den Parallelismus des Obj. mit עֶבֶד Ps. 105, 26. Jes. 44, 1; סְגֻלָּה Ps. 135, 4, sowie die häufige Hinzufügung der Zielbestimmung des Obj. namentlich bei dem heilsökonomischen בחר Gottes. Die Auswahl des Obj. aus mehreren tritt an so wenigen Stellen zurück, daß der Gebrauch des Wortes ohne diese Rücksicht als ein abgeschwächter erscheinen muß, vgl. Gen. 6, 2. 1 Sam. 8, 18; 12, 13. 2 Sam. 24, 12. 1 Kön. 3, 8; 8, 44. Neh. 9, 7. Jedoch lässt sie sich auch hier meist noch erkennen, vgl. 1 Sam. 20, 13: בֹּחֵר אַתָּה לְבֶן־יִשַׁי, wo die Übersetzung der LXX: σὺ μέτοχος εἶ τῷ υἱῷ Ἰεσσαί dem Verhältnis dieses בֹּחֵר zu dem voraufgegangenen בֶּן־נַעֲוַת הַמַּרְדּוּת nicht gerecht wird. Überall sonst ist die wirkliche oder vorgestellte Sachlage die einer Auswahl, nicht bloß wo das Gebiet, aus welchem gewählt wird, oder der Vorzug ausdrücklich bezeichnet wird, wie Deut. 18, 5; 30, 19. Jos. 24, 15. 22. 1 Sam. 2, 28. 1 Kön. 8, 16; 18, 23. 25. 2 Kön. 21, 7. 1 Chron. 19, 10; 21, 10; 28, 4. 5. 2 Chron. 6, 5. 6; 33, 7. Ez. 20, 38 (gewöhnlich ἐκ, einmal 2 Sam. 6, 21 ὑπέρ τινα), sondern auch an den übrigen Stellen, vgl. z. B. Gen. 13, 11. Num. 16, 5. 7; 17, 5. Deut. 4, 37; 7, 7; 12, 5; 17, 10. 15; 21, 5. 1 Sam. 10, 24: הַרְּאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר־בּוֹ יהוה כִּי אֵין כָּמֹהוּ בְּכָל־הָעָם. 1 Sam. 16, 8—10; 17, 40, 2 Sam. 16, 18. 1 Kön. 8, 48; 11, 13. 34. 36. 1 Chron. 15, 2. Ps. 78, 68. 70; 132, 14. Jes. 7, 15. 16; 40, 20; 56, 4; 58, 5. 6; 65, 11; 66, 3. 4. Jer. 33, 24. Bei ἐκλέγειν ist diese Beziehung auf das Verhältnis des Obj. zu anderen seiner Art u. s. w. nicht zweifelhaft, denn im gesamten prof. Sprachgebrauch spricht nichts für eine Abschwächung oder Verflüchtigung der Präpos., und es bedarf kaum der Belege; Xen. Hell. 1, 6, 19: ἐξ ἁπασῶν νεῶν τοὺς ἀρίστους ἐρέτας ἐκλέξας. Plat. Rep. 7, 535, A: μέμνησαι οὖν τὴν προτέραν ἐκλογὴν τῶν ἀρχόντων οἵους ἐξελέξαμεν, . . . τούς τε γὰρ βεβαιοτάτους καὶ τοὺς ἀνδρειοτάτους προαιρετέον. Aristot. Rhet. ad Alex. 23: τὰ μέγιστα ἐκλέγων. Polyb. 3, 93, 4: τῶν ἐργατῶν βοῶν ἐκλέξαντες ἐκ πάσης τῆς λείας τοὺς εὐρωστοτάτους. Ibid. 114, 1: οὓς πάντας Ἀννίβας ἐν τοῖς τῆς προγεγενημένης σκύλοις ἐκλέξας κατακεκοσμήκει, eine Stelle, welche besonders geeignet ist, den in dem Worte liegenden Begriff des Aussuchens zu erkennen. Dasselbe ist der Fall beim Med., Xen. Mem. 1, 6, 14: τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες . . . σὺν τοῖς φίλοις διέρ-

χομαι καὶ ἄν τι δρῶμεν ἀγαθὸν ἐκλεγόμεθα. Plat. Legg. 2, 670, D: ἐκλέγισθαι τὰ προσήκοντα, ἃ τοῖς τηλικούτοις πρέπον. Plat. Tim. 24, C: ἡ θεὸς ... ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε. Dem. de cor. 18, 261; 45, 64 u. a. Das Med. unterscheidet sich von dem Akt. eben nur dadurch, daß die Bestimmung, zu welcher das Objekt erwählt wird, eine Bestimmung für das erwählende Subjekt ist; das Subjekt wählt etwas für sich.

Demgemäß vereinigt das Med. ἐκλέγεσθαι gerade die beiden Beziehungen, welche in dem hebr. בחר enthalten sind, = etwas vor anderem für sich nehmen, bestimmen; sich etwas aussuchen, erwählen, und es ist unrichtig, daß das Moment des Aussuchens aus anderem oder des Vorziehens vor anderem besonders hervorgehoben werden müßte, die Hauptbedeutung aber die Ziel- oder Zweckbestimmung sei. Gerade dadurch vielmehr, daß es dieser Hervorhebung nicht bedarf, unterscheidet sich ἐκλέγεσθαι von dem synon. αἱρεῖσθαι. Während bei αἱρεῖσθαι das „für sich bestimmen" die Hauptsache ist und es einer näheren Angabe bedarf, wenn diese Bestimmung des Obj. durch eine Auswahl zu Stande kommt, ist eine solche Angabe bei ἐκλέγεσθαι nicht erforderlich, und eben hieraus begreift sich, daß αἱρεῖσθαι resp. das alexandr. αἱρετίζειν nur selten בחר entspricht. Es kann freilich die eine oder die andere dieser beiden Beziehungen in den Vordergrund treten, so daß entweder das Verhältnis des Obj. zu anderen seiner Art vorzugsweise berücksichtigt wird, oder daß die Bestimmung des Obj. für das Subj. an erster Stelle in Betracht kommt, nirgend aber wird von dem einen oder dem anderen völlig abgesehen. Die durch die Bedeutung aussuchen anscheinend entstehende Schwierigkeit in Betreff der göttlichen heilsgeschichtlichen Erwählung löst sich, wie sich ergeben wird, durch die einfache Erwägung des verschiedenartigen Gegensatzes, in welchem das ἐκλέγεσθαι geschieht, ob das Objekt im Unterschiede von anderen erwählt wird, oder ob die Erwählung der Gegensatz zur Verwerfung ist. Beides fällt durchaus nicht zusammen.

Der besseren Übersicht halber scheiden wir zwischen ἐκλέγεσθαι im allgemeinen und dem heilsgeschichtlichen ἐκλ. **a)** Im allgemeinen sich etwas oder jemand woraus aussuchen, erwählen, τί, τινά, und zwar mit näherer Angabe des Ortes, der Zahl u. s. w. Luc. 6, 13: προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. Joh. 15, 19: ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου. Act. 1, 24: ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο ἕνα. 15, 22. 25. Ez. 20, 38. 2 Sam. 24, 12: τρία ἐγὼ αἴρω ἐπί σε· ἔκλεξαι σεαυτῷ ἓν ἐξ αὐτῶν. Ohne solche Angabe mit verschwiegenem Gegensatz = sich etwas oder jemand aussuchen, Gen. 13, 11: ἐξελέξατο ἑαυτῷ Λὼτ πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου. Luc. 14, 7: πρωτοκλισίας ἐξελέγοντο. Jes. 66, 3: ἐξελέξαντο ἃ ἡ ψυχὴ αὐτῶν ἠθέλησεν. Dahin gehört auch Deut. 30, 19: ἔκλεξαι τὴν ζωὴν ἵνα ζῇς σύ. Jos. 24, 15: ἐκλέξασθε ὑμῖν σήμερον τίνι λατρεύσητε, εἴτε ..., εἴτε ..., vgl. V. 22. Etwas oder jemand für sich erwählen und es sich zueignen Luc. 10, 42: ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο. Joh. 15, 16: οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς. 6, 70: οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν. 13, 18: οἶδα οὓς ἐξελεξάμην. Dies schwächt sich dann leicht ab, so daß das Moment des Aussuchens zurücktritt und nur die entschiedene Willensrichtung des Subjektes auf ein bestimmtes Objekt übrig bleibt, vgl. Jes. 58, 5. 6; 65, 11; 66, 3: ἐξελέξαντο τὰς ὁδοὺς αὐτῶν. — Weiter: sich etwas oder jemanden zu einem bestimmten Zwecke oder Berufe erwählen, z. B. βασιλέα 1 Sam. 8, 18, event. mit doppeltem Accus. oder ähnlicher Näherbestimmung, wie 1 Kön. 8, 16: τοῦ εἶναι ἡγούμενον, vgl. 2 Chron. 6, 5. 1 Chron. 15, 2: αἴρειν

τὴν κίβωτον. 28, 5: καθίσαι κτλ. So im N. T. Act. 1, 2: οὓς [ἀποστόλους] ἐξελέξατο. 6, 5: ἐξελέξαντο Στέφανον.

b) Die übrigen neutest. Stellen Marc. 13, 20. Act. 13, 17. 1 Cor. 1, 27. 28. Jac. 2, 5. Eph. 1, 4 gehen zurück auf בחר von der göttlichen Erwählung Israels, der bevorzugenden Herausnahme desselben aus allen Völkern, damit es im Unterschiede von diesen in dem Verhältnisse besonderer Zugehörigkeit zu Gott stehe, Deut. 14, 2: καί σε ἐξελέξατο κύριος ὁ θεός σου γενέσθαι σε αὐτῷ λαὸν περιούσιον ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν (so mit ἀπό auch noch Sir. 45, 16, sonst ἐκ). Ps. 135, 4; 33, 12: μακάριον τὸ ἔθνος οὗ ἐστὶ κύριος ὁ θεὸς αὐτοῦ, λαὸς ὃν ἐξελέξατο εἰς κληρονομίαν ἑαυτῷ, vgl. λαός. Deut. 7, 7: προείλετο κύριος ὑμᾶς καὶ ἐξελέξατο, vgl. V. 6: σε προείλετο (בחר) κύριος ὁ θς σου εἶναι αὐτῷ λαὸν περιούσιον παρὰ πάντα τὰ ἔθνη. Ps. 47, 5. Diese Bevorzugung oder Erwählung Israels zu einem Verhältnisse besonderer Zugehörigkeit zu Gott ist ein Bethätigung unbedingt freier und ihr Objekt sich frei erwählender Liebe; daher die Verbindung mit ἐλεεῖν u. ἀγαπᾶν (w. s.). Vgl. Deut. 4, 37: διὰ τὸ ἀγαπῆσαι αὐτὸν τοὺς πατέρας σου καὶ ἐξελέξατο τὸ σπέρμα αὐτῶν. 10, 15: τοὺς πατέρας ὑμῶν προείλατο (חשׁק) κύριος ἀγαπᾶν αὐτοὺς καὶ ἐξελέξατο τὸ σπέρμα αὐτῶν. Jes. 14, 1: ἐλεήσει κύριος τὸν Ἰακὼβ καὶ ἐκλέξεται ἔτι τὸν Ἰσραήλ, vgl. Sach. 1, 17; 2, 16. Jes. 44, 2: ὁ ἠγαπημένος, Ἰσρ. ὃν ἐξελεξάμην. 41, 8: σὺ δὲ Ἰσραὴλ παῖς μου, Ἰακὼβ ὃν ἐξελεξάμην, σπέρμα Ἀβραὰμ ὃν ἠγάπησα. Ps. 78, 68. Vgl. Röm. 11, 28: κατὰ μὲν τὸ εὐαγγ. ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. Indes schließt diese Bevorzugung Israels nicht eine Verwerfung der übrigen Völker ein, sondern das παρὰ πάντα τὰ ἔθνη Deut. 4, 37; 10, 15 vgl. 14, 2 u. a. ist nach dem apostolischen Wort Act. 14, 16 zu verstehen: ὃς ἐν τοῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν κτλ., vgl. Jes. 14, 1: ἐλεήσει κύριος τὸν Ἰακὼβ καὶ ἐκλέξεται ἔτι τὸν Ἰσραὴλ . . . καὶ ὁ γειώρας προστεθήσεται πρὸς αὐτοὺς καὶ προστεθήσεται πρὸς τὸν οἶκον Ἰακὼβ κτλ. Es liegt ihr der bei der Erwählung Abrahams ausgesprochene Gottesgedanke zu Grunde Gen. 12, 3: ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς oder Joh. 4, 22: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν und sie ist somit Erwählung zu besonderem heilsgeschichtlichen Berufe. Es verhält sich mit der Bevorzugung Israels genau wie mit der bevorzugenden Erwählung Levis im Verhältnis zu den übrigen Stämmen Israels, welche nicht deren Verwerfung einschließt, sondern ihnen zu gute kommen soll, Deut. 18, 5: αὐτὸν ἐξελέξατο κύριος ὁ θεός σου ἐκ πασῶν τῶν φυλῶν σου παριστάναι κτλ. vgl. unter ἱερεύς, sowie Hebr. 5, 1 mit Num. 16, 5. 7; 17, 5, oder wie mit der Erwählung eines bestimmten Ortes für die Wohnung Gottes Deut. 12, 5: ὁ τόπος ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ πασῶν τῶν φυλῶν ὑμῶν. Allerdings bildet die Verwerfung, Verstoßung, מאס, den Gegensatz zur Erwählung, Jes. 7, 15: πρὶν ἢ γνῶναι αὐτὸν ἢ προελέσθαι πονηρά, ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν, gilt aber bezüglich der Erwählung Israels nicht von dem nicht erwählten Objekt, sondern drückt, wo er sich findet, nur die Aufhebung der Erwählung für das erwählte Objekt aus, Jer. 33, 24: αἱ δύο πατριαὶ ἃς ἐξελέξατο κύριος ἐν αὐταῖς καὶ ἰδοὺ ἀπώσατο αὐτός. Ps. 78, 67. 68 vgl. mit V. 59. Ex. 32, 32 f. Jes. 14, 1: ἐκλέξεται ἔτι τὸν Ἰσραήλ. Sach. 1, 17; 2, 16, und davon macht auch Jes. 41, 9 keine Ausnahme: ἐξελεξάμην σε καὶ οὐκ ἐγκατέλιπόν σε.

Von hier aus wird die apostolische Ausführung Röm. 9—11 verständlich, in welcher einerseits der bisherigen ἐκλογὴ Israels die ἐκλογὴ τῶν ἐθνῶν (nicht einzelner

aus den ἔθνη) gegenübergestellt (vgl. den Ausdruck ἡ ἐπιστροφὴ τῶν ἐθνῶν Act. 15, 3) und das ἥττημα Israels als πλοῦτος ἐθνῶν gezeichnet wird 11, 12, vgl. V. 13: ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν, V. 15: ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, V. 25: τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν — andrerseits aber das Prinzip der ἐκλογή, das freie, jeden Rechtsanspruch ausschließende Erbarmen (9, 15) zur Erklärung der Thatsache des nunmehrigen ἥττημα Israels und der eingetretenen Beschränkung auf τινὲς ἐξ αὐτῶν (11, 14) dient, vgl. 11, 7: ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραὴλ τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν, ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, vgl. V. 11. Das Prinzip der ἐκλογή Israels bringt es mit sich, daß οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ 9, 6, denn ihr entsprechend verbleiben (11, 17) nur diejenigen als Bestand der ἐκλογή, welche mit einem alle Rechtsansprüche aufgebenden Glauben sie hinnehmen. So ergiebt sich sowohl das οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν 9, 24, als auch 11, 2: οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω und das schließliche ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται 11, 25, 26; vgl. V. 28. Die Verwerfung aller derer aus Israel und den Heiden, welche schließlich nicht selig werden, ist nur eine Aufhebung der Erwählung für sie, die Erwählung aber bleibt ἐκλογὴ Ἰσραήλ, ἐκλογὴ ἐθνῶν. Indes — und dies ist sehr bedeutsam — den letzteren Ausdruck gebraucht der Apostel hier nicht, obwohl er unter den ἐκλεκτοί nicht bloß Angehörige des Bundesvolkes versteht und auch den Heidengemeinden gegenüber schreibt 1 Thess. 1, 4: εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, weil er in diesem Zusammenhang es nur mit der Frage zu thun hat, ob die Israel den Völkern vorziehende göttliche Erwählung schlechterdings hinfällig geworden sei. Da er aber den Fortbestand derselben trotz der gegenwärtigen Lage der Dinge und trotz entgegenstehenden Anscheins darthun will, so kann er hier die Thatsache, daß ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβε δικαιοσύνην (9, 30), nicht wohl als ἐκλογὴ ἐθνῶν bezeichnen. Weiter s. u. ἐκλεκτός, ἐκλογή. Der hiergegen erhobene Einwand K. Müllers in der unten angeführten Schrift S. 138, daß eine Erwählung, welche aufgehoben werden könne, nicht den Grund der paulinischen Heilsgewißheit bilden könne, erledigt sich durch die einfache Verweisung auf die doch den ἐκλεκτοῖς geltene Warnung vor den Verlust des Heils 8, 13; 11, 22 vgl. mit V. 13. In dem dem A. T. entstammenden Begriff der Erwählung findet nicht inhaltlich, sondern nur insofern ein Unterschied der „neutest. Lehrtropen" statt, als Paulus die darin enthaltene Anschauung fortgebildet und durchgeführt hat, gerade wie bei den Begriffen σάρξ, πνεῦμα, νοῦς, διάνοια, überhaupt dem psychologischen Begriffsmaterial des A. T., mit dem Paulus nur in umfassenderer Weise und schärferer Unterscheidung und Anwendung rechnet, als die übrigen neutest. Schriftsteller.

Das Verbum ἐκλέγεσθαι von der bevorzugenden göttlichen Erwählung findet sich im N. T. sehr selten. Schon in den Apokr. ist es wenig in Gebrauch, wo jedoch auch die Sache selbst gegen den abschwächenden und verblaßten Gedanken der göttlichen Vorsehung zurücktritt, s. unter πρόνοια, πατήρ. Von der Erwählung Israels steht es nur 1 Mcc. 10, 32; von der Erwählung des Tempels bzw. Jerusalems 1 Mcc. 7, 37. 3 Mcc. 2, 9. Tob. 1, 4; von der Erwählung Mosis und Aarons zu ihrem besonderen Beruf Sir. 45, 4. 16 (vgl. Bar. 3, 27), außerdem nur noch 1 Mcc. 6, 35 = aussuchen, und 1 Esr. 5, 1 = sich wofür entscheiden, beschließen. Außerdem s. ἐκλεκτός.

Im N. T. im heilsökonomischen Sinne nur Marc. 13, 20: διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο ἐκολόβωσε τὰς ἡμέρας. 1 Cor. 1, 27. 28: τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θ̅ς̅ ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφοὺς καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θ̅ς̅ ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρὰ καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα

ἐξελέξατο θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ. Jac. 2, 5: οὐχ ὁ θς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας. Eph. 1, 4: ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν Χῳ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ προορίσας κτλ. Es ist ersichtlich, daß der Grundgedanke der die einen vor den andern bevorzugenden Liebe derselbe ist, nur ist es nicht mehr Israel, welches das Objekt dieser bevorzugenden Liebe ist, vgl. zu Marc. 13, 20 unter ἐκλεκτός, sondern die Glieder der neutest. Heilsgemeinde, welche 1 Cor. 1, 27. 28 durch die ihnen widerfahrene Heilsthat (V. 26: βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν) in das dort gezeichnete Verhältnis zur Welt gesetzt sind; vgl. die Verbindung mit ἁγιάζειν, 2 Chron. 7, 16. 2 Mcc. 1, 25. Ebenfalls auf die geschichtlich geschehene Erwählung dieser Glieder der neutest. Gemeinde geht Jac. 2, 5, wo nur die Ziel- und Zweckbstimmung hinzugefügt wird: πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους. Denn daß die geschehene Einfügung in die neutest. Heilsgemeinde zu verstehen ist, zeigt die Beziehung auf die frühere Verheißung, welcher das jetzige ἐξελέξατο entspricht. Von der Ewigkeit oder Vorzeitlichkeit dieser Erwählung ist weder 1 Cor. 1 noch hier irgend die Rede. Nur Eph. 1, 4 handelt von einer vorgeschichtlichen Erwählung, indem das, was die aus der Welt ausgesonderte neutest. Heilsgemeinde ist, zurückgeführt wird auf einen vorzeitlichen Akt Gottes, und der ihr gewordene Vorzug als ein schon vor der Schöpfung ihr zugewendeter Vorzug erscheint, vgl. Mtth. 25, 34. Damit aber wird nicht eine vorzeitliche Sonderung der Menschen in solche, die dem Verderben, und solche, die der Seligkeit geweiht sind, ausgesagt, sondern es verhält sich mit dieser vorgeschichtlichen ἐκλογή ebenso wie mit der heilsgeschichtlichen, vgl. V. 11—13; 2, 11; 3, 6. Das Nichterwähltsein schließt nicht schon das Verworfensein ein. Der Unterschied ist nur gemäß der neutest. Heilsgegenwart der, daß nicht mehr Israel und die ἔθνη, sondern ἐκκλησία u. κόσμος resp. κόσμος οὗτος einander gegenüberstehen, letzterer aber (vgl. 2, 2) als die Stätte der υἱοὶ τῆς ἀπειθείας dem Gericht verfallen ist. Nicht aus der vorzeitlich dem Gerichte bestimmten, sondern aus der geschichtlich dem Gerichte verfallenen Welt hat Gott vor der Zeit seine Gemeinde herauserkoren zu einem besonderen Verhältnisse zu ihm.

Somit ergiebt sich ein dreifacher Gebrauch von ἐκλέγεσθαι: 1) von der Erwählung zu sonderlichem, heilsgeschichtlichem Berufe; 2) Erwählung im Gegensatze zur Verwerfung der Erwählten oder der ungläubig Werdenden; 3) Erwählung im Gegensatze zur Verwerfung der geschichtlich dem Gerichte verfallenen Welt, resp. der nicht gläubig werdenden, ungläubig bleibenden Welt. Die Annahme Franks (System der christlichen Wahrheit I, S. 317 ff.), daß für den Begriff der Erwählung zu unterscheiden sei zwischen dem Gegensatz zu den Nichtberufenen und zu den Berufenen, ist nur sehr teilweise richtig. Richtig ist der Gegensatz a) zu den nicht Erwählten aber auch nicht Verworfenen; b) zu den Erwählten, aber Verworfenen; c) zu der geschichtlich dem Gerichte verfallenen Welt. In der christlichen Gemeinde findet dieser dreifache Gegensatz zugleich statt. In der Geschichte Israels sehen wir ihn sich erst entwickeln, vgl. unter κλητός, dessen Bedeutung bei der dogmatischen Bestimmung des Begriffs der Erwählung unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zur Berufung gewöhnlich verkannt wird. — Die Erwählung zu heilsgeschichtlichem Berufe schließt zwar die Erwählung für die Erlösung in sich, aber nicht sofort auch den Bestand, das Bleiben der Erwählung, und hiermit ist Röm. 9—11 zu rechnen.

Der alttest. Aussonderung Aarons, Levis u. s. w. entspricht neutest. Act. 1, 4; 15, 7.

Die bei den LXX mehrfach sich findende Verb. ἐκλέγ. ἔν τινι (1 Sam. 16, 9. 10. Jer. 33, 24 u. a. vgl. unter αἱρετίζειν, θέλειν, εὐδοκεῖν) findet sich im N. T. nicht.

Act. 15, 7: ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θ̅ς̅ διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη κτλ. ist wie Pol. 3, 114, 1 (s. oben) = Auswahl treffen unter u. s. w.

Über den Begriff der Erwählung vgl. Tholuck, Römerbrief, S. 213. Hofmann, Schriftbeweis 1, 218 ff.; Heil. Schrift des N. T. I, S. 160 ff. Beck, Versuch über Röm. 9. Beyschlag, Paulin. Theodicee, S. 36 ff. Frank, System der christlichen Wahrheit I, S. 317 ff. K. Müller, Die göttliche Zuvorversehung und Erwählung. Halle 1892, S. 100 ff.

Ἐκλεκτός, ή, όν, Verb.-Adj. in der Bedeutung des Part. Perf. Pass. = **a)** ausgewählt, ausgesondert, erwählt, z. B. Plat. Legg. 12, 946, D: εἰς τοὺς ἐκλεκτοὺς δικαστὰς εἰςαγέτω, wofür sonst (z. B. 11, 926, D) ἐκκριτός. Dann **b)** auserlesen, ausgesucht, vorzüglich vor anderem seiner Art; so jedoch selten in der Prof.-Gräc., dagegen bei den LXX sehr häufig, meist = בָּחוּר Jüngling, und בָּרִיא, seltener = חֶמְדָּה, חֵפֶץ, בָּרוּר u. a. z. B. ἄνδρες ἐκλεκτοί Richt. 20, 16. 34. 1 Sam. 24, 3; 26, 2; 13, 2 = auserſehene, ausgesuchte Mannschaft. 2 Esr. 5, 8. Jes. 54, 12: λίθοι ἐκλεκτοί. Jer. 3, 19: γῆ ἐκλεκτή. 22, 7. Ez. 31, 16. Gen. 41, 2. Hab. 1, 16. Hagg. 2, 8. Hohesl. 5, 16. **c)** erwählt, in dem unter ἐκλέγεσθαι b behandelten biblischen Sinne ständig für בָּחִיר 2 Sam. 21, 6. 1 Chron. 16, 13. Ps. 89, 4; 105, 6. 43; 106, 5. 23. Jes. 42, 1; 43, 20; 45, 4; 65, 8. 15. 25 (נָבָר Part. Ni. von ברר 2 Sam. 22, 27. Ps. 18, 29). In den Apokr. in diesem Sinne Sir. 46, 1; 47, 22; 49, 6. Sap. 3, 9; 4, 15. Tob. 8, 15. 2 Mcc. 1, 25. So von einem einzelnen, mit dem Gott eine besondere Verbindung eingegangen ist, z. B. Moses Ps. 106, 23, vgl. Ps. 89, 20 von David, überhaupt der zu besonderem Dienste und besonderem Verhältnisse zu Gott vor anderen erkoren ist, z. B. von dem Knecht des HErrn bei Jes. 41, 8, womit zu vgl. 1 Tim. 5, 21: οἱ ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι. Analog ist Luc. 23, 35: ὁ Χ̅ς̅ ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός (ἐκλελεγμένος, ἀγαπητός). Hierher gehört auch 1 Petr. 2, 4: (λίθον) ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτόν. Sodann von dem Gesamt-Israel, dem erwählten Volke, sowohl ὁ ἐκλεκτός μου, Jes. 42, 1; 45, 4, vgl. 43, 20: τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν, λαόν μου ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι, als οἱ ἐκλεκτοί Jes. 65, 9. 15. 22. Ps. 105, 6. 43; 106, 5. 1 Chron. 16, 13 = בָּחִיר. An den jesajanischen Stellen bahnt sich schon die im N. T. sich ausprägende Anschauung an, daß ἐκλεκτοί **d)** diejenigen bezeichnet, welche nicht einfach nur Obj. der göttlichen Erwählung sind im Unterschiede von den Nichterwählten, darum aber noch nicht Verworfenen, sondern welche ihren eigentlichen Gegensatz haben innerhalb Israels an den zwar Erwählten, aber Verworfenen, s. unter ἐκλέγεσθαι. Dieser neue Gegensatz, der sonst in der alttest. Vorstellung noch nicht ausgeprägt ist, sich aber im Verlauf der zwischen Gott und Israel sich begebenden Geschichte notwendig ergeben mußte, findet seinen Ausdruck in dem Wort des HErrn Mtth. 20, 16; 22, 14: πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, welches als Ergebnis der alttest. Entwickelung zwar nichts Neues ist, aber zum erstenmale und in schneidender Schärfe das Facit der bisherigen Geschichte zieht und als solches bedeutsamerweise gerade dem Evang. Matthäi eigentümlich ist. Dieser Gegensatz fehlt zwar in den epistolischen Schriften, ist aber nicht als Gegensatz der ἐκλεκτοί gegen die κλητοί zu fassen, sondern als Gegensatz gegen diejenigen, deren Erwählung zu nichte geworden ist, 2 Petr. 1, 10, und die darum nur noch als κλητοί bezeichnet werden, vgl. unter κλητός. Daran schließt sich der Gebrauch des Wortes von denen, deren Erwählung Bestimmtheit ihres Lebens und Verhaltens geworden ist, = Erwählte, welche ihre Erwählung gläubig hingenommen haben, Nichtverworfene, und

so steht es dann von den Angehörigen der neutest. Heilsgemeinde in ihrem Unterschiede von denen, die ihr und dem HErrn entgegen sind Mtth. 24, 22, 24. 31. Marc. 13, 20. 22. 27. Luc. 18, 7 bzw. in ihrem Unterschiede von der Welt (s. *ἐκλέγεσθαι* s. fin.) Röm. 8, 33. Col. 3, 12. 2 Tim. 2, 10. Tit. 1, 1. 1 Petr. 1, 1; 2, 9. Vgl. Apok. 17, 14: *κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί*. Als sonderliches Prädikat eines Einzelnen innerhalb der Gemeinde kann nun *ἐκλεκτός* in diesem Sinne offenbar nicht wohl gebraucht werden, sondern nur in dem unter c erwähnten, oder = *ἀγαπητός*, und so wohl Röm. 16, 13: *Ροῦφος ὁ ἐ. ἐν κυρίῳ*, vgl. 1 Sam. 20, 30, sowie 2 Joh. 1, 13, wenn dort nicht *κυρία* Bezeichnung der Gemeinde ist. — Vgl. K. Müller, Die göttliche Zuvorversehung und Erwählung, Halle 1892, und dagegen unter *κλητός* sowie unter *ἐκλέγεσθαι*.

Ἐκλογή, *ῆς, ἡ*, findet sich bei Plato und in der späteren Gräc. und zwar in der akt. Bedeutung Wahl, Erwählung, seltener in der pass. = Auswahl. Plat. Rep. 3, 414, A: *ἡ ἐκλογὴ καὶ κατάστασις τῶν ἀρχόντων*. Pol. 6, 10, 9: *κατ' ἐκλογήν*, nach Auswahl. Nicht bei den LXX. Psalt. Sal. 7, 9: *τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, τοῦ ποιῆσαι δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν*, vgl. *ἐκλέγεσθαι*. Jes. 7, 15; 66, 3. Jos. bell. jud. 2, 8, 14: *ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν πρόκειται*. LXX haben das Wort nicht; Aq. Jes. 22, 7; Symm. u. Theod. Jes. 37, 24 = מִבְחָר, LXX *ἐκλεκτός* resp. *τὸ κάλλος*, also im pass. Sinne = das auserlesene. Im N. T. nur entsprechend dem heilsgeschichtlichen בחר von der göttlichen Erwählung bzw. Aussonderung und zwar **1)** akt. **a)** Erwählung, zunächst eines einzelnen zu besonderem Beruf, Act. 9, 15: *σκεῦος ἐκλογῆς ἐστί μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι* = erwähltes Rüstzeug. Sonst **b)** von der göttlichen Erwählung, welche Israel ausgesondert hat und charakteristisch ist für den Heilsratschluß und seine Ausführung, daher *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*, der erwählungsmäßige Vorsatz Röm. 9, 11, und Röm. 11, 5: *κατ' ἐκλογὴν χάριτος*, indem die allen Rechtsanspruch ausschließende Erwählung eben damit von der freien Gnade ausgeht, auf Gnade sich zurückführt. Röm. 11, 28: *κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί* s. *ἐκλέγεσθαι*. Übertragen auf die neutest. Heilsgemeinde und ihre Aussonderung aus der Welt, jedoch nicht im Sinne des *ἐκλεκτός* der Evv.: 1 Thess. 1, 4: *εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν*. 2 Petr. 1, 10: *βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι*, s. unter *ἐκλέγεσθαι*. **2)** Pass. das Ausgewählte, die Auswahl, z. B. Phryn. 1: *ἐκλογὴ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων Ἀττικῶν*. So Röm. 11, 7 die Erwählten, im Gegensatze zu den Verworfenen (s. *ἐκλεκτός*): *ἡ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν*.

Λούω, Part. Perf. Pass. einmal *λελουσμένοι* Hebr. 10, 22 Tdf., Westc., dagegen Treg. *λελουμένοι*, vgl. Krüger § 40. Lobeck zu Soph. Aj., p. 324. = baden, waschen, während *νίζειν*, *νίπτειν* = waschen, abwaschen, *πλύνειν* dagegen vom Waschen der Kleider. Vgl. Joh. 13, 10: *ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν ἢ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἐστὶ καθαρὸς ὅλος*. — Act. 9, 37; 16, 33. Fast nur von Menschen; selten, wie 2 Petr. 2, 22: *ὗς λουσαμένη*, von Tieren.

Während in der Prof.-Gräc. für religiöse Waschungen *νίζειν* resp. *νίπτειν* gebräuchlich war — vgl. Eur. Iph. T. 1191: *ἁγνοῖς καθαρμοῖς νιν νίψαι θέλω*. Hom. Il. 6, 266: *χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διῒ λείβειν αἴθοπα οἶνον ἅζομαι*, vgl. Mtth. 15, 2. Marc. 7, 3. Mtth. 15, 20. Marc. 7, 2. 5 —, ist bei den LXX *λούειν* das dem hebr. רחץ entsprechende Wort für die theokratischen Waschungen behufs Entsündigung;

s. unter *βαπτίζειν*. Und während für die neutest. Waschungen behufs Entsündigung *βαπτίζειν* aufgenommen war, dient *λούειν*, *λουτρόν*, *ἀπολούειν* noch an einigen Stellen dazu, den Inhalt des zum term. techn. gewordenen *βαπτίζειν* hervorzuheben, resp. wie Apok. 1, 5 überhaupt die Entsündigung auszudrücken. Hebr. 10, 22: *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*. Apok. 1, 5: *τῷ λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, wozu für *ἀπό* vgl. Act. 16, 33 sowie zwei der von Deißmann angeführten Stellen (s. u.) — Ganz ungebräuchlich für religiöse Waschungen scheint freilich das Wort in der Prof.-Gräc. nicht gewesen zu sein; Plut. Probl. Rom. 264, D: *λούσασθαι πρὸ τῆς θυσίας*. Soph. Ant. 1186: *τὸν μὲν λούσαντες ἁγνὸν λουτρὸν*. Ob aber die von Deißmann, Neue Bibelstudien S. 54 erwähnten drei inschriftlichen Stellen dazu berechtigen, es als „gebräuchlich" für religiöse Waschungen zu bezeichnen, ist doch fraglich.

Λουτρόν, *τό*, das Bad. Anschließend an den biblischen Gebrauch von *λούειν* steht es von der Taufe Eph. 5, 26: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*, vgl. unter *ῥῆμα* S. 442. Tit. 3, 5: *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας* — wo der zwischen Sündenvergebung, Aufhebung der Gerichtsverhaftung und Rettung des Lebens vom Verderben resp. Wiedergeburt bestehende Zusammenhang festzuhalten ist, vgl. Joh. 3, 8. 2 Cor. 5, 17. Röm. 6, 4. — Sir. 31, 30: *βαπτιζόμενος ἀπὸ νεκροῦ καὶ πάλιν ἁπτόμενος αὐτοῦ, τί ὠφέλησε τῷ λουτρῷ αὐτοῦ;* — In der Prof.-Gräc. entspricht annähernd *λουτρά* von Sühn- und Reinigungsopfern. Soph. El. 84. 434. — LXX = רַחְצָה Hohesl. 4, 2; 6, 5.

Ἀπολούω, abwaschen, selten bei den LXX, z. B. Hiob 9, 30: *ἐὰν γὰρ ἀπολούσωμαι χιόνι ἀποκαθάρωμαι χερσὶ καθαραῖς*. Im N. T. hebt es die mit der Taufe verbundene Entsündigung hervor Act. 22, 16: *βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου*, und will 1 Cor. 6, 11 den Inhalt der Taufe ins Bewußtsein rufen, wenn es heißt *ἀπελούσασθε* und nicht *ἐβαπτίσθητε*. Das Med. wie bei *βαπτίζεσθαι* = sich abwaschen lassen, sonst wie auch bei Hiob 8, 30 = sich abwaschen. Vgl. unter *βαπτίζειν*.

Λύω, lösen, gegenüber *δέειν*, binden. **1)** losmachen, **a)** mit sachlichem Objekt: losmachen, losbinden, z. B. *τὸν ἱμάντα* Marc. 1, 7. Luc. 3, 16: *σφραγίδα* Apok. 5, 2. *τὸν δέσμον τῆς γλώσσης* Marc. 7, 35, vgl. Luc. 13, 16. Auch vom Losbinden, Abspannen des Viehes, vgl. Mtth. 21, 2. **b)** Mit persönlichem Objekt: jemand losmachen, befreien, z. B. *ἐκ δουλείας*, *ἐκ δεσμῶν* u. a. Luc. 13, 16. Act. 22, 30. Apok. 20, 3. 7. Auch ohne Zusatz *λύειν τινὰ* jemanden freigeben, ihn von der Strafe entbinden; s. unten. — **2)** lösen — auflösen, aufheben, beseitigen, zerstören, brechen. Mtth. 5, 19: *μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων*. Joh. 7, 23: *τὸν νόμον*. 10, 35: *τὴν γραφήν*. 2, 13: *τὸν ναόν*. 1 Joh. 3, 8: *τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*. Eph. 2, 14: *τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* u. a. Streitiger Erklärung ist der Ausdruck Mtth. 16, 19: *δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. 18, 18: *ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ*. Seit Lightfoot, Schöttgen, Wetstein hat man diesen Ausdruck zurückgeführt auf das rabbin. אָסַר u. הִתִּיר, binden und lösen = verbieten und erlauben (vgl. Dan. 9, 6. 8; sehr häufig in der Erwähnung des Unterschiedes zwischen den Schulen Hillels u. Schammai's), und dann das Wort

von der den Jüngern erteilten „sittlichen Gesetzgebungsgewalt“ verstanden. Dagegen wird allerdings der Einwand nicht erhoben werden können, daß dieser Sprachgebrauch sonst nicht in die bibl. Gräc. übergegangen sei, da die neutest. Gräc. ja mehrfach an Ausdrücke der jüdischen Theologie soweit sie in die Sprache des Gemeindelebens übergegangen, sich anschließt und von der alttest. Gräc. abweicht. Die Entscheidung über die Zulässigkeit dieser Erklärung muß aus inneren Gründen geholt werden. Da erscheint nun doch im Blick auf Aussprüche wie Mtth. 5, 19; 23, 3. 4 eine solche Auffassung mehr als gewagt; das quantitative *ὅσα* 18, 18 namentlich verstößt durchaus gegen den Zusammenhang neutest. Lebens, Denkens und Redens; und endlich ist an der zweiten Stelle im Kontexte sicher nicht von einer gesetzgebenden, sondern richtenden Autorität die Rede, während die „Schlüssel des Himmelreichs“ auch an erster Stelle nichts anderes erwarten lassen, vgl. Apok. 3, 7, sowie 1, 18, und das paulinische *συγκλείειν* Röm. 11, 32. Gal. 3, 22. Auch Jes. 22, 22 ist die Schlüsselgewalt richterliche, nicht gesetzgeberische Verfügungsgewalt, letzteres eine Vorstellung, die dem biblischen Gedankenkreise durchaus fremd ist. Nach dem Begriff der „Schlüssel des Himmelreichs“ aber muß sich die Erklärung des *λύειν* u. *δέειν* richten, nicht umgekehrt, wenn nicht der Gedanke entstehen soll, daß aus dem Gesetzgebungsrecht die richterliche Gewalt sich ergebe, — eine Vorstellung, welche wieder nicht in den Rahmen der neutest. Anschauung von der Aufgabe und dem Rechte der Jünger des HErrn paßt. Die auch von den griechischen Exegeten (Theophyl., Euth.) vertretene Erklärung vom Erlaß und Nicht-Erlaß der Sünde bietet, was *λύειν* anbetrifft, keine Schwierigkeit, wohl aber in Betreff des *δέειν*, welches = *κρατεῖν* mit dem Objekte der Sünde u. s. w. nicht nachzuweisen ist. *Λύειν ἁμαρτήματα* heißt nicht bloß Sünden wieder gutmachen, wie Soph. Phil. 1224: *λύσων ὅσ' ἐξήμαρτον*, sondern öfter noch: vergeben, verzeihen. Eur. Or. 596. 597: *ἢ οὐκ ἀξιόχρεως ὁ θεὸς ἀναφέροντί μοι μίασμα λῦσαι.* Plut. Apophth. Regg. 195, F: *τὰ μὲν οὖν ἡμαρτημένα λελύσθω τοῖς ἠνδραγαθημένοις.* Ibid. 214, B: *ἐβούλοντο τὴν ἀτιμίαν λῦσαι καὶ τοὺς νόμους τηρεῖν.* Cur Pythia etc. 404, A: *περὶ τῆς ἁμαρτίας ἠρώτα τὸν θεόν, εἴ τις εἴη παράκλησις καὶ λύσις.* Philo, Vit. Mos. II, 151, 21: *οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται.* Jes. 40, 2: *λέλυται αὐτῆς ἡ ἁμαρτία.* Sir. 28, 2: *αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται.* Man muß dann das *δέειν* aus dem naheliegenden Gegensatze gegen *λύειν* erklären. Übrigens vergleiche auch Hiob 14, 17: חָתֻם בִּצְרוֹר פִּשְׁעִי וַתִּטְפֹּל עַל עֲוֹנִי. Jes. 58, 6: *λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας.* — Leichter würde es sein, wenn man *ὅ* resp. *ὅσα* als kollektivische Bezeichnung von Personen faßte, wofür zwar in der Regel das Neutr. des Sing. steht, doch auch, wie 1 Cor. 1, 27. 28 der Plur. Dann wäre *λύειν τινὰ* = jemand von der Strafe entbinden, wie Plat. Legg. 1, 637, B, vgl. Luc. 6, 37: *ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε*, und *δέειν* = binden, bannen, vgl. Tob. 3, 17; 8, 3. Aber schwerlich würde *ὅσα* dem griechischen Ohre in diesem Sinne annehmbar klingen, und überdies macht der Vorgang von Jes. 40, 2. Sir. 28, 2 diesen Ausweg überflüssig. Vgl. Dalman, Worte Jesu, 1, S. 174, welcher richtig sieht, daß Mtth. 16, 19; 18, 18 kein Nachdruck fällt auf verbieten und erlauben, sondern nur auf die entscheidende Bedeutung des Wortes dessen, der bindet oder löst. Wenn er nun aber den Schluß macht, daß damit die Lehr- und Disziplinargewalt Petrus und den Jüngern übertragen sei, so ist dafür der denkbar ungeschickteste Ausdruck gewählt, denn *δέειν* und *λύειν* sind in diesem Sinne nur auf dem Gebiete des Gesetzes verwendbar.

Λύτρον, *τὸ*, Lösungsmittel, fast durchgängig Bezeichnung des für Gefangene gezahlten oder zu zahlenden L ö s e g e l d e s (in der Regel im Plural), entsprechend dem Ge-

brauch von *λύειν* für die Auslösung der Gefangenen insbesondere durch Loskauf (Hom., Hrdt., Xen., Thuc., Plat.) Thuc. 5, 3: *λυθεὶς ἀνὴρ ἀντ' ἀνδρός.* Es entspricht wie *λυτρόω* dem hebr. פדה und seinen Derivaten und steht für den Inf. Kal resp. Hiph. Lev. 19, 20 von dem Lösegeld für eine unfreie Magd, Num. 18, 15 von dem Lösegelde für die Erstgeburt, wie = פְּדוּי Num. 3, 46—51, V. 49 = פִּדְיוֹם. Ex. 21, 30 פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ von dem כֹּפֶר, dem Lösegeld, mit dem jemand sein eigenes Leben erkauft im Falle eines durch ihm gehöriges Vieh verursachten Todes, LXX beides *λύτρα*: *ἐὰν δὲ λύτρα* (כֹּפֶר) *ἐπιβληθῇ αὐτῷ, δώσει λύτρα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ*, s. u. (פְּדוּת = *λύτρωσις* u. *ῥύεσθαι*). Außerdem zweimal an einer Stelle = גְּאֻלָּה Lev. 25, 51. 53 von dem Lösegeld, das ein unfrei gewordener für sich zu zahlen hat (V. 31. 32 *λυτρωτής*, V. 48 *λύτρωσις*, s. unter *λυτρόω*). Einmal = מְחִיר Jes. 45, 13: *τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου ἐπιστρέψει οὐ μετὰ λύτρων οὐδὲ μετὰ δώρων* (sonst = *ἄλλαγμα, ἀντάλλαγμα*).

Daneben entspricht es aber noch dem כֹּפֶר, welches zweimal durch *ἄλλαγμα* (Jes. 43, 3; 5, 12) 1 Kön. 12, 7 sowie Ps. 49, 8 durch *ἐξίλασμα* und Prov. 21, 18 durch *περικάθαρμα* übersetzt wird, an den übrigen Stellen aber durch *λύτρον*. So wird Ex. 21, 30 das פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ (s. oben) als כֹּפֶר bezeichnet, LXX beides = *λύτρον*, während nach dem hebr. Text das כֹּפֶר in dem פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ besteht. Ex. 30, 12 soll bei einer Volkszählung jeder ein כֹּפֶר נַפְשׁוֹ, *λύτρα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* geben, *καὶ οὐκ ἔσται ἐν αὐτοῖς πτῶσις ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν.* Num. 35, 31. 32 wird verboten, כֹּפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ *λύτρα περὶ ψυχῆς παρὰ τοῦ φονεύσαντος τοῦ ἐνόχου ὄντος ἀναιρεθῆναι· θανάτῳ γὰρ θανατωθήσεται* vgl. V. 33. Prov. 6, 35 heißt es von dem Zorne des Mannes der Ehebrecherin: לֹא יִשָּׂא פְּנֵי כָל־כֹּפֶר, er nimmt keine Rücksicht auf ein כֹּפֶר, durch welches Bedeckung der Schuld oder des Schuldigen behufs Nichtahndung, Straflosigkeit des Straffälligen bezweckt wird, *οὐκ ἀνταλλάξεται οὐδενὸς λύτρου τὴν ἔχθραν, οὐδὲ μὴ διὰ πολλῶν δώρων.*

Diese letzte Reihe von Stellen hat mit der obigen ersten Reihe gemein, daß כֹּפֶר ein Lösegeld ist, unterscheidet sich aber von ihnen (auch Ex. 21, 30 nicht ausgenommen) dadurch, daß der Zweck desselben Befreiung von Strafe resp. gerichtlicher Heimsuchung ist, wodurch sich der Begriff zwar mit dem der Sühne berührt, jedoch ohne den des Opfers einzuschließen, ja unter Ausschluß eines Opfers. Es ergiebt sich somit für den Sprachgebrauch der LXX, daß *λύτρον* das Lösegeld, den Preis für die Freigebung Gefangener und Unfreier, für die Gott als Opfer verfallene Erstgeburt, sowie für die Befreiung des dem Gerichte, der Strafe verfallene Leben bezeichnet. Auf einen Einfluß des prof. Sprachgebrauchs von *λύτρον* im Sinne von Sühne, — nicht bloß Aeschyl. Choeph. 48: *λύτρον αἵματος*, anschließend an *λύειν* von Sühnhandlungen, z. B. *φόνον φόνῳ λύειν* Soph. O. R. 100. Eur. Or. 510. Aeschyl. Choeph. 803 (761): *ἄγετε, τῶν πάλαι πεπραγμένων λύσασθ' αἷμα προσφάτοις δίκαις* „der alten Thaten Blutschuld sühnet mit neuem Strafgericht", sondern auch von gottesdienstlicher, ritueller Sühne Plat. Rep. 2, 364, E: *λύσεις δὲ καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων.* Soph. El. 447: *λυτήρια τοῦ φόνου*, Sühnmittel; Lucn. dial. deor. 4, 2: *εἰ δὲ ἐπανάξεις με, ὑπισχνοῦμαί σοι καὶ ἄλλον κριὸν τυθήσεσθαι λύτρα ὑπὲρ ἐμοῦ* — ist die Übersetzung des hebr. כֹּפֶר durch *λύτρον* eben um deswillen schwerlich zurückzuführen, weil es sich in den betr. biblischen Stellen stets um eine Geldzahlung handelt. Die Geldzahlung, nicht der Gedanke der Loskaufung von Gericht und Strafe, veranlaßt die Wahl von *λύτρον*.

Es fragt sich, ob dieses Ergebnis auch ausschlaggebend ist für die Auffassung von Mtth. 20, 28. Marc. 10, 45: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ*

διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, also ob auch hier die Opfervorstellung, der Gedanke eines Sühnopfers abzuweisen sei. Die Wahl des Sing. statt des auch bei den LXX gebräuchlichen Plur. der Prof.-Gräc. entscheidet die Frage um so weniger, als auch von der Opfersühne in der Prof.-Gräc. der Plur. steht wegen der Reihe von Handlungen, aus denen sich dieselbe zusammensetzt. Der Sing. ist an unserer Stelle einfach veranlaßt durch die Erwähnung dessen, was als *λύτρον* gegeben wird, der *ψυχή*. Dies verträgt nicht den Plur. *λύτρα*. Es sind andere Erwägungen, von denen aus die Frage zu entscheiden ist. Der Begriff des *λύτρον* schließt den Gedanken der Opfersühne an und für sich nicht ein, aber wie der Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. zeigt, schließt er ihn auch nicht von vornherein aus. Ob *λύτρον* ein Lösegeld, einen Lösepreis, oder ob es eine befreiende Opfersühne bezeichnet, kommt ganz auf den Zusammenhang an, in welchem es steht. Sofern die Opfersühne von der Schuld und Strafe, von der Gerichtsverhaftung befreit, ist sie ebenso gut *λύτρον*, wie das Lösegeld, um welches der Gefangene frei wird. Die Entscheidung für unsere Stelle wird demgemäß nicht aus dem Begriffe von *λύτρον* zu erheben sein, sondern der hier vorliegende Begriff von *λύτρον* ist zu bestimmen nach dem, was als *λύτρον* erscheint. Dies ist das in den Tod gegebene Leben des HErrn. Wenn nun anderwärts der HErr diese seine Hingabe in den Tod behufs unserer Befreiung von der Schuldverhaftung unter dem Gesichtspunkte des Opfers ansieht (Mtth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20. 1Cor. 11, 24. 25), so haben wir dort die gleiche Vorstellung, und es kann dagegen nicht eingewendet werden, daß er selbst anderwärts Bedeutung und Wirkung seines Todes Joh. 3, 14; 6, 51; 10, 15; 12, 32 unter einem anderen Gesichtspunkte ansehe. Denn der Gesichtspunkt der Befreiung von Gerichts- bzw. Todesverhaftung ist Mtth. 20, 28 u. 26, 28 derselbe, und deshalb ist die Vergleichung und Verbindung dieser beiden Aussagen einfach geboten. Wenn der HErr durch seine Hingabe in den Tod unsere Befreiung bewirken will, so ist diese Befreiung eine Befreiung von der Gerichtsverhaftung (vgl. Mtth. 16, 26: *τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* Marc. 8, 37, vgl. mit Ps. 51, 18) und sein Tod Opfertod, und demgemäß ist nicht sowohl *λύτρον* an und für sich = Sühne, sondern Sühne, Opfersühne ist das *λύτρον*, welches er im Auge hat. Wenn Christus sich hier wie Mtth. 16, 26. Marc. 8, 37 wahrscheinlich des hebräischen Wortes כֹּפֶר bedient hat, und nicht des von Delitzsch hier eingesetzten nur Ex. 21, 30 und Ps. 49, 9 sich findenden פִּדְיוֹן, da כֹּפֶר im Unterschiede von פדה und seinen Derivaten das gebräuchliche Wort für die Lösung des dem Gerichte verfallenen Lebens ist und פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ an beiden Stellen nur Erklärung oder Erläuterung des an beiden Stellen verwendeten כֹּפֶר ist, so ist aus der Übertragung derselben durch *λύτρον* statt des 1Sam. 12, 3 und Ps. 49, 8 gewählten *ἐξίλασμα* doch nicht der Schluß zu ziehen, daß damit ein Beweis gegen die an unserer Stelle gefundene Vorstellung der Opfersühne erbracht sei. Denn der apostolische bzw. urchristliche Sprachgebrauch, auf den für das Verständnis dieser Übertragung zurückzugehen ist, zeigt, daß in diesen Kreisen der Begriff des *λύτρον*, *ἀντίλυτρον*, *λυτροῦν*, *ἀπολύτρωσις* unwillkürlich sich mit der Opfervorstellung verband, daß die *ἀπολύτρωσις*, das *ἐξαγοράζειν* als Zweck und Wirkung des Opfers angesehen wurde, vgl. unter *ἐξαγοράζειν*, *λυτροῦν*, *ἀντίλυτρον*, und daß es demgemäß der Wahl von *ἐξίλασμα* gar nicht bedurfte, welches überdies den neueren Einwendungen gegen die obige Auffassung gegenüber auch nicht Stand gehalten hätte, indem es 1Sam. 12, 3, an der einen der beiden Stellen, an denen es = כֹּפֶר, entschieden nicht von der Opfersühne steht, und nur Ps. 49, 8 die Wahrscheinlichkeit vorliegt, daß der Übersetzer *ἐξίλασμα* gewählt, weil es sich um eine Gott zu

leistende Sühne handelt, für welche er den entsprechenden Ausdruck der Terminologie des Opferkultus entnahm. Bei der Beständigkeit freilich in dem Gebrauch von *ἱλάσκεσθαι* und seinen Derivaten erscheint auch 1 Sam. 12, 3 nur als Übertragung eines term. techn. auf ein anderes Gebiet.

Was das *ἀντὶ πολλῶν* betrifft, so ist dasselbe dem Sprachgebrauch gemäß (vgl. auch oben Thuc. 5, 3) mit *λύτρον* und nicht mit *δοῦναι* zu verbinden. Für die Vorstellung der Stellvertretung, welche der Ausspruch enthält, vgl. Jes. 43, 3. 4: *ἐποίησα ἄλλαγμά σου Αἴγυπτον ... δώσω ἀνθρώπους ὑπὲρ σου κτλ.*, sowie die von Bretschneider angeführten Stellen 4 Mcc. 6, 29: *ἀντίψυχον λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν*. 17, 22: *ἀντίψυχον τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας*. Für *λύτρον* von der Sühne vgl. Act. Thom. 21: *λύτρον αἰωνίων παραπτωμάτων*. — Die obigen Ausführungen sowie die unter *λυτρόω* bestätigen das Richtige und berichtigen das Irrige in den Ausführungen Ritschls, Rechtf. u. Versöhnung II, S. 70 ff.

Λυτρόω, eigentlich ein Lösegeld hervorbringen; das Aktiv nicht von demjenigen, der das Lösegeld giebt, sondern der es empfängt, daher = gegen ein Lösegeld freigeben, vgl. Plat. Theaet. 165, E: *οὗ σε χειρωσάμενος — ἐλύτρου χρημάτων ὅσων σοί τε κἀκείνῳ ἐδόκει.* Diod. 19, 73: *τῶν στρατιωτῶν οὓς μὲν ἐλύτρωσεν.* Med.: durch ein Lösegeld befreien, loskaufen, Diod. 5, 17: *ἀντὶ μιᾶς γυναικὸς τρεῖς ἄνδρας διδόντες λυτροῦνται.* Pass. = ausgelöst, befreit werden, Dem. 19, 170: *ἵνα μὴ δοκεῖν ... ἐκ τῶν ἰδίων λελυτρῶσθαι πένητες ἄνθρωποι.* In der Prof.-Gräc. nicht häufig, dafür gewöhnlich *λύειν*, w. s.; häufiger in der späteren Gräc. z. B. bei Polyb., Plut., Diod. das mit dem gleichen Unterschied der Genera gebrauchte Kompos. *ἀπολυτρόω*, welches wiederum in der bibl. Gräc. nur zweimal und zwar im Med. sich findet, Ex. 21, 8 = פדה u. Zeph. 3, 3 = גאל.

Bei den LXX nur Med. u. Pass. entsprechend den hebr. Voces גאל u. פדה, von denen ersteres daneben noch, aber minder häufig, durch *ῥύεσθαι*, sowie durch *ἀγχιστεύειν* (s. unten) und nur vereinzelt anders, פדה dagegen nur noch selten durch *ῥύεσθαι* u. *ἀλλάσσειν* und ganz vereinzelt anders wiedergegeben wird. Außerdem entspricht *λυτροῦσθαι* ganz vereinzelt פרק Ps. 7, 3; 136, 24. Thren. 5, 8. Dan. 4, 24. פלט Pi. Ps. 32, 7. עזר Pi. Zeph. 3, 16. פצה Ps. 144, 10. שׂגב Pi. Ps. 59, 2. Im Sprachgebrauch unterscheiden sich גאל u. פדה so, daß גאל ständig verwendet wird für die Wiedereinlösung verkauften (Lev. 25, 25. 30. 33. 48. 49. 54) oder Gott gelobten Gutes (Lev. 27, 13. 15. 19. 20. 27. 28. 31. 33), sowie für die Einforderung einer Blutschuld = rächen, daher auch = *ἀγχιστεύειν* Lev. 25, 25. 26. Num. 5, 8; 35, 12 ff. Deut. 19, 6. 12. Jos. 20, 3 ff. Ruth 2, 20; 3, 9. 12 f.; 4, 1 ff. 2 Sam. 14, 11, weil Wieder- und Loskaufspflicht und Recht sowie Pflicht und Recht der Blutrache dem nächsten Verwandten zustand, פדה dagegen steht speziell von der Lösung der Erstgeburt Ex. 13, 13. 15; 34, 10. Num. 18, 15. 17, nur Lev. 19, 20 von dem Loskauf einer Unfreien, Lev. 27, 29 von der versagten Lösung eines חֵרֶם, während V. 31 von der Abkaufung eines Zehnten גאל. Sonst stehen beide Bezeichnungen im Sinne von Befreiung aus Bedrängnis, Gefangenschaft, und zwar als term. techn. für die göttliche Heilsthat, welche Israel erfahren hat bzw. hofft und erbittet. Die Wahl des einen oder anderen Ausdrucks folgt keinen bestimmten Regeln, sondern scheint nur auf der Vorliebe des Schriftstellers zu beruhen. So gebraucht Jesajah außer 51, 10 nur גאל, während im ersten Psalmbuch nur, im zweiten vorwiegend פדה gebraucht wird.

Diesem letzteren Gebrauch entspricht es, daß *λυτροῦσθαι* die allgemeine Bedeutung

befreien, erlösen annimmt und die Beziehung auf ein für die Befreiung gezahltes Lösegeld ganz zurücktritt, wodurch sich das *λυτροῦσθαι* der LXX von dem der Prof.-Gräc. (auch von dem prof. *ἀπολυτροῦσθαι*) unterscheidet; nur Jes. 52, 2: *δωρεὰν ἐπράθητε, οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε* (= גאל), sowie, wo es heißt, daß Gott sein Eigentum Deut. 9, 26 oder sich zum Eigentum Israel erlöst habe — 2 Sam. 7, 23. 1 Chron. 17, 21; vgl. Sach. 10, 8, sowie Ps. 49, 8 — wird der Gedanke eines Freikaufs noch festgehalten. גאל in diesem Sinne entspricht es Ex. 6, 6; 15, 13. Jes. 41, 14; 43, 1. 14; 44, 22—24; 52, 3; 62, 12; 63, 9. Jer. 50, 34. Thren. 3, 57. Hos. 13, 14. Mich. 4, 10. Ps. 71, 23; 72, 14; 74, 2; 77, 16; 103, 4; 106, 10; 119, 159; פדה Deut. 7, 8; 9, 26; 13, 5; 15, 15; 21, 8; 24, 18. 2 Sam. 7, 23. 1 Chron. 17, 21. Neh. 1, 10. Ps. 25, 22; 26, 10; 31, 6; 34, 23; 44, 27; 130, 8. Jes. 51, 10. Jer. 15, 21; 31, 11. Hos. 7, 13. Mich. 6, 4. Sach. 10, 8. Nach Delitzsch zu Hiob 19, 25 bezeichnet גאל „dem Niedergestrittenen und widerrechtlich Erlegnen Genugthuung verschaffen“, — eine Auffassung, die aber an den wenigsten Stellen zutrifft. Es ist vielmehr die Vermutung gestattet, daß der Gedanke an das Eigentumsverhältnis, in welchem Israel zu Gott steht, עַם סְגֻלָּה, s. *περιούσιος*, diesen Gebrauch von גאל, פדה, *λυτροῦσθαι* veranlaßt habe, da sonst sich die für die Synon. נצל, פלט, ישׁע u. a. verwendeten Worte *ῥύεσθαι, σώζειν* dargeboten hätten.

So häufig sich nun das Wort in der soteriologischen Terminologie der A. T. findet, so selten ist es im N. T., so daß wenn nicht das dem A. T. fremde mehr dem prof. Sprachgebrauch entsprechende *ἀπολύτρωσις* hinzukäme, kaum von einem nennenswerten neutest. Gebrauch die Rede sein könnte. Dieser neutest. Gebrauch aber — einschließlich der unten verzeichneten Derivv. u. Komposs. — deckt sich wieder nicht mit dem alttest. Gebrauch, sofern nur in einer verhältnismäßig kleineren Reihe von Stellen lediglich die alttest. Vorstellung der Rettuug aus Elend und Bedrängnis durch eine That göttlicher Macht und Liebe festgehalten wird — *λυτροῦσθαι* Luc. 24, 21. *λύτρωσις* Luc. 1, 68; 2, 38. *ἀπολύτρωσις* Röm. 8, 23. Eph. 1, 14; 4, 30 — während an den übrigen Stellen an die Befreiung der Sünder, der sündigen Menschheit aus der Schuldverhaftung gedacht wird. So findet es sich im A. T. nur an einer Stelle, Ps. 130, 8: *καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ* (der das neutest. *αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν* Mtth. 1, 21 entspricht), aber auch hier mit dem Unterschiede, daß Ps. 130, 8 keine Beziehung auf die Vermittelung dieser Errettung durch Sühne oder Opfer vorliegt, während an den betreffenden neutest. Stellen die Erlösung unzweideutig als die durch das Opfer Christi vermittelte Befreiung aus der Schuld- und Gerichtsverhaftung gedacht ist. Daß *λυτροῦσθαι, ἀπολύτρωσις* als Erlösung aus der Schuldverhaftung gedacht ist, stimmt insofern mit dem alttest. Begriff speziell bei den Propheten überein, als die Bedrängnis Israels, aus der Gott sein Volk errettet, Gerichtsfolge der Sünde ist (vgl. *ἅγιος* S. 51 ff. *δίκαιος* S. 308 ff.), — eine Sachlage, für welche Ps. 130, 8 nur der Ausdruck ihrer rückhaltlosen Anerkennung ist. Daß aber diese Errettung oder Erlösung dnrch Sühne zu Stande gebracht ist, ist Ergebnis neutest. Beschaffung derselben durch das Jes. 53 zwar geschaute, aber damals nicht verstandene Sühnopfer des Messias, und darauf, d. h. auf der neutest. Erscheinung und Wirklichkeit der Erlösung beruht es, daß der Begriff derselben diese nähere Bestimmtheit in sich aufnimmt. Es gilt das schon unter *ἀγοράζειν* S. 67 f. Gesagte; wenn im N. T. die Verheißung Jes. 52, 3: *δωρεὰν ἐπράθητε, οὐ μετ' ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε* in der Erfüllung die Gestalt gewinnt, welche 1 Petr. 1, 18. 19 ausdrückt: *οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ ἐλυτρώθητε, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ*

ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χυ, so treffen hier die Vorstellungen von Opfer und Lösegeld zusammen, und der Begriff der Erlösung empfängt die nähere Bestimmtheit der durch das Opfer Christi bewirkten Freiheit von der Schuld- und Gerichtsverhaftung. Der Gedanke an einen Kaufpreis, ein Lösegeld kommt wieder zu seinem Rechte, nur daß das *λύτρον* ein Opfer ist.

Danach ordnen sich denn nun die wenigen neutest. Stellen so: **a)** allgemein = befreien aus der Bedrängnis Luc. 24, 21: *ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*, entsprechend den alttest. Zusätzen: פדה מִבֵּית עֲבָדִים, מִכַּף עָרִיצִים, מִכָּל־צָרָה. **b)** erlösen aus der Schuld- und Gerichtsverhaftung durch das *λύτρον* des Opfers Christi; so 1 Petr. 1, 18: *ἐλυτρώθητε ... ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς ... τιμίῳ αἵματι*, wo die *ματ. ἀναστροφή* wie Ps. 130, 8 die *ἀνομίαι* als die Schuld, die Verschuldung, nicht als die Lebensbewegung gedacht ist, der die Erlösung ein Ende macht. Letzteres wird durch den Zusatz *τιμίῳ αἵμ.* verwehrt, welcher auf die Sühne hinweist. Während hier der Gedanke des Lösegeldes eine neue Form erhält, fügt Tit. 2, 14: *ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον* daneben dem alttest. Gedanken der Eigentumserwerbung (s. oben) hinzu; die Verbindung mit dem Opferbegriff ist durch die Verbindung mit *καθαρίσῃ* gesichert. (Über Ps. 49, 8 s. unter *λύτρον*.)

An der vorstehenden Erörterung mag die Unrichtigkeit derjenigen Unterscheidung der Begriffe Erlösung und Versöhnung ermessen werden, welche Schleiermacher eingeführt hat. Biblischen Grund hat dieselbe nicht. Die entsprechende Sache wird im N. T. anders ausgedrückt.

Λύτρωσις, εως, ἡ, sollte eigentlich, wenn das Aktivum von *λυτρόω* die wirkliche ursprüngliche Bedeutung wiedergiebt, nicht Auslösung, Loskauf, sondern das Loslassen, die Freigebung bezeichnen. Es ist jedoch sehr selten in der Prof.-Gräc. und bezeichnet in dieser aktivisch Plut. Arat. 11: *λύτρωσις αἰχμαλώτων* = Loskauf. In der biblischen Gräc. = Erlösung, Befreiung, und zwar wohl nicht vom Standpunkte des handelnden Subjektes aus, sondern von dem des Objekts, also passivisch, wie häufig die Substant. auf *-σις*, latein. -io. LXX = פְּדוּת Ps. 130, 7; 111, 9. — Lev. 25, 48. Im N. T. **a)** entsprechend *λυτροῦσθαι* a, = Erlösung aus der Bedrängnis, Luc. 1, 68: *ἐποίησε λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ*, vgl. V. 71. 2, 38: *προσδεχόμενοι λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ*. **b)** entsprechend *λυτροῦσθαι* b, Hebr. 9, 12 von der durch die Sühne geschehenen Befreiung von der Sündenschuld und Strafe: *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*.

Λυτρωτής, ὁ, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc., Erlöser, Befreier. LXX = גֹּאֵל Ps. 19, 15; 78, 35, welches bei Jes., wo es häufiger im soteriologischen Sinne steht, = *ὁ ῥυόμενος, ῥυσάμενος*, vgl. Jes. 49, 7; 59, 20; 47, 4 u. ö. Im N. T. nur Act. 7, 35 von Moses: *τοῦτον ὁ θεὸς καὶ ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν ἀπέσταλκεν*.

Ἀντίλυτρον, τό, außer Orph. de lapid. 587 nur in der bibl. Gräc. und zwar 1 Tim. 2, 6: *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, = Lösegeld; das *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* Mtth. 20, 28. Marc. 10, 45 ist hier als *ἀντίλυτρον* bezeichnet, um das Eintreten Christi anstatt aller hervorzuheben, zu deren Bestem (*ὑπέρ*) es stattgefunden. Wie nun Mtth. 20, 28. Marc. 10, 45 eine Beziehung auf die Sühne vorliegt, so auch hier, vgl. 1 Petr. 1, 18. 19, da doch das *διδόναι ἑαυτόν* nichts anderes als die Selbsthingabe in den Tod bezeichnen kann, vgl. Tit. 2, 14: *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν*

ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς. Gal. 1, 4. — Ps. 49, 9 findet es sich nach Origenes bei einem Übersetzer = וְיֵקַר פִּדְיוֹן, LXX: ἡ τιμὴ τῆς λυτρώσεως. Ferner in einem Codex der Hexapla V. 8 als Glosse zu ἐξίλασμα = כֹּפֶר. LXX haben das Wort nicht.

Ἀπολύτρωσις, ἡ, eigentlich die Freigebung für Lösegeld, aber Plut. Pomp. 24 = Loskaufung, vgl. ἀπολυτρόω = loskaufen Ex. 21, 8 גאל Ni.; befreien Zeph. 3, 1 פדה Hiph. — Selten in der Prof.-Gräc.; einmal LXX Dan. 4, 29 (31): ὁ χρόνος μου τῆς ἀπολυτρώσεως ἦλθε = Befreiung (ohne entsprechenden hebr. Text). Sonst nur in der neutest. und der kirchl. Gräc., und zwar = Befreiung, Erlösung im pass. Sinne, vgl. λύτρωσις. **a)** Befreiung von Leiden, Drangsal u. s. w. Hebr. 11, 35: οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν, ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν. **b)** Erlösung, von der zukünftigen Befreiung zur ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ Röm. 8, 21, von der schließlichen und abschließenden Heilsoffenbarung, der Heilsvollendung. Luc. 21, 28: ἐγγίζει ἡ ἀ. ὑμῶν. Eph. 1, 14: ἀρραβὼν . . . εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως κτλ. 4, 30: ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. — Röm. 8, 23: υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. — **c)** Erlösung als Resultat der Sühne, Befreiung von der Sündenschuld und Strafe, von der Schuldverhaftung. Eph. 1, 7: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων. Col. 1, 14. Röm. 3, 24: διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χῷ Ἰυ, ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον. Hebr. 9, 15: θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν — παραβάσεων. 1 Cor. 1, 30: δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις. Näheres s. unter λυτρόω.

Ἀναλύω, wieder lösen, von Banden befreien, mit und ohne ἄγκυραν = den Anker lösen oder lichten, daher dann allgemein intransitiv = abfahren, aufbrechen, z. B. auch vom Heere, von Gästen u. s. w., wieder umkehren. So in den Apokr. meistenteils, z. B. 2 Mcc. 8, 25; 9, 1; 12, 7. 1 Esr. 3, 3. Tob. 2, 9. Jud. 13, 1 u. ö. Transitiv steht es Weish. 16, 14: ἄνθρωπος ἀποκτέννει μὲν τῇ κακίᾳ αὐτοῦ, ἐξελθὸν δὲ πνεῦμα οὐκ ἀναστρέφει, οὐδὲ ἀναλύει ψυχὴν παραλημφθεῖσαν. Vgl. 5, 12: ὁ ἀὴρ εὐθέως εἰς ἑαυτὸν ἀνελύθη, ὡς ἀγνοῆσαι τὴν δίοδον αὐτοῦ. Sir. 3, 15: ὡς εὐδία ἐπὶ παγετῷ οὕτως ἀναλυθήσονταί σου αἱ ἁμαρτίαι = gelöst werden, vergehen. Dagegen intrans. Weish. 2, 1: οὐκ ἐγνώσθη ὁ ἀναλύσας ἐξ ᾅδου, der umkehrt, zurückkehrt aus dem Hades. Im N. T. nur zweimal, Luc. 12, 36: πότε ἀναλύσει ἐκ τῶν γάμων. Phil. 1, 23: ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χῷ εἶναι im Gegensatz zu V. 24: ἐπιμένειν τῇ σαρκί, wo wegen dieses Gegensatzes ἀναλ. = aufbrechen zum Heimgang, nicht aber an das deutsche Auflösung zu denken ist. In diesem Sinne vom Aufbrechen, Weggehen, discedere = sterben Luc. philops. 14: ὀκτωκαιδεκαέτης ὢν ἀνέλυε. Ael. var. hist. 4, 23 steht es in diesem Sinne nur in einem ausgeführten, weder für Luc. 12, 36 noch für Phil. 1, 23 zutreffenden Bilde: ἀλλήλοις προπιόντες ὥσπεροῦν ἐκ συμποσίου ἀνέλυσαν. Es ist auch schwerlich richtig, mit Schöttgen auf das hebr. פטר, befreien, Niph. befreit werden, מִן הָעוֹלָם von der Welt = sterben zu verweisen, da keine Analogie zwischen dem aktiv. ἀναλύειν und dem passiv. נפטר besteht. Gleichzeitig findet sich bei Philo das Subst. in diesem Sinne, so daß wir wohl einen hier erst entstandenen Gebrauch dieses Wortes von Sterben annehmen dürfen. S. ἀνάλυσις.

Ἀνάλυσις, εως, ἡ, Auflösung, Aufhebung von Übeln; Aufbruch, Weggang, Jos. ant. 19, 4, 1. Vom Tode gebrauchen es Paulus und Philo, letzterer

in Flacc. II, 544, 15: *ἵν' ἡ αὐτὴ* (sc. *γῆ*) *καὶ τὴν πρώτην ὑποδέχηται γένεσιν καὶ τὴν ἐκ τοῦ βίου τελευταίαν ἀνάλυσιν*, Paulus ohne diesen Zusatz 2 Tim. 4, 17, wo er zwei Bilder verbindet: *ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεως μου ἐφέστηκεν.*

Ἀκατάλυτος, ον, von *καταλύω*, auflösen, vernichten, losspannen, um einzukehren, daher *κατάλυμα* von der Herberge; *ἀκατάλυτος* nur von der ersteren Bedeutung = unauflöslich, nicht zu vernichten, 4 Mcc. 10, 11: *διὰ τὴν ἀσέβειαν καὶ μιαιφονίαν ἀκαταλύτους καρτερήσεις βασάνους.* Dion. Hal. ant. Rom. 10, 31: *οἰόμενοι μάλιστα τὸ τῆς δημαρχίας ἀκατάλυτον ἔσεσθαι κράτος, ἐὰν τὸ στασιάζον ἐξ αὐτῆς ἀναιρεθῇ.* In der bibl. Gräc. nur Hebr. 7, 16: *οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης — ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*, vgl. V. 23. 24. 25.

M.

Μακάριος, *α, ον*, glückselig, prof., doch auch bei Dichtern, bes. Eurip. vorkommende Nebenform von *μάκαρ* (nach Curtius 161, Prellwitz 189 desselben Stammes mit *μακρός, μῆκος, μακεδνός*, vgl. lat. macte), welches bei Homer u. Hes. Beiwort der Götter im Unterschiede von den dem Elend und Tode unterworfenen Menschen (Il. 1, 339: *πρός τε θεῶν μακαρῶν πρός τε θνητῶν ἀνθρώπων*); bei Hes., Plat., Dem. u. a. auch Bezeichnung der Verstorbenen, vgl. Xen. Ag. 11, 8: *νομίζων τοὺς μὲν καλῶς ζῶντας οὔπω εὐδαίμονας, τοὺς δὲ εὐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίους. Μακάριος* wird von Menschen und Zuständen gebraucht, nach Hesych. u. Suid. = *ὁ πάντοτε ἐν ἀγαθῷ ὤν, εὐδαίμων*, jedoch ursprünglich stärker und idealer als *εὐδαίμων* zur Bezeichnung eines Zustandes, wie er den über irdischem Leid und irdischer Lebenshemmung erhabenen Göttern eignet, s. unter *μακαρισμός*. Dies spricht sich noch bei Aristot. aus, für welchen *μακάριος* gegenüber *ἐνδεής* derjenige ist, der keines Guten entbehrt, und welcher Eth. Nik. 10, 8 zwischen göttlicher und menschlicher Glückseligkeit so unterscheidet, daß letzterer eigentlich nur das Präd. *εὐδαιμονία* zukomme, denn *τοῖς μὲν θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει.* Xen., Plat., Plut. u. a. verbinden öfter behufs vollerer und erschöpfender Ausdrucksweise *μακ. καὶ εὐδαίμων*, vgl. Xen. Cyr. 8, 3, 48. Plat. Rep. 1, 354, A. Plut. de aud. poet. 6, (25, A), allein das eigentliche Wort zur Bezeichnung menschlicher Glückseligkeit bleibt *εὐδαίμων, εὐδαιμονία* (daneben auch das mehr poetische *εὐτυχής*, sowie das homerische u. hochpoetische *ὄλβιος*), wie denn z. B. bei Stobäus in dem Abschnitt *περὶ εὐδαιμονίας* sich *μακάριος* nicht ein einziges Mal findet. Es ist doch noch ein über die *εὐδαιμονία* hinausgehender Zustand, wenngleich der Grundbegriff derselbe ist, nämlich *ἡ παντελὴς τῶν ἀγαθῶν ἕξις ἢ καὶ τελειότης βίου κατὰ φύσιν εὐροοῦντος* (Plut. l. l.).

Es ist begreiflich, daß die bibl. Gräc. sich vor der Aufnahme der Bezeichnungen *εὐδαίμων, εὐτυχής* vollkommen verwahrt hat; doch dürfte der Grund nicht lediglich in der heidnischen Färbung dieser Ausdrücke zu suchen sein, sondern zugleich in der tieferen und idealeren Vorstellung, welche instinktiv nur die Wahl hatte zwischen *μακά-*

ριος u. ὄλβιος, wenn εὐδαίμων u. εὐτυχής ausfielen. Daß das hochpoetische ὄλβιος ferner lag, begreift sich um so leichter, als für die Aufnahme des religiösen Gehaltes der biblischen Vorstellung μακάριος von Hause aus am geeignetsten war.

Μακάριος entspricht nun dem bekannten hebr. אַשְׁרֵי הָ׳, und wird zunächst im rein irdischen Sinne gebraucht, synon. καλῶς σοι ἔσται Ps. 127, 2; gegenüber ἐμπεσεῖν κακοῖς Prov. 28, 14; so vgl. Gen. 30, 13. 1Kön. 10, 8. 2Chron. 9, 7. Ps. 34, 9; meist aber wird es gebraucht von dem Zustande, in welchem jemand der Huld und des Heiles Gottes froh ist oder wird, vgl. Jes. 56, 2 mit V. 1: ἤγγικε γὰρ τὸ σωτήριόν μου παραγενέσθαι καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι. So irdisch die Erscheinung dieser Glückseligkeit ist, so wesentlich ist ihr doch nicht bloß, daß sie göttliche Heils- und Gnadenwirkung ist (Ps. 32, 1. 2; 33, 12; 65, 4; vgl. unter νόμος) sondern auch, daß sie nur vorhanden ist oder eintritt, wo das entsprechende Verhalten gegen Gott vorliegt, so daß sie event. das Hoffnungsgut derer bildet, deren Gegenwart unter feindlichem Drucke liegt, — vgl. u. a. Deut. 23, 29. Ps. 34, 9 mit V. 10 ff.; 40, 5 mit V. 2 ff.; 65, 5; 85, 16; 94, 12 mit V. 13 ff.; 106, 3 mit V. 4; 112, 1 mit V. 2 ff.; 145, 5 mit V. 7 ff. Jes. 30, 18. Mal. 3, 12 — ja auch innerlich im Genusse der Gnade und Gemeinschaft Gottes dort vorhanden ist, wo der äußere Zustand nicht entspricht, vgl. Ps. 32, 1, 2; 84, 5 ff. Hiob 5, 17. — In den Apokr. tritt das religiös-ethische Moment nur an wenigen Stellen hervor, wie Sir. 34, 15; 50, 28. 29 (sonst noch Sap. 3, 13. Sir. 14, 1, 2. 20; 25, 8. 9 u. a.).

Im N. T. ist μακάριος ein durchaus religiös bestimmter Begriff, die Lebensfreudigkeit und die Befriedigung dessen ausdrückend, dem Gottes Huld und Heil widerfahren ist oder widerfahren wird, ersteres auch ganz abgesehen von der äußeren Lage. Nur Act. 20, 35; 26, 2. 1Cor. 7, 40, vgl. V. 28 steht es ohne diese Beziehung auf die Heilserfahrung. Sonst aber bezeichnet es von Menschen ausgesagt stets ein durch irgendeine Erfahrung göttlicher Huld, insbesondere aber durch die Heilsoffenbarung bedingtes Glück. Die Vertiefung im Verhältnis zur alttest. Vorstellung, insbesondere der innerlichere, geistliche Charakter ist mit der neutest. Heilsoffenbarung und Heilserkenntnis gegeben, nicht aber (Achelis zu Mtth. 5, 3) durch die Anwendung des Begriffes auf Gott, wie sie nur 1Tim. 1, 11; 6, 15 vorliegt. Es findet sich **a)** von Gott 1Tim. 1, 11; 6, 15. **b)** von Menschen. Der Prof.-Gräc. am nächsten (außer den oben angeführten Stellen Act. 20, 35 u. s. w.) steht Apok. 14, 13: μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι. 20, 6: μακ. καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ. Dem alttest. Gebrauch am nächsten steht es in den Seligpreisungen der Bergpredigt Mtth. 5, 3—11. Luc. 6, 20—22. Röm. 4, 7. 8 aus Ps. 32, 1. 2. Apok. 22, 14: μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, ὅτι κτλ. Spezifisch neutest. Joh. 20, 29: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες. Mtth. 13, 16. Luc. 10, 23. Mtth. 16, 17. 1Petr. 4, 14: μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ᾽ ὑμᾶς ἀναπαύεται. Außerdem Mtth. 11, 6. Luc. 7, 23. Mtth. 16, 17; 24, 46. Luc. 1, 45; 11, 27. 28; 12, 37. 38. 43; 14, 14. 15; 23, 29. Joh. 13, 17. Jac. 1, 12. 25. 1Petr. 3, 14. Apok. 1, 3; 16, 15; 19, 9; 22, 7. **c)** Einmal mit einem sachlichen Substantiv Tit. 2, 13: τὴν μακαρίαν ἐλπίδα (vgl. μακαρίζειν, gewöhnlich = glücklich preisen, aber Ps. 41, 3. Jes. 3, 12; 9, 16 = beglücken).

Μακαρίζω, Fut. μακαριῶ. **a)** glücklich preisen, Hom., Hrdt., Xen., Thuc., Plut. u. a. LXX = אִשֵּׁר Gen. 30, 12. Hiob 29, 11. Ps. 72, 17. Mal. 3, 12. 15. Sir. 11, 28 u. ö. Im N. T. nur Luc. 1, 48. Jac. 5, 11. Die Konstruktion τινά

τινος (Plat., Isokr., Xen., Plut.) nur 4 Mcc. 1, 10. **b)** beglücken; so nicht in der Prof.-Gräc., dagegen in der alttest. Ps. 41, 3. Jes. 3, 12; 9, 16. Sir. 25, 23. — Davon *μακαριστός* = *μακάριος* Prov. 14, 21; 16, 20; 29, 18. 2 Mcc. 7, 24.

Μακαρισμός, *οῦ*, *ὁ*, das Glücklichpreisen, Seligpreisung; Plat., Arist. Plut. Sol. 27, 7: *ᾧ δ' εἰς τέλος ὁ δαίμων ἔθετο τὴν εὐπραξίαν, τοῦτον εὐδαίμονα νομίζομεν, ὁ δὲ ζῶντος ἔτι καὶ κινδυνεύοντος ἐν τῷ βίῳ μακαρισμὸς ὥσπερ ἀγωνιζομένου κήρυγμα καὶ στέφανός ἐστιν ἀβέβαιος καὶ ἄκυρος.* In der bibl. Gräc. nur Röm. 4, 6. 9. Gal. 4, 15.

Μαμωνᾶ, *ᾶ*, *ὁ* (nicht *μαμωνᾶς*, = מָמוֹנָא, stat. emph. von מָמוֹן), wie alle Uncial-Handschriften und die meisten Minuskeln lesen statt der von wenigen Minuskeln vertretenen Schreibung der Rec. *μαμμωνᾶ*. So benennt Christus Luc. 16, 9. 11 das irdische Gut, Geld und Gut, mit einem dem nachbibl. Hebr. u. Chald. entnommenen Ausdruck, um ihn in dem Satze *οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾶ* (V. 13. Mtth. 6, 24) wie den Eigennamen eines Götzen gebrauchen zu können (v. Hofmann zu Luc. 16, 9), vgl. Eph. 5, 5: *πλεονέκτης ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης*. Die Targumim gebrauchen מָמוֹן, מָמוֹנָה für die verschiedenen hebr. Ausdrücke für Geld und Gut, die dasselbe nach seinem Werte und Bestande, wie כֶּסֶף, חַיִל, הוֹן, oder nach seinem Ursprunge wie בֶּצַע, oder nach seinem Zwecke wie שֹׁחַד, כֹּפֶר bezeichnen, z. B. Gen. 37, 26. Ex. 21, 30. Richt. 5, 20. Jes. 45, 13; 55, 1. Ps. 44, 12; 49, 11 u. a. Vgl. Levy, Chald. Wörterb. über die Targumim s. v.; desselben Neuhebr. u. chald. Wörterb. über die Talmudim u. Midraschim. Buxtorf, Lex. chald. talm. et rabb. s. v. Es ist also der alle Arten von Besitz, Erwerb und Gewinn einheitlich zusammenfassende Ausdruck, Wertbezeichnung, wie das deutsche „Geld". Gegen die von Crusius versuchte, von Buxtorf an erster Stelle verzeichnete Erklärung des Ausdrucks als kontrahiert aus מאמונא von אמן, wie ממרא statt מאמרא von אמר spricht dies, daß sich nirgend eine Andeutung der ursprünglichen Form, wie in מֵימַר, מֵימְרָא, מֵאמַר findet; auch die Übersetzung der LXX von אֱמוּנָה Jes. 33, 6 durch *θησαυροί*, Ps. 37, 7 durch *πλοῦτος* spricht nicht dafür; denn Jes. 33, 6 ist es sehr zweifelhaft, ob *θησ.* dem אמונה oder nicht vielmehr dem folgenden חֹסֶן entspricht, und Ps. 37, 3 ist *ποιμανθήσῃ ἐπὶ τῷ πλούτῳ* = רְעֵה אֱמוּנָה vielleicht mißverstandene Paraphrase, oder die LXX haben, wie vielfach angenommen wird, הֲמוּנָה statt אֱמוּנָה gelesen, wie הָמוֹן Jes. 60, 5 = Menge, Güterfülle, Reichtum. Eine andere Ableitung versucht Gesenius, thesaur. s. v. טמן, מָמוֹן = מַטְמוֹן = Vorratskammer, verborgener Schatz (so auch Meyer zu Mtth. 6, 24), wozu aber mindestens die Verdoppelung des zweiten מ erforderlich wäre, welche in dem hebr. u. chald. Ausdruck nirgends nachzuweisen ist. Delitzsch, Hor. hebr. et talm. zu Luc. 16, 9 (Zeitschr. für luth. Theol. 1876, S. 600), und Levy, Neuhebr. Wörterb., leitet das Wort von מון im Sinne von מנה zuteilen ab, gebildet wie מָקוֹם von קום, = Zugeteiltes, Vermögen; dieselbe Ableitung wird in einer Spielerei eines hagad. Midrasch (Tanchuma Matt.) unter unzulässiger Deutung des ersten מ = מִן vertreten, ממון von מנה = zählen (s. die Stelle bei Levy, Neuhebr. Wörterb. unter זוז III: „ממין d. i. was du zählst, hat keinen Wert"). Nach Kautzsch in seiner „Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im N. T." Leipzig 1884, S. 10, existiert jedoch der Stamm מון nicht. Lagarde, Göttinger Gel. Anz. 1884, S. 278, führt das Wort auf מעמון, Stamm עמן zurück, abgeschwächt zu מאמון, dann ממון oder מַמּוֹן. Ob aber das doch offenbar einer späteren Zeit ent-

stammende Wort auf ein nicht im hebräischen, sondern nur im arabischen erhaltenes Verbum zurückgeführt werden darf, erscheint doch fraglich. Hofmann nimmt anläßlich der LXX-Übersetzung Ps. 37, 3 an, daß es aus מַהֲמוֹן, einer Wortbildung wie מַשְׂאוֹן oder מִסְרְחוֹן, zusammengezogen und Fülle in demselben Sinne wie הָמוֹן Jes. 60, 5 bedeute. Indes die bei Buxtorf und Levy mit zahlreichen Belegen gegebene Übersicht des Sprachgebrauchs spricht nicht für eine Grundbedeutung Fülle, sondern nur für eine Wertbezeichnung des Besitzes. — Für die Angabe, daß bei den Syrern ein dem Plutus entsprechender Gott den Namen Mammon geführt habe, spricht die als Beleg angeführte einzige Stelle Tert. adv. Marc. 4, 33 nicht im geringsten, s. Tholuck zu Mtth. 6, 24. — Über den Gen. *τῆς ἀδικίας* und das Epitheton *ἄδικος* s. S. 134. 342 f. — Dieselbe Forderung wie der HErr Luc. 16, 9 nur unter anderer Wertung des Besitzes spricht die rabbinische Forderung aus, daß der Mensch sein Gut salzen müsse nämlich durch Wohlthun, מלח ממון צדקה Wohlthun ist das Salz des Reichtums (das Salz als notwendiger Bestandteil jedes Opfers), s. Buxtorf a. a. O.

Μανθάνω, *μαθήσομαι, ἔμαθον*; vielleicht mit *μάομαι* streben, begehren, suchen zusammenhängend, nach Prellwitz von der Wurzel men *(μένος)* seinen Sinn auf etwas richten; = lernen, erfahren, in Erfahrung bringen. Act. 23, 27: *μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν.* Gal. 3, 2: *τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν, ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;* Cf. Jos. Ant. 5, 8, 11: *μαθεῖν τὴν αἰτίαν τῆς ἰσχύος.* Der Aor. = etwas gelernt haben, verstehen, Phil. 4, 11: *ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμὶ αὐτάρκης εἶναι.* Als Korrelat zu *διδάσκειν* 1 Tim. 2, 11 f. u. a., der eingehenden Unterweisung in den Heilsthatsachen und der Heilsordnung, ist *μανθάνειν* das dieser Unterweisung entsprechende Verhalten = sich weisen lassen, also ein religiös-sittliches Verhalten und die Voraussetzung eines solchen. Vgl. Joh. 6, 45: *ἔσονται πάντες διδακτοὶ τοῦ θεοῦ. πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρός μέ.* Phil. 4, 9: *ἃ καὶ ἐμάθετε ... ταῦτα πράσσετε.* Col. 1, 9 entspricht *μανθάνειν* dem *ἐπιγινώσκειν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ* V. 8; 2 Tim. 3, 7: *πάντοτε μανθάνοντα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα,* vgl. V. 6; s. *ἐπιγινώσκειν.* Mtth. 9, 13; 11, 29. Röm. 16, 17. 1 Cor. 14, 31. Einmal findet es sich mit persönlichem Obj. Eph. 4, 20: *οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χν, εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ιυ.* Hiermit kann nicht das *μανθάνειν τινά*, jemanden wahrnehmen, bemerken, in der Prof.-Gräc. verglichen werden, höchstens Eurip. Bacch. 1345: *ὀψ' ἐμάθεθ' ὑμᾶς* ihr habt euch spät erkannt, nämlich eingesehen, was für Leute ihr seid, was ihr gethan habt. Wie das folgende *εἴ γε αὐτὸν ἠκούσατε* zeigt, ist Christus als Objekt und Inhalt der Heilsverkündigung Objekt des *μανθάνειν*, weniger als Person, daher *τὸν Χριστόν*, während nachher: *ἐν τῷ Ἰησοῦ*; *Χριστός* ist die inhaltliche Bezeichnung der Person Jesu. — 1 Tim. 5, 13: *ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ μανθάνουσι περιερχόμεναι τὰς οἰκίας* ist das Partic. gegen die irrige Berufung Huthers u. a. auf die Grammatik als Objektsangabe mit *μανθ.* zu verbinden, vgl. Thuc. 6, 39, 2: *μανθάνετε κακὰ σπεύδοντες.* Krüger § 56, 6, 5. — Sonst noch Mtth. 24, 32. Marc. 13, 28. 1 Cor. 4, 6; 14, 35. 1 Tim. 2, 11; 5, 4. 2 Tim. 3, 14. Tit. 3, 14. Hebr. 5, 8. Apok. 24, 3. Joh. 7, 15. LXX = למד.

Μαθητής, *ὁ* der Lehrling, Schüler, gegenüber *διδάσκαλος, εὑρέτης*; oft bei Xen., Plat. u. a., = *μανθάνων* Xen. Mem. 1, 2, 17. Mtth. 10, 24: *οὐκ ἔστι μα-*

θητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον. V. 25: ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ. Luc. 6, 40. Im N. T. nur in den Evv. und Act., und zwar **1)** οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου Marc. 2, 18. Luc. 5, 33; 7, 18. Mtth. 11, 2. Joh. 3, 25. καὶ οἱ τῶν φαρισαίων Marc. 2, 18. Joh. 9, 28: σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωυσέως ἐσμὲν μαθηταί. Es erhellt, daß μαθ. mehr als bloß den Lehrling, Schüler, daß es den Anhänger bezeichnet, welcher die ihm gegebene Unterweisung bewahrt und sich zur Richtschnur macht. Cf. Plat. Apol. 33, A: οὓς οἱ διαβάλλοντες ἐμέ φασιν ἐμοὺς μαθητὰς εἶναι. ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην. εἰ δέ τις ἐμοῦ λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν ... οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα. Xen. Mem. 1, 6, 3: οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθητὰς μιμητὰς ἑαυτῶν ἀποδεικνύουσιν. In diesem Sinne steht es insbesondere **2)** von den Jüngern Jesu, ὁ Ἰς καὶ οἱ μαθ. αὐτοῦ Mtth. 9, 19. Vgl. Joh. 8, 31: ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ. Luc. 14, 26. 27. 33. V. 27: ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Joh. 15, 8: ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί. Vgl. Joh. 9, 27. Mtth. 5, 1 mit 4, 22. So **a)** von den zwölf Jüngern Jesu, οἱ δώδεκα μαθ. Mtth. 11, 1 resp. οἱ ἕνδεκα μαθ. Mtth. 28, 16, welche gewöhnlich als οἱ μαθ. αὐτοῦ bezeichnet werden wie Mtth. 5, 1; 8, 23. 25; 9, 10 u. ö., auch bloß οἱ μαθηταί Mtth. 14, 19. Marc. 9, 14 u. ö. Auch mit dem Dativ s. Krüger § 48, 12, 1, οἱ σοὶ μαθηταί Marc. 2, 18. Joh. 15, 8. Sodann **b)** von allen Anhängern Jesu, Mtth. 8, 21. Luc. 6, 13: προσεφώνησε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. 6, 17: ὄχλος μαθητῶν αὐτοῦ. 7, 11: συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοὶ καὶ ὄχλος πολύς. Joh. 6, 60. 66. Luc. (1, 17) 10, 23. Daraus bildet sich **c)** die Bezeichnung derer, die an Christum glauben (Joh. 8, 31; s. oben), einfach als μαθηταί. Vgl. das aristotelische Wort δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα De soph. el. II, p. 165, b, 3 (161). Mtth. 10, 42: ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ... εἰς ὄνομα μαθητοῦ. Vgl. 18, 6: ἕνα τῶν μικρῶν τούτων πιστευόντων εἰς ἐμέ. So außer an dieser Stelle in der Apostelgeschichte, vgl. Act. 19, 9: ὡς δέ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν κακολογοῦντες τὴν ὁδὸν ἐνώπιον τοῦ πλήθους, ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρισε τοὺς μαθητάς. Act. 6, 2: τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν, mit 4, 32: τὸ πλῆθος τῶν πιστευσάντων. Act. 1, 15; 6, 1. 2. 7; 9, 10. 19. 25. 26. 38; 11, 29; 13, 52; 14, 20. 22. 28; 15, 10; 16, 1; 18, 23. 27; 19, 1. 9. 30; 20, 1. 7. 30; 21, 4. 16; 9, 1: οἱ μαθ. τοῦ κυρίου. 11, 26: χρηματίσαι τε πρῶτον ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς. Am auffallendsten ist die Bezeichnung der Johannisjünger zu Ephesus als μαθηταί Act. 19, 1, verständlich durch das Verhältnis des Johannes zu dem Messias, von welchem ihnen lediglich noch unbekannt war, daß Jesus es sei, vgl. V. 4. Daraus erhellt aber, daß μαθ. eben die Anhänger Christi, des Messias sind, wichtig für den Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen Gläubigen.

Μαθήτρια, ἡ, neben μαθητρίς, nur in der späteren Gräc. (Diod. Sic., Diog. Laert., Phil.), Schülerin, Jüngerin; in dem neutest. Sinne von μαθητής Act. 9, 36.

Μαθητεύω, **a)** bei Plut. u. Spät., der Wortbildung entsprechend intrans. = Schüler sein, z. B. Plut. Mor. 837, C: ἐμαθήτευσε δ' αὐτῷ καὶ Θεοπόμπος. So Mtth. 27, 57: ἐμαθήτευσε τῷ Ἰυ von Joseph von Arimathia im neutest. Sinne von μαθητής. In der kirchl. Gräc. findet sich auch noch das med. Passiv μαθητεύεσθαί τιν,

von jemandem unterwiesen werden, jemandes Schüler sein, z. B. ὁ ἅγιος Ἱερόθεος τῷ ἁγίῳ Παύλῳ ἐμαθητεύθη, Basil. M.; Ignat. ad Eph. 10: ὑμῖν μαθητευθῆναι, von euch belehrt zu werden, von euch zu lernen. Hiernach möchte ich am liebsten Mtth. 13, 52 erklären: πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν — der ein Jünger des Himmelreichs ist —, denn gerade die verschiedenen Lesarten ἐν τῇ βασ. oder εἰς τὴν βασ. lassen die gewöhnliche Erklärung als ein Mißverständnis dieses Ausdrucks erscheinen. Dadurch gewinnt auch, was von diesem γραμμ. ausgesagt wird, sein rechtes Licht. Was er hervorbringt, hat er vom Himmelreich her empfangen. Anders, aber im Resultat nicht verschieden Jülicher, Gleichnisreden 2, 130. — An den übrigen Stellen des N. T. steht es **b)** trans. = jemand unterweisen, lehren, ihn zu einem Jünger machen, im neutest. Sinne von μαθητής, vgl. gerade Mtth. 10, 42 — die einzige Stelle, an welcher außer in den Act. μαθ. in diesem Sinne steht, bei demselben Evangelisten, welcher 28, 19 schreibt: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη — welches μαθητεύειν nach V. 19. 20 in die beiden Momente βαπτίζειν u. διδάσκειν zerfällt. Ebenso Act. 14, 21: εὐαγγελιζόμενοί τε τὴν πόλιν ἐκείνην μαθητεύσαντες ἱκανούς. — Diese transitive Bedeutung findet sich auch sonst noch zuweilen bei den Verbis auf -εύω, z. B. 1 Kön. 1, 43: ὁ βασιλεὺς Δαβὶδ ἐβασίλευσε τὸν Σαλωμών. 1 Sam. 8, 22. Jes. 7, 6. — 1 Mcc. 8, 13. Vgl. Winer § 38, 1.

Μάρτυς, υρος, ὁ, dat. plur. μάρτυσι, wird von Curtius a. a. O. S. 330 und Schenkl, Griech.-deutsches Schulwörterb., auf die Sanskritwurzel smri, smarâmi, erinnern, zurückgeführt, smrtis, Erinnerung, latein. memor, althochd. mari, Märe, Märchen, eigentlich Erinnerer. In der Zendsprache mar sich erinnern, kennen, erwähnen, mareti Lehre. Goth. merjan, κηρύσσειν. — = Zeuge, d. i. der Kunde oder Wissenschaft, resp. Mitwissenschaft von etwas hat und deshalb etwas bekunden, zur Kenntnis bringen, resp. es bestätigen kann. LXX = עֵד. Mtth. 26, 65: τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων; ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν. Marc. 14, 63. Plat. Polit. 340, A: τί δεῖται μάρτυρος; αὐτὸς γὰρ ὁ Θρασύμαχος ὁμολογεῖ. Mtth. 18, 16: ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα. Ebenso 2 Cor. 13, 1. 1 Tim. 5, 19. Hebr. 10, 28. Act. 7, 58. Gewöhnlich wird nur Rücksicht darauf zu nehmen sein, daß der Zeuge etwas bestätigt, jedoch in manchen Fällen auch lediglich darauf, daß er etwas bekundet und diese Kunde mit seiner eigenen Auktorität bekräftigt. So z. B. Act. 6, 13: ἔστησαν μάρτυρας λέγοντας· Ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύεται ῥήματα λαλῶν κτλ. So ist an ersteres — Bestätigung — zu denken, wenn es 2 Cor. 1, 23 heißt: μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι, vgl. Mal. 3, 5. Dagegen bloß an die Kunde der Mitwissenschaft, die der Zeuge hat, Röm. 1, 9: μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός. Phil. 1, 8. 1 Thess. 2, 5: θεὸς μάρτυς. V. 10: ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὁσίως ... ἐγενήθημεν. — 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 2, 2. — In Hebr. 12, 1: τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων werden diejenigen als Zeugen bezeichnet, welche eine erfahrungsmäßige Kunde dessen haben, was von uns erfordert wird, — nämlich vom Glauben, 10, 35 ff.; 11, 6 ff.; 12, 2. Es ist aber unmöglich — wie es versucht worden ist —, das aktive, höchstens intrans. μάρτυς mit dem pass. μαρτυρεῖσθαι 11, 2. 4. 5. 39 in Verbindung zu bringen, als stehe es mit Rücksicht auf dies ihnen widerfahrene Zeugnis. Dieses pass. μαρτυρεῖσθαι kann den Begriff nicht bestimmen, höchstens als Bestätigung der μάρτυρες in ihrer Eigenschaft als Zeugen angesehen werden. Ihre Bedeutung für uns als Zeugen ist aus V. 40, nicht V. 39 zu entnehmen. — Dem N. T. eigentümlich ist **a)** die Bezeichnung derer, welche die Heils-

thatsachen verkündigen, als *μάρτυρες* mit Gen. der Person oder Geschichte Jesu, z. B. Act. 1, 6: *ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.* Apok. 11, 3: *τοῖς δυσὶ μάρτυσί μου*, woran sich die Verwendung der abgeleiteten Wörter anschließt. Vgl. namentlich auch *διαμαρτύρομαι, ἐπιμαρτυρεῖν.* 1 Cor. 15, 15: *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ.* Dies ruht auf der Bedeutung, welche die Apostel als Verkündiger des Evangeliums für ihre Eigenschaft als Zeugen Jesu in Anspruch nehmen. Act. 13, 31: *οἵτινες* (sc. *συναναβάντες αὐτῷ*) *νῦν εἰσὶ μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν.* Act. 2, 32: *τοῦτον τὸν Ἰν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμὲν μάρτυρες.* 3, 15; 10, 39: *ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησε κτλ.* V. 40. 41: *τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν ... καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ.* 1 Petr. 5, 1: *παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χυ παθημάτων.* Daher Act. 1, 22: *μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων.* 22, 15: *ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας.* 26, 16. Sie sagen aus und bestätigen durch ihre eigene Erfahrung, was von Christo gilt, Act. 5, 32 vgl. mit V. 31 u. Joh. 15, 26. 27. — **b)** *μάρτυς* als Bezeichnung derer, die um ihres Bekenntnisses von Christo willen den Tod gelitten haben, Act. 22, 20: *τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου.* Apok. 2, 13: *Ἀντίπας ὁ μάρτυς μου ὁ πιστὸς ἀπεκτάνθη.* 17, 6: *ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰυ.* Dies ist jedoch nicht wie in der kirchlichen Gräc. dahin zu verstehen, daß ihr Tod die Form ihres Zeugnisses gewesen — cf. Constit. ap. 5, 9, 923: *ὁ ἐν μαρτυρίῳ ἐξελθὼν ἀψευδῶς ὑπὲρ τῆς ἀληθείας, οὗτος ἀληθινὸς μάρτυς ἀξιόπιστος ἐν οἷς συνηγωνίσατο τῷ λόγῳ τῆς εὐσεβείας διὰ τοῦ οἰκείου αἵματος* —, sondern in Rücksicht auf das ihren Tod veranlassende Zeugnis von Jesu, vgl. 17, 6 die Unterscheidung von *ἅγιοι* u. *μάρτυρες.* 20, 4: *αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰυ.* — **c)** Apok. 1, 5 wird Jesus Christus genannt *ὁ μάρτυς ὁ πιστός.* 3, 14: *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός*, welches nach 22, 20: *λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα* nicht anders erklärt werden kann, als: der die in der Apokalypse enthaltene Kunde giebt von dem, *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*, 1, 1; vgl. die Anfangsworte: *ἀποκάλυψις Ἰυ Χυ ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός.*

Μαρτύριον, *τό*, das Zeugnis, in der Regel die etwas bestätigende oder bekanntmachende Aussage, wie 2 Cor. 1, 12: *τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν.* Dann auch von Sachen, die etwas bezeugen, z. B. Plat. Legg. 12, 943, C: *τὸν στέφανον ἀναθεῖναι μαρτύριον εἰς κρίσιν.* So Jac. 5, 3: *ὁ ἰὸς αὐτῶν* (*τοῦ χρυσοῦ καὶ τοῦ ἀργύρου*) *εἰς μαρτύριον ὑμῖν κεῖται* — nämlich zur Bestätigung der folgenden Anklage: *ἐθησαυρίζεσθε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις·* Vgl. Ruth 4, 7. Außerdem in der Prof.-Gräc. noch in der Bedeutung Beweis. — Wenn die neutest. Heilsverkündigung als *τὸ μαρτύριον τοῦ Χυ* bezeichnet wird, Zeugnis von Christo 1 Cor. 1, 6, vgl. 1 Tim. 1, 6: *μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν*, so beruht dies darauf, daß der Verkündigende seine Aussage als auf eigener Kenntnis beruhend mit der Autorität eines an die Wirklichkeit gebundenen Zeugnisses bekleidet, daß die Heilsverkündigung eine Wiedergabe thatsächlich feststehender Wahrheit ist, eine Thatsächliches bekundende Aussage (wodurch denn auch die Form im Unterschiede von der christlichen Lehrthätigkeit sich bestimmt), vgl. Act. 4, 33: *δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰυ.* 2 Thess. 1, 10: *ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς.* Vgl. zu Act. 5, 32 unter *μάρτυς.* 1 Tim. 2, 6: *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις*, zu vergleichen etwa mit *τὸ λεγόμενον* =

nach dem Sprichwort; zu *καιρ. ἰδ.* vgl. Tit. 1, 2. 3; also = wie [nunmehr] bezeugt, verkündigt wird zu seiner Zeit; gemäß dem, was verkündigt wird. — Die so geartete Heilsverkündigung wird 1 Cor. 2, 1 als *τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ* bezeichnet, analog dem alttest. עֵדוּת יהוה, das, was Jhvh bezeugt, kund thut Ps. 19, 8; 119, 14 u. ö. — vgl. *ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου*, אֹהֶל הָעֵדוּת Num. 9, 15. Act. 7, 44 Apok. 15, 5 (falsche Übersetzung der LXX für אֹהֶל מוֹעֵד). — Diese Beziehung auf die neutest. Heilsthatsachen liegt auch wohl überall in dem *εἰς μαρτύριον* der synopt. Evangelien, welches zuerst Mtth. 8, 4. Marc. 1, 44. Luc. 5, 14 in dem Gebot des HErrn an den geheilten Aussätzigen sich findet, sich dem Priester zu zeigen und die von Moses gebotene Gabe zu opfern *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*. Könnte man hier über die Bedeutung des Ausdrucks noch zweifelhaft sein, so legt doch eine Vergleichung der übrigen Stellen nahe, für *μαρτύριον* überall den gleichen Inhalt zu vermuten, = damit sie Kunde erhalten von der Thatsache des gekommenen Christus, des Messias, wie Bengel sagt: „de Messia praesente". Mtth. 10, 18: *ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν*. Vgl. Marc. 13, 9. Luc. 21, 13: *ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον*, nämlich für die V. 12 Erwähnten. Mtth. 24, 14: *κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐ. τῆς βασ. ... εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*. Zu Mtth. 8, 4 verweist Bengel treffend auf Joh. 5, 36: *αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν*. Nur Marc. 6, 11. Luc. 9, 5: *τὸν κονιορτὸν ... ἀποτινάξατε εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτοῖς* (Marc. 6, 11: *αὐτοῖς*) wird man wie Jac. 5, 3 verstehen müssen, doch nicht ohne Rücksicht auf die geschehene Heilsverkündigung. — Hebr. 3, 5: *Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων*, zur Bekundung dessen, was u. s. w. Vgl. 1 Petr. 1, 11 *προμαρτύρομαι*.

Μαρτυρία, ἡ, **a)** aktivisch die Zeugnis-Ablage, Bezeugung, z. B. *εἰς μαρτυρίαν καλεῖσθαι* zur Ablegung eines Zeugnisses aufgefordert werden. Joh. 1, 7: *ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ*. **b)** passivisch die Bezeugung, das Zeugnis Marc. 14, 55. 56. 59. Luc. 22, 71; das was jemand über etwas oder über jemanden aussagt, Tit. 1, 13: *ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής* von dem Ausspruch des Epimenides in betreff der Kreter. 1 Tim. 3, 7: *δεῖ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν*. Außer diesen Stellen und Act. 22, 18: *οὐ παραδέξονταί σου τὴν μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ* nur im johann. Sprachgebrauch Joh. 19, 35; 21, 24 von dem Bericht des Evangelisten, 1, 19 von der Aussage des Täufers über Jesum, vgl. 3, 26 unter *μαρτυρεῖν*, und hiermit 5, 36: *ἐγὼ δὲ ἔχω μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου*. 8, 17. 3 Joh. 12. Von der Selbstaussage Jesu 8, 13. 14; 5, 31 vgl. V. 32. Es ist eine Aussage, die nicht bloß berichtet, sondern bekräftigt, eine mit der Autorität eines Kundigen, eines Zeugen auftretende Aussage. 5, 34: *ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπων τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω*, die Bestätigung dessen, was ich bin. So 1 Joh. 5, 9. 10: *μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* — und als solches Zeugnis, durch welches erhellt, was an Christo ist, bezeichnet der Apostel das ewige Leben, welches der Gläubige als Gabe Gottes in sich trägt, V. 11: *αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θ̅ς*. Vgl. V. 10: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ*. Joh. 3, 11. 32. 33 ist das Zeugnis Jesu das, was Jesus mit der Autorität eines Kundigen, eines Zeugen aussagt; V. 11: *ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε*. Dagegen ist Apok. 1, 2. 9: *ὁ μαρτ. Ἰυ̅* die Heilsverkündigung, die apostolische Predigt von Christo, wie sie durch des Apostels Zeugenschaft bestimmt ist, vgl. V. 2: *ὅσα εἶδεν*. Hiermit nicht zu ver-

wechseln ist ἡ μαρτ. τοῦ Ἰυ Apok. 12, 17; 19, 10; 20, 4, wovon es 19, 10 heißt: ἡ μαρτ. Ἰυ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Aus dieser Hinzufügung wird auch der Ausdruck ἔχειν τὴν μαρτ. Ἰυ 12, 17; 19, 10; 6, 9 klar, sofern er ersetzt werden kann durch ἔχειν τὸ πν. τῆς προφητείας. Der Geist der Weissagung ist es, durch welchen sich Jesus zu ihnen bekennt, vgl. ἔχειν μαρτυρίαν Joh. 5, 36. Vgl. Act. 15, 8. Ihr Weissagen ist die Bestätigung, die Jesus ihnen gegeben, und darauf wieder beruht ihr eigenes Zeugen, vgl. 12, 10: ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτ. αὐτῶν. Vgl. 11, 3: δώσω τοῖς δυσὶ μάρτυσί μου καὶ προφητεύσουσιν mit V. 7: ὅταν τελέσωσι τὴν μαρτ. αὐτῶν. Daß μαρτ. im N. T. von der „Blutzeugenschaft" stehe, ist eine durch Apok. 11, 7; 12, 11 nicht zu beweisende Behauptung, vgl. unter μάρτυς.

Μαρτύρομαι, **a)** für sich zeugen lassen, zum Zeugen anrufen, Plat., Thuc., Lys., Tragg., Plut. Plat. Phil. 12, B: *μαρτύρομαι νῦν αὐτὴν τὴν θεόν.* So Judith 7, 28. Dagegen **b)** im N. T. Act. 20, 26. Gal. 5, 3. Eph. 4, 17 = bezeugen, als Wahrheit bekunden und bekräftigen. Auch Act. 26, 22. Lchm. Tdf. Treg. Westc., sowie 1 Theſſ. 2, 12 Tdf. Treg. Westc. statt Rec. *μαρτυρεῖσθαι.* So in der Prof.-Gräc. nur ausnahmsweise Plat. Phileb. 47, D: *ταῦτα δὲ τότε μὲν οὐκ ἐμαρτυράμεθα, νῦν δὲ λέγομεν* = behaupten. Vgl. *ἐπιμαρτύρομαι,* welches in der Prof.-Gräc. ebenfalls gewöhnlich = zum Zeugen an- oder aufrufen, und nur ausnahmsweise = bezeugen, Plat. Phaedr. 244, B, dagegen in der bibl. Gräc. (LXX u. Apokr.) umgekehrt ausnahmsweise = zum Zeugen anrufen, Jer. 32, 25, gewöhnlich = bezeugen, 1 Kön. 2, 43. Neh. 9, 29. 30; 13, 15. Am. 3, 13. Sir. 46, 19. 1 Mcc. 2, 56. Dagegen *διαμαρτύρομαι* in der prof. wie in der bibl. Gräc. in beiden Bedeutungen; *συμμαρτύρομαι* (nur Jer. 11, 7, sonst weder in der prof. noch in der bibl. Gräc.) = bezeugen.

Διαμαρτύρομαι, **1)** *τινά,* zu Zeugen anrufen, = הֵעִיד, Deut. 4, 26: *διαμαρτύρομαι ὑμῖν σήμερον τόν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.* 30, 19; 31, 28. — Jer. 32, 10. 44: *δ. μαρτύρας.* Vgl. Jer. 32, 25: *ἐπιμαρτύρομαι.* Häufiger **2, a)** *τί,* etwas versichern, bezeugen, mit allem Nachdruck der Wahrheit behaupten, kundthun. Xen. Hell. 3, 2, 13: *διαμαρτυρόμενος ὅτι ἕτοιμος εἴη κοινῇ πολεμεῖν καὶ ξυμμάχεσθαι,* wahrscheinlich hervorgegangen aus der Bedeutung: [die Götter zu] Zeugen aufrufen dafür, daß u. s. w. Act. 20, 23: *τὸ πν. τὸ ἅγ. διαμαρτύρεταί μοι λέγον ὅτι δέσμα καὶ θλίψεις με μένουσιν.* Hebr. 2, 6. Namentlich in der neutest. Gräc. von der Bezeugung der Heilsthatsachen resp. Heilswahrheit, welche im Unterschiede von der fortgehenden Unterweisung, der Lehre, eine eindringliche, die Möglichkeit eines begründeten Widerspruchs durch die Einsetzung der eigenen Zeugenschaft ausschließende Mitteilung derselben ist. Act. 8, 25: *διαμαρτυρόμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου.* 18, 5: *διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις τὸν Χν.* 20, 24: *τὸ εὐαγγ.* 28, 23: *τὴν βασ. θ.* 23, 11: *τὰ περὶ ἐμοῦ (Ἰυ Χυ).* 20, 21: *τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰν.* 10, 42: *κηρῦξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρεσθαι ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς κτλ.* 1 Theſſ. 4, 6: *ἔκδικος κύριος ... καθὼς — διεμαρτυράμεθα.* LXX = ידע Hiph. Ezech. 16, 2: *διαμάρτυραι τῇ Ἱερουσαλὴμ τὰς ἀνομίας.* Ebenso 20, 4. Gewöhnlich = הֵעִיד, welches daneben noch einige Male = *ἐπιμαρτύρεσθαι, συμμαρτύρεσθαι* und *μαρτυρεῖν, καταμαρτυρεῖν.* Deut. 32, 46: *λόγους οὓς ἐγὼ διαμαρτύρομαι ὑμῖν.* 2 Chron. 24, 19: *καὶ ἀπέστειλε πρὸς αὐτοὺς προφήτας ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον, καὶ οὐκ ἤκουσαν· καὶ διεμαρ-*

τύρατο αὐτοῖς καὶ οὐχ ὑπήκουσαν. Ex. 19, 10. 21. Ps. 81, 9. Sach. 3, 6 u. a. — **b)** *τινὶ* oder ohne Angabe des zweiten Obj. = jemanden beschwören, dringend zureden. Diod. 18, 62: *διαμαρτυρόμενος μὴ διδόναι μηδὲν τῶν χρημάτων Εὐμένει.* Ebenso öfter bei Plat. Mit folg. *ἵνα* 1 Tim. 5, 21. Luc. 16, 28: *ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς, ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου.* LXX = הֵעִיד Neh. 9, 26: *διεμαρτύροντο ἐν αὐτοῖς ἐπιστρέψαι.* — In den Pastoralbriefen dreimal und zwar stets *διαμ. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* = beschwören 1 Tim. 5, 21. 2 Tim. 2, 14; 4, 1. Dadurch wird es wahrscheinlich, daß 2 Tim. 4, 1 der Zusatz *καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ* mit Hofmann u. Huther zu erklären ist nach Analogie von *ὁρκίζειν τινά τι* Marc. 5, 7. Act. 19, 13. 1 Thess. 5, 27, also = ich beschwöre dich bei u. s. w.

Μαρτυρέω, Zeuge sein, zeugen, d. h. zunächst etwas bekunden, wovon man Kenntnis hat, wofür man auf Grund seiner Mitwissenschaft eintreten kann, also die Aussagen mit einer gewissen Autorität abgeben — gewöhnlich für etwas, also bestätigen. Pind., Tragg., Hrdt., Plat., Dem., Xen. u. a. Im N. T. namentlich im johann. und lukan. Sprachgebrauch, sowie im Hebräerbrief. Sonst nur an wenigen Stellen. Bei den LXX auch nur selten, Gen. 43, 3. Deut. 19, 18. Thren. 2, 13 = הֵעִיד (s. *διαμαρτύρομαι*); Gen. 31, 48. Deut. 31, 21 = עֵד. Num. 35, 30 = עָנָה. In den Apokr. ebenfalls selten, 1 Mcc. 2, 37. Sus. 40. **a)** *μαρτυρεῖν τι, ὅτι* u. s. w. Joh. 1, 34; 3, 32; 4, 39. 44; 12, 17. 1 Joh. 1, 2; 4, 14; 5, 6. — 1 Tim. 6, 13: *X͞ν Ι͞ν τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλ. τὴν καλὴν ὁμολογίαν* ist *καλὴ ὁμολ.* wie V. 12 und wohl nicht wie sonst *μαρτυρία* von dem Akt des Bekenntnisses Christi zu verstehen, sondern von dem Bekenntnis der christlichen Gemeinde von Christo, für welches Christus selbst eingetreten ist in dem Augenblick, wo es sich um die letzte Entscheidung über ihn handelte. — Ohne Obj. = Zeugnis ablegen 3 Joh. 12. Joh. 19, 35; 1, 32. Act. 23, 11; 26, 5. **b)** Von der evangelischen Heilsverkündigung in dem unter *μάρτυς* angegebenen Sinne; vgl. die Stufenfolge *ὁρᾶν — μαρτυρεῖν — ἀπαγγέλλειν* 1 Joh. 1, 2 (Joh. 1, 34), wozu E. Haupt bemerkt: „In dem *ἀπαγγέλλειν* liegt der Ton auf der Mitteilung der Wahrheit, in dem *μαρτυρεῖν* auf der Mitteilung der Wahrheit.“ Vgl. Apok. 1, 2: *ἐμαρτύρησε τὴν μαρτυρίαν Ι͞ν.* — Apok. 22, 20: *ὁ μαρτυρῶν ταῦτα* von der apokalyptischen Verkündigung Christi, vgl. 1, 1. 5; 3, 14; s. *μάρτυς.* — *μ. τινὶ ὅτι, ὡς,* jemandem das Zeugnis ausstellen, daß u. s. w. Mtth. 23, 31. Luc. 4, 22. Gal. 4, 15. Col. 4, 13. Röm. 10, 2. Act. 22, 5. Joh. 3, 28. Vgl. 2 Cor. 8, 3. Gewöhnlich *μ. τινὶ* Zeugnis für etwas, für jemanden ablegen. Hrdt. 2, 18; 4, 29: *μαρτυρέει μοι τῇ γνώμῃ*, es spricht für meine Meinung. So Joh. 3, 26: *ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας*, für den du gezeugt hast. 5, 33: *τῇ ἀληθείᾳ*, wie 18, 37, vgl. 1 Tim. 6, 13. 3 Joh. 3, 6: *ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ.* Act. 10, 43: *τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσι κτλ.* 13, 22; 14, 3: *κύριος ὁ μαρτυρῶν τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ*, vgl. *συνεπιμαρτυρεῖν* Hebr. 2, 4. — Act. 15, 8: *ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς, δοὺς τὸ πν. κτλ.* Vielleicht ist auch Hebr. 10, 15: *μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πν. τὸ ἅγ.* = es zeugt für uns auch der heilige Geist. In diesem Falle fällt die Frage nach dem fehlenden Objekt fort (vgl. Apok. 22, 16), und das *ἔχοντες οὖν παρρησίαν* V. 19 schließt um so begründeter an. Nur abgeleitet ist *μ. τινὶ* jemandem das Zeugnis d. i. die Versicherung geben, Apok. 22, 16. 18. — Vgl. das pass. *μαρτυρεῖταί τινι*, es wird jemanden ein gutes Zeugnis gegeben, 3 Joh. 12: *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας.* Auch *μ. περί τινος* ist überall, wo es der Zusammenhang an=

zeigt, = zu Gunsten jemandes zeugen, für ihn Zeugnis ablegen; wie denn überhaupt *μ. τὶ, τινὶ, περί, ὑπέρ τινος* in der rein formellen Bedeutung aussagen, zeugen, verhältnismäßig seltener ist. Diese Bedeutung eines für das Obj. eintretenden Zeugnisses liegt dem Wort um so näher, als es sich ja nicht um irgendeine Aussage, sondern um ein das Objekt wiedergebendes Referat handelt. Danach ist denn *μ. περὶ τοῦ φωτός* s. v. a. zeugen **für** das Licht Joh. 1, 7: *ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ.* V. 8. 15; 5, 31. 32. 36. 37. 39; 8, 13. 14. 18; 10, 25; 15, 26. 1 Joh. 5, 9. 10. Vgl. 18, 23: *εἰ κακῶς ἐλάλησα μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ.* Dagegen Joh. 2, 25: *οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρ.* ist es indifferent; 7, 7: *μαρτυρῶ περὶ τοῦ κόσμου ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά ἐστιν* im ungünstigen Sinne zu nehmen, vgl. 1 Cor. 15, 15: *ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ.* — **c)** das pass. *μαρτυροῦμαι* ich werde bezeugt — anerkannt, führt auf ein aktiv. *μ. τινά*, welches sich zwar nicht findet, außer etwa in Inschriften, z. B. Murat. MXXVI, 5: *ἣν καὶ θεοὶ βροτοὶ ἐμαρτύρησαν σωφροσύνης ἕνεκα*, aber aus *μ. τὶ*, Zeuge für etwas sein, es anerkennen (vgl. *μ. τινί τι*) erklärlich ist. So Röm. 3, 21: *δικαιοσύνη θεοῦ — μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφ.* Gewöhnlich mit persönlichem Subjekt Act. 10, 22: *μαρτυρούμενος ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους.* 16, 2: *ὃς — ἐμαρτυρεῖτο ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν.* 22, 12; 6, 3. 1 Tim. 5, 10: *ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη*, vgl. *ἐπαινεῖσθαι ἔν τινι* 1 Cor. 11, 22. Hebr. 11, 2: *ἐν τῇ πίστει ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβ.* V. 39: *μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πιστ.* von der einem Menschen zuteil werdenden göttlichen Anerkennung, vgl. V. 4: *δι' ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ.* V. 5: *μεμαρτύρηται εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ.* Lucn. Amor. 45: *τίς ἀνδρεῖος ἥρως ἢ τίς ἐπὶ φρονήσει μαρτυρούμενος;* Ath. 1, 25, E: *μαρτυροῦνται καὶ οἱ Χῖοι ἐπὶ ὀψαρτυτικῇ.* Unbestimmt = es wird jemandem das Zeugnis gegeben, Hebr. 7, 8: *μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ.* Ebenso V. 17: *μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι ἱερεύς κτλ.*, wenn nicht *μαρτυρεῖ* sc. *ἡ γραφή* zu lesen ist. (Man sieht, daß diese Ausdrucksweise außer Röm. 3, 21. 1 Tim. 5, 10 nur Act. u. Hebr. sich findet.)

Das in der späteren Gräc. zuweilen sich findende Medium *μαρτυρεῖσθαι* = bezeugen, bekunden, lesen verschiedene Handschriften Act. 26, 22. 1 Thess. 2, 12 statt *μαρτύρεσθαι.* Auch Hebr. 7, 17 könnte die Lesart *μαρτυρεῖται* statt *μαρτυρεῖ* danach erklärt werden.

Ἐπιμαρτυρέω, etwas mit Nachdruck bezeugen, entschieden für etwas als Zeuge eintreten, Plat., Plut., Lucn.; gegenüber *ἀντιμαρτ.*, ein Gegenzeugnis ablegen, widersprechen. In der bibl. Gräc. nur 1 Petr. 5, 12: *ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ.* Sonst bei den LXX *ἐπιμαρτύρομαι*, s. unter *μαρτύρομαι.*

Συνεπιμαρτυρέω, mitbezeugen, mitbestätigen, Aristot., Polyb., Plut. In der bibl. Gräc. nur Hebr. 2, 4.

Συμμαρτυρέω, mitzeugen, zugleich zeugen = ein Zeugnis bestätigen; dann überhaupt eine Aussage, eine in Rede stehende Behauptung, Thatsache u. s. w. bestätigen s. unter b. **a)** mitzeugen, Plut. Thes. et Romul. 6, 3: *ὁ χρόνος ἐστὶ μάρτυς.* Cf. 4: *τῷ δὲ τοσούτῳ χρόνῳ συμμαρτυρεῖ καὶ τὰ ἔργα.* De adulat. et amic. discr. 23 (64, C): *συνεργεῖν γὰρ δεῖ τῷ φίλῳ, μὴ συμπανουργεῖν· καὶ συμβουλεύειν, μὴ συνεπιβουλεύειν· καὶ συμμαρτυρεῖν, μὴ συνεξαπατᾶν.* Plat. Phileb. 12, B: *ΦΙΛ. μαρτύρομαι νῦν αὐτὴν τὴν θεόν. ΠΡΩ. Καὶ ἡμεῖς σοι τούτων αὐ-*

τῶν ξυμμάρτυρες ἂν εἶμεν. Cf. Ep. 2, 311, E. Hier ist *συμμ.* = testimonium alterius suo testimonio confirmare. Es wird aber auch b) von der Bestätigung einer Aussage überhaupt, nicht bloß einer Zeugenaussage, gebraucht und unterscheidet sich von *μαρτυρεῖν* wie die Bestätigung von der bloßen autoritativen Bekundung; *μαρτυρεῖν* dient zur Feststellung, *συμμ.* zur Bestätigung und steht nie von grundlegender, erster Bezeugung; es ist = *μαρτυρεῖν τινί*, etwas bestätigen oder für etwas, für jemanden zeugen. Daher Plat. Legg. 3, 680, D: *νῦν μὴν εὖ τῷ σῷ λόγῳ ἔοικε μαρτυρεῖν*, von dem Angeredeten mit den Worten aufgenommen: *Ναί· ξυμμαρτυρεῖ γάρ·* Homer, von dem die Rede ist, bestätigt das, worum sich's handelt, und spricht dadurch dafür (gegen Meyer-Weiß zu Röm. 2, 15). Vgl. auch Plat. Hipp. maj. 282, B: *συμμαρτυρῆσαι δέ σοι ἔχω ὅτι ἀληθῆ λέγεις*, ich muß dir bestätigen, daß du Recht hast, — wo es sich gar nicht um die Bestätigung eines Zeugnisses, sondern einer ausgesprochenen Ansicht handelt, = beipflichten. Xen. Hell. 7, 1, 35: *ἔλεγε δὲ ὁ Πελοπίδας κτλ. συνεμαρτύρει δ' αὐτῷ ταῦτα πάντα ὡς ἀληθῆ λέγοι ὁ Ἀθηναῖος Τιμαγόρας*, Bestätigung eines Berichtes. Ibid. 3, 3, 2: *ὁ Ποτειδὰν ὡς μάλα σευ ψευδομένῳ κατεμάνυσεν . . . συνεμαρτύρησε δὲ ταὔτ' αὐτῷ καὶ ὁ ἀληθέστατος λεγόμενος χρόνος εἶναι*, Bestätigung einer Anklage oder Beschuldigung. Thuc. 8, 51, 3: *οὐδὲν ἔβλαψεν αὐτόν, ἀλλὰ καὶ ξυνεμαρτύρησε μᾶλλον ταὐτὰ ἐσαγγείλας*, Themistokles zeugte für den Phrynichus, indem er ihn verdächtigen wollte und doch nur seine Aussage bestätigte. Das *συν* steht nie bedeutungslos, obwohl anscheinend *συμμ.* in diesen Stellen völlig = *μαρτυρεῖν τινί*. Auch bezeichnet es nie die bloße *συμφώνησις* zwischen dem Redenden und dem, wovon er zeugt (Tholuck), sondern es bezeichnet die Übereinstimmung des Zeugenden sei es mit anderen Zeugen, sei es mit Behauptungen, Ansichten, Thatsachen, welche von anderen ausgesprochen oder anderswoher kund geworden sind, und welche er nur bestätigt. Der *συμμάρτυρ* ist von dem *μάρτυς* dadurch unterschieden, daß dieser bekundet oder beurkundet, jener bestätigt, mit anderen Worten *συμμαρτυρεῖν* steht nie wie *μαρτυρεῖν* an erster Stelle, sondern stets an zweiter, ist etwas Hinzutretendes. So auch bei den Tragikern Eur. Hippol. 286: *ὡς ἂν παροῦσα καὶ σύ μοι ξυμμαρτυρῇς οἷα πέφυκα δυστυχοῦσι δεσπόταις*, = bestätigen. Ebenso Iph. Aul. 1158. Soph. Philoct. 438. Ant. 846: *ἔμπας ξυμμάρτυρας ὔμμ' ἐπικτῶμαι*, dennoch nehme ich euch zu Zeugen, die bestätigen sollen. Ohne Beziehung auf eine Person = etwas bestätigen, Plut. Conv. disp. 8, 4, 4 (724, D): *σκύλων δὲ Πυθοῖ καὶ ἀκροθινίων καὶ τροπαίων ἀναθέσεις ἆρα οὐ συμμαρτυροῦσιν ὅτι τῆς εἰς τὸ νικᾶν καὶ κρατεῖν δυνάμεως τῷ θεῷ τούτῳ πλεῖστον μέτεστιν;* sie bestätigen, was in betreff des Apollo geglaubt und behauptet wird. Soph. El. 1224: *ΗΛ. ὦ φίλτατον φῶς. ΟΡ. φίλτατον, συμμαρτυρῶ.* Die Unterscheidung zwischen beiden Bedeutungen mitzeugen und bestätigen wird dem Sprachgebrauch allein gerecht; *συμμ.* steht nie wie *μαρτυρεῖν* von der bloßen autoritativen Bekundung, sondern stets von der Bestätigung.

In der bibl. Gräc. nur im N. T. und hier nur im Römerbrief 8, 16: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ*, eben dieser, der Geist Gottes, bestätigt das, dessen wir uns bewußt sind oder was wir glauben (vgl. 1 Cor. 2, 11. 12. Röm. 1, 9. Eph. 1, 13. 2 Cor. 1, 22. — 9, 1: *ἀλήθειαν λέγω ἐν Χῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεως ἐν πνεύματι ἁγ.* Die Bestätigung, welche der Apostel von seinem Gewissen her empfängt für das, was er von sich aussagt, setzt ihn in den Stand, dem *ἀλ. λέγω* hinzuzufügen: *οὐ ψεύδομαι.* — Röm. 2, 15: *οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως κτλ.* Das *συμμαρτ.* des Gewissens ist

nicht die *ἔνδειξις*, sondern bestätigt dieselbe. Da im Gewissen der Mensch sein eigener Zeuge ist, so ist nicht *μαρτυρεῖν*, bekunden, sondern *συμμαρτ.*, bestätigen, die Thätigkeit desselben, und was bestätigt wird, sagt der Relativsatz.

Μάτην, Adv., eigentlich Accus. von *μάτη*, vgl. *εἰς μάτην* in demselben Sinne = eitel, vergeblich; es ist sowohl = grundlos, nichtig, als auch = zwecklos, was nicht nützt, nicht frommt, und faßt nach Umständen beides zusammen = thöricht, eitel. Ursprünglich wohl **a)** = was nicht frommt, nicht nützt; Aesch. Prom. 44: *τὰ μηδὲν ὠφελοῦντα μὴ πόνει μάτην.* Ps. 127, 1. 2: *εἰς μάτην.* Ez. 14, 23: *οὐ μάτην πεποίηκα πάντα,* = חִנָּם. Jer. 2, 30: *μάτην ἐπάταξα τὰ τέκνα ὑμῶν, παιδείαν οὐκ ἐδέξασθε.* Vgl. Tit. 3, 9: *ζητήσεις ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι*, s. unter *μάταιος*. Aristot. Eth. Nicom. 1, 1: *ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς.* **b)** = grundlos, unwahr, gehaltlos, lügenhaft, gegenüber *ἀληθές*. Soph. Philoct. 345: *λέγοντες εἴτ' ἀληθὲς εἴτ' οὖν μάτην.* Ps. 39, 12: *πλὴν μάτην πᾶς ἄνθρωπος* = הֶבֶל. Jer. 8, 8: *εἰς μάτην ἐγενήθη σχοῖνος ψευδὴς γραμματεῦσιν.* Synon. *δωρεάν*, beides = חִנָּם Ps. 35, 7. Prov. 3, 20. = שָׁוְא unwahr, lügenhaft Ps. 41, 7. So auch Mtth. 15, 9. Marc. 7, 7: *μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων*, aus Jes. 29, 3.

Μάταιος, *α*, *ον*, zuweilen auch *ὁ*, *ἡ*; eitel, nichtig, im finalen und kausalen Sinne; **a)** im finalen Sinne: unnütz, nichtig; Chrys.: *τὰ πρὸς μηδὲν χρήσιμον.* Eurip. Phoen. 1666: *μάταια μοχθεῖν*, sich vergeblich bemühen. Aristot. gegenüber *ἱκανόν*. Doch ist es mehr als *ἀνωφελής*, indem es nicht bloß negativ tadelt, sondern unter Hervorhebung der Zwecklosigkeit etwas als entschieden verwerflich bezeichnet, übel, was zwecklos und damit rechtlos, nicht zu rechtfertigen ist. Eurip. Cycl. 662: *μάταιόν τι δρᾶν τινα.* — 1 Cor. 15, 17: *ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.* Vgl. V. 14: *κενή.* Tit. 3, 9: *εἰσὶ γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι* (die *ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι κτλ.*). — Als *μάταιον* galt den Griechen die Sünde „als das in sich selbst Eitle und Nichtige, das Erfolg- und Bestandlose, das von Grund aus Thörichte", Nägelsbach, Nachhom. Theol. 6, 2. Dabei wiegt zunächst die finale Bedeutung vor, zumal wenn man mit Nägelsbach als sachliche Erklärung das homer. *οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα* Od. 8, 329 faßt, cf. Hes. opp. 265: *οἷ αὐτῷ κακὰ τεύχει ἀνὴρ ἄλλῳ κακὰ τεύχων· ἡ δὲ κακὴ βουλὴ τῷ βουλεύσαντι κακίστη.* Xen. Hell. 6, 3, 11: *τὸ πλεονεκτεῖν ἀκερδές.* — Aesch. Choeph. 918: *πατρὸς μάται* die Schuld des Vaters. Eumen. 337: *αὐτουργίαι μάταιοι.* Dieser Gebrauch des Wortes giebt der Stelle 1 Petr. 1, 18 besonderes Gewicht: *ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς.* Es ist jedoch nicht bei der Bedeutung zwecklos stehen zu bleiben, sondern **b)** die Bedeutung grundlos, nichtig, gehaltlos hinzuzunehmen. Plat. Ax. 369, C: *μάταιος οὖν ἡ λύπη.* Soph. 231, B: *περὶ τὴν μάταιαν δοξοσοφίαν.* Xen. Ven. 12, 13: *ἐκ τῶν ματαίων λόγων ἔχθρας ἀναιροῦνται.* Daher nicht bloß *μάταια ἔπεα* = grundlos beleidigende, üble Worte, Hrdt. 7, 15, 1, wofür 7, 13: *ἀεικέστερα ἀπορρίψαι ἔπεα ἐς ἄνδρα πρεσβύτερον* (vgl. *ματαιότητες* Ps. 38, 12), sondern *λόγος μάτ.* = erdichtet, erlogen Hrdt. 2, 118, 1: *εἰ μάταιον λόγον λέγουσιν οἱ Ἕλληνες τὰ περὶ Ἴλιον γενέσθαι ἢ οὔ.* Ez. 13, 6. 7. 8. 9 = כָּזָב parall. *λόγος ψευδής, μαντεία ματαία.* Zeph. 3, 13: *οὐ ποιήσουσιν ἀδικίαν οὐδὲ μὴ λαλήσουσι μάταια.* Ps. 4, 3 syn. *ματαιότης* u. *ψεῦδος*. Cf. Aristot. de gener. 1, 8: *ψεῦδος καὶ μάταιον.* Es bildet den Gegensatz zu *σπουδαῖος*, dem ernsthaft zu nehmenden, dem gediegenen und gehaltvollen, und

ist der Ausdruck der vollkommensten Nichtachtung, durch welche etwas resp. eine Person in ihrem ganzen Sein verworfen wird. „Jedoch scheint es, als ob das Wort nur in der Sprache der Dichter eine so ernste Bedeutung angenommen hat, die in ihm liegende Verachtung in der der Prosa und des Alltagslebens von einer ähnlichen Beimischung sittlichen Unwillens freigeblieben ist, vgl. Aristot. Eth. Nicom. 4, 13, von dem Prahler: *φαύλῳ μὲν ἔοικεν, μάταιος δὲ φαίνεται μᾶλλον ἢ κακός*", Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (Berlin 1882) 1, S. 363. In der bibl. Gräc. aber ist es im strengsten Sinne Ausdruck unbedingter Verwerfung, indem es bei den LXX = שָׁוְא (daneben auch *ψευδής, κενός*), הֶבֶל (s. *ματαιότης*), אָוֶן *(ἄνομος, παράνομος, ἀνομία)*, כָּזָב (sonst *ψευδής*). Es soll von einer Sache oder Person aussagen, daß nichts daran ist; daher Bezeichnung der Götzen, Abgötter als *μάταια* gegenüber *θεὸς ζῶν*, Act. 14, 15: *ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα.* Vgl. Jer. 2, 5: *ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν.* So LXX = שְׂעִיר Lev. 17, 7. 2 Chron. 11, 15. אֱלִיל Sach. 11, 17. הֶבֶל Jer. 2, 5; 8, 19, vgl. 10, 15; 55, 18. 1 Kön. 16, 13. 2 Kön. 17, 15. Am. 2, 4 = כָּזָב. — Vgl. auch 1 Kön. 16, 2 *τὰ μάταια* = חַטָּאָה. — Jon. 2, 9: *φυλασσόμενοι μάταια καὶ ψευδῆ.* Von den falschen Propheten *μαντεύεσθαι μάταια* = כָּזָב Ez. 13, 6—9; vgl. Sach. 10, 2. Thren. 2, 14. Ez. 21, 29. So von innerer Hohlheit und Nichtigkeit nach Gehalt und Ertrag 1 Cor. 3, 20: *κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶ μάταιοι*, aus Ps. 94, 11. Tit. 3, 9. Vgl. *ματαιολογία* 1 Tim. 1, 6, *ματαιολόγος* Tit. 1, 10. — Vgl. auch תֹּהוּ = *μάταιος* Jes. 44, 9; 45, 19; 49, 4; 59, 4, sowie Mal. 3, 14: *εἴπατε Μάταιος ὁ δουλεύων τῷ θεῷ* = שָׁוְא.

Ματαιότης, *ἡ*, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. = Eitelkeit, Nichtigkeit, Gehaltlosigkeit. Öfter bei den LXX, namentlich = הֶבֶל Kohel. 1, 2; 2, 1 u. ö. Ps. 31, 7; 78, 33. — Ps. 52, 9 = הַוָּה. Ps. 26, 4 = שָׁוְא, wie auch 119, 37; 139, 20: *λήψονται εἰς ματαιότητα τὰς πόλεις σου.* — Im N. T. Röm. 8, 20: *τῇ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη — ἐπ' ἐλπίδι*, wie Kohel. 1, 2; 2, 1 u. s. w. Der Gehaltlosigkeit der Gegenwart tritt die Lebensfülle der Zukunft gegenüber. — 2 Petr. 2, 18: *ὑπέρογκα ματαιότητος φθεγγόμενοι.* — Eph. 4, 17: *τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν* — indem aller Wahrheitsgehalt ihnen abgeht.

Ματαιόω, nur in der bibl. u. kirchl. resp. nachchristl. Gräc. Melet. de nat. hom. 5, 21: *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς ἑαυτῶν διαλογισμοῖς*, vgl. Röm. 1, 21, = Eitles, Nichtiges machen; Akt. nur Jer. 23, 16: *ματαιοῦσιν ἑαυτοῖς ὅρασιν.* Sonst nur das Pass. und zwar unpersönliches 1 Sam. 13, 13: *μεματαίωταί σοι ὅτι οὐκ ἐφύλαξας τὴν ἐντολήν μου ... καὶ νῦν ἡ βασιλεία σου οὐ στήσεταί σοι.* Vgl. oben die griech. Betrachtung der Sünde als *μάταιον*. Pass. = eitel, nichtig werden, vereiteln im intrans. Sinne, nicht = zu nichte werden, sondern etwa = auf Abwege, „auf Thorheit" geraten, welches jedoch nicht energisch genug ist. 1 Sam. 26, 21: *ἐν τῇ σήμερον μεματαίωμαι καὶ ἠγνόηκα πολλὰ σφόδρα.* 2 Sam. 24, 10: *ἐματαιώθην σφόδρα*, Tdf. *ἐμωράνθην*, vgl. Röm. 1, 22. — Jer. 2, 5: *ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν*, ebenso 2 Kön. 17, 15. — Röm. 1, 21: *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*, vgl. 1 Cor. 3, 20 u. Ps. 94, 11.

Ματαιολόγος, *ὁ*, nur Tim. 1, 10 (vgl. *ματαιολογία* 1 Tim. 1, 6) und von da in die kirchl. Gräc. übergegangen = der Nichtiges, Eitles redet, Tit. 1, 10: *ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται*, vgl. *μαντεύεσθαι μάταια* unter *μάταιος*. Jer. 23, 16: *μα-*

ταιοῦσιν ἑαυτοῖς ὅρασιν, ἀπὸ καρδίας αὐτῶν λαλοῦσι καὶ οὐκ ἀπὸ στόματος κυρίου. Bei Strabo findet sich *ματαιολογεῖν* thöricht schwatzen. Prov. 30, 8: *μάταιον λόγον καὶ ψευδῆ μακράν μου ποίησον.*

Ματαιολογία, *ἡ*, nichtige, gehaltlose Rede, Plut. de pueror. educ. 9 (6, F): *τὸ δὲ ἔτι παῖδας ὄντας ἐᾶν ἐπὶ καιροῦ λέγειν ματαιολογίας τῆς ἐσχάτης αἴτιον καθίσταται.* Außer dieser Stelle wird nur noch Porphyr. de abstin. 4, 16 angeführt. In der bibl. Gräc. nur 1 Tim. 1, 6: *ὧν τινὲς ἀστοχήσαντες ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν* vgl. V. 5 u. 7: *μὴ νοοῦντες κτλ.* Synon. *κενοφωνία* 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16 bezeichnet es wohl nicht wie dieses Worte, die eigentlich nichts besagen, wie bei Plut., sondern entsprechend der Verwandtschaft zwischen *μάταιον* u. *ψεῦδος* (s. *μάταιος*, *ματαιλόγος*) bezeichnet es den Inhalt als aller Wahrheit bar (*ψευδής* der Wahrheit zuwider), dem aller göttliche Grund und Gehalt fehlt, und es dürfte wohl an *μαντεύεσθαι μάταια* erinnert werden.

Μένω, *ἔμεινα*, **a)** intrans. bleiben, warten. **b)** trans. erwarten.

Ὑπομένω, **a)** intrans. zurückbleiben Luc. 2, 43. Act. 17, 14; ausharren, synon. *καρτερεῖν.* So 1 Petr. 2, 20: *κολαφιζόμενοι —, πάσχοντες ὑπομενεῖτε.* Es bezeichnet insbesondere die psychologische Bestimmtheit der messianischen resp. christlichen Hoffnung, wie sie sich unter den Widersprüchen des diesseitigen Lebens darstellt, s. *ὑπομονή, ἐλπίς.* Mtth. 10, 22; 24, 13. Marc. 13, 13: *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.* Vgl. Luc. 21, 19: *ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* Daher gegenüber *ἀρνεῖσθαι* 2 Tim. 2, 12: *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν· εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς· εἰ ἀπιστοῦμεν κτλ.* Röm. 12, 12: *τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες.* Bei den LXX entspricht es namentlich dem hebr. קוה Kal u. Pi. von dem Harren und ausharrenden Warten auf die Hilfe Gottes, gewöhnlich mit dem Accus. Ps. 25, 3. 5: *σὺ εἶ ὁ θς ὁ σωτήρ μου καὶ σὲ ὑπέμεινα ὅλην τὴν ἡμέραν.* V. 21; 27, 14 (verbunden mit *ἀνδρίζεσθαι, κραταιοῦσθαι*); 37, 9. 34; 40, 1; 52, 11; 56, 7; 69, 7; 130, 5. Prov. 20, 12. Jes. 40, 31; 49, 23; 51, 5; 60, 9. Jer. 14, 22. Thren. 3, 25. Mit dem Dativ Jes. 25, 9. Thren. 3, 24. Ps. 33, 20. Mich. 7, 7. Synon. *πεποιθέναι* Ps. 25, 2. Vgl. Ps. 69, 22: *ὑπέμεινα συλλυπούμενον καὶ παρακαλοῦντα.* Näheres s. unter *ἐλπίς*, S. 423 ff. Absolut findet es sich bei den LXX in diesem Sinne nur selten, Dan. 12, 2. Jes. 64, 4 = חכה, Thren. 3, 21. 26. Hiob 14, 14 = הוחִיל, während es im N. T. nirgend mit dem Objekt Gottes verbunden wird; demgemäß würde der altteſt. Gebrauch unter **b)** zu subsumieren sein, transit. = auf jemanden warten, Xen. Anab. 4, 1, 21; im guten wie im bösen Sinne, für letzteres vgl. Ps. 119, 95: *ἐμὲ ὑπέμειναν οἱ ἁμαρτωλοὶ τοῦ ἀπολέσαι με.* Mit sachlichem Objekt, etwas (Gutes) erwarten, abwarten, Jes. 59, 9: *ὑπομεινάντων αὐτῶν φῶς ἐγένετο αὐτοῖς σκότος.* Vgl. Jer. 14, 19: *ὑπεμείναμεν εἰς εἰρήνην, καὶ οὐκ ἦν ἀγαθά, εἰς καιρὸν ἰάσεως, καὶ ἰδοὺ ταραχή.* Dann = etwas (Schweres) aushalten, ertragen, sich gefallen lassen; 1 Cor. 13, 7: *ἡ ἀγάπη πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.* 2 Tim. 2, 10: *πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς.* Hebr. 12, 2: *σταυρόν.* 12, 3: *ἀντιλογίαν.* 12, 7: *παιδείαν.* Von Kämpfenden = Stand halten, z. B. Hom. Il. 16, 814: *οὐδ' ὑπέμειναν Πάτροκλον.* Vgl. *ἀνδρικῶς ὑπομεῖναι — ἀνάνδρως φεύγειν* Plat. Theaet. 177, b. Hebr. 10, 32: *πολλὴν ἄθλησιν.* Jac. 1, 12: *πειρασμόν.*

Ὑπομονή, ἡ, das Zurückbleiben, Verbleiben, z. B. *Πελοποννησίων ὑ. ἐν Ἰταλίᾳ* Dion. Hal. Ant. Rom. 1, 44. Dem griech. Ausdruck nach könnte man 1 Chron. 29, 15 so verstehen: *ὡς σκιὰ αἱ ἡμέραι ἡμῶν ἐπὶ γῆς, καὶ οὐκ ἔστιν ὑπομονή*. Doch entspricht diese Auffassung nicht dem hebr. מִקְוֶה Hoffnung, vgl. Hiob 14, 2. 5. 7. — Das Wort findet sich nur in der späteren Gräc., entsprechend dem sonst gebräuchlichen *καρτερία, καρτέρησις* u. a., = das Aushalten, Ausdauern. Am häufigsten in der bibl. u. kirchl. Gräc., indem die LXX es neben *ἐλπίς, ὑπόστασις* zur Wiedergabe der die Hoffnung bezeichnenden hebr. Ausdrücke מִקְוֶה, תִּקְוָה (1 Chron. 29, 15. 2 Esr. 10, 2. Jer. 14, 8; 17, 13. Ps. 39, 8. Hiob 14, 19. Ps. 9, 19; 62, 6; 71, 5) anwenden; s. *ἐλπίς*. Daß es seltener als *ἐλπίς* gebraucht wird, obwohl קוה ständig = *ὑπομένειν*, dürfte sich daraus erklären, daß dem Wort in der Prof.-Gräc. das Moment der Hoffnung, der Aussicht auf etwas Zukünftiges ganz fehlt; es bezeichnet dort lediglich die Ausdauer z. B. der Pflanzen, die Beharrlichkeit, Standhaftigkeit, Geduld im Ertragen, womit auf biblischem Boden die Hoffnung sich unabweisbar verbindet. Dem Gebrauch der Prof.-Gräc. entspricht 4 Mcc. 1, 11; 9, 9 (verbunden mit *κακοπάθεια* u. ö.) von der Standhaftigkeit in der Verfolgung, während Sir. 2, 14; 16, 13; 17, 18; 41, 2 dem hebr. תִּקְוָה näher stehen, vgl. übrigens 4 Mcc. 17, 4: *τὴν ἐλπίδα τῆς ὑπομονῆς βεβαίαν ἔχουσα πρὸς τὸν θεόν*. Es bezeichnet in der bibl. Gräc. **a)** die eigentümliche psychologische Bestimmtheit, welche der Hoffnung auf dem Gebiete der Heilsökonomie einerseits vermöge ihres alles Schwanken, Zweifel und Ungewißheit ausschließenden Charakters, andererseits in Gemäßheit ihrer Selbstdarstellung unter den Widersprüchen der Gegenwart des diesseitigen Lebens eignet. Daher z. B. Jhvh die *ὑπομονὴ Ἰσραήλ*, Jer. 14, 8; 17, 13. Vgl. Ps. 39, 8; 27, 14; 71, 5 u. a. Daraus erklären sich nun die Ausdrücke 2 Theß. 3, 5: *ὑπομονὴ Χυ*, die Christum erharrende Geduld; Apok. 3, 10: *ὁ λόγος τῆς ὑπομονῆς μου* das Wort, welches von der mich erharrenden Geduld handelt — das Wort der Weissagung, vgl. 1 Theß. 1, 3: *ἡ ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ Χυ*. Ferner vgl. Röm. 15, 5: *ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς*, V. 13: *τῆς ἐλπίδος*, mit V. 4: *ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχομεν*, wo *ὑπομονή* wie *παράκλησις* etwas ist, was die Schrift bietet, was nur gesagt werden kann, wenn *ὑπομ.* wie תִּקְוָה ein Gut ist, Ps. 71, 5. Jer. 14, 9. Ferner vgl. die Trilogie *πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή* Tit. 2, 2 mit 1 Cor. 13, 13: *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη*. Ähnlich 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 3, 10. — Luc. 21, 19: *ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν* in Bezug auf die schließliche Offenbarung des messianischen Heiles. Wie 2 Theß. 3, 5. Apok. 3, 10 ist auch Apok. 1, 9 zu verstehen: *συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ Χυ Ιυ*, wenn diese Lesart der Rec., wie mir scheint, richtiger ist, als das erklärende *ἐν Χῳ Ιυ*. Diese sich mit *ὑπομ.* verbindenden Vorstellungen geben den Worten Apok. 13, 10: *ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων·* 14, 12: *ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ιυ* ihr besonderes Gewicht. Als die eigentümliche Bestimmtheit der Hoffnung erscheint die Geduld ausdrücklich Röm. 8, 25: *εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*. 2 Petr. 3, 12: *προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας*. Col. 1, 11 vgl. mit V. 12; als solche sich darstellend unter den Widerwärtigkeiten und Widersprüchen des diesseitigen Lebens Röm. 5, 3. 4: *ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα* Jac. 1, 3. 4. — 2 Theß. 1, 4. Hebr. 10, 36: *ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν*, vgl. Apok. 14, 12. Hebr. 12, 1. Apok. 2, 2. 3. 19. 2 Petr. 1, 6. — **b)** Luc. 8, 15: *καρποφορεῖν ἐν ὑπομονῇ*. Röm. 2, 7:

καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ. 2 Cor. 12, 12: *τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατηργάσθη — ἐν πάσῃ ὑπομονῇ* wird es einfach = Ausdauer, Beharrlichkeit sein, cf. Plut. Pelop. 1: *αἰσχρῶν λόγων καὶ πράξεων ὑπομονή.* — 2 Cor. 1, 6: *ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν.* 6, 4: *ὡς θεοῦ διάκονοι, ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, ἐν θλίψεσιν κτλ.* = Ausdauer, Geduld im Leiden. — Der Unterschied von *ἐλπίς* liegt nach dieser Übersicht des Sprachgebrauchs darin, daß die *ἐλπίς* sich wesentlich auf das zukünftige Gut richtet, die *ὑπομονή* es mit dem gegenwärtigen Übel zu thun hat.

Μέσος, *η, ον,* mitten, in der Mitte. Davon:

Μεσίτης, ου, ὁ, der Mittler. Das Wort ist der att. Gräc. fremd, findet sich bei Phil., Jos., Polyb., Diod., Lucn., und zwar z. B. von Friedensunterhändlern, Polyb. 28, 15, 8: *τοὺς Ῥοδίους μεσίτας ἀποδεῖξαι.* Cf. Jos. Ant. 16, 2, 2: *τῶν παρ' Ἀγρίππα τινῶν ἐπιζητευμένων μεσίτης ἦν.* Phil. de vit. Mos. II, 160, 14: *οἷα μεσίτης καὶ διαλλακτὴς οὐκ εὐθὺς ἀπεπήδησεν, ἀλλὰ πρότερον τὰς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἱκεσίας καὶ λιτὰς ἐποιεῖτο, συγγνῶναι τῶν ἡμαρτημένων δεόμενος.* Lucn. Amor. 27: *τράπεζα, φιλίας μεσῖτις.* Vgl. *μεσιτεύω* Polyb. 11, 34, 3: *μεσιτεῦσαι τὴν διάλυσιν εὐνοϊκῶς,* die Aussöhnung vermitteln. Suid.: *μεσίτης· ὁ εἰρηνοποιός· μεσέγγυος· μεσίτης, ἐγγυητής, μέσος δύο μερῶν.* Ferner = derjenige, der für etwas eintritt (sich verbürgt); Diod. 4, 54: *μεσίτην γεγονότα τῶν ὁμολογιῶν,* der für die Versprechungen eintritt. Jos. Ant. 4, 6, 7: *ταῦτα δὲ ὀμνύντες ἔλεγον, καὶ θεὸν μεσίτην, ὧν ὑπισχνοῦντο, ποιούμενοι.* — Nach Moeris entspricht in der att. Gräc. *μεσέγγυος* (Hesych.: *μεσέγγυος, μεσίτης*), der Bürge, welcher behufs Vermittelung zwischen zwei Parteien Bürgschaft hinterlegt, wofür der geschäftsmäßige Ausdruck *μεσίδιος, μεσιδιωθῆναι* war (Lob. Phryn. p. 121. 122). *Μεσίδιος* findet sich in einer Stelle des Aristot. (Eth. Nik. 5, 4), wo andere *μεσόδικος* lesen, = *μέσος δικαστής* Thuc. 4, 83. Aristot. Eth. Nik. 5, 4: *καὶ καλοῦσιν ἔνιοι μεσιδίους [τοὺς δικαστὰς] ἐὰν τοῦ μέσου τύχωσιν, τοῦ δικαίου τευξόμενοι,* d. h. wenn sie beiden Parteien gerecht werden. Offenbar entspricht *μεσίτης* diesen Ausdrücken weniger; eher ließe sich damit *διαιτήτης, διαλλακτήρ, διαλλακτής* vergleichen, der Schiedsmann, welcher dem *δικαστής* vorgreifend die Prozesse friedlich beizulegen hatte, vgl. Philo a. a. O. — Bei den LXX findet es sich Hiob 9, 33: *εἴθε ἦν ὁ μεσίτης ἡμῶν καὶ ἐλέγχων καὶ διακούων ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων,* also = *διαιτήτης,* eine Erweiterung des hebräischen Ausdrucks: לֹא יֵשׁ־בֵּינֵינוּ מוֹכִיחַ יָשֵׁת יָדוֹ עַל־שְׁנֵינוּ, „es ist zwischen uns kein Schiedsrichter, der seine Hand auf uns beide legte“.

Im N. T. findet sich *μεσίτης* in beiden Bedeutungen: Vermittler, und der etwas verbürgt. **1, a)** Vermittler, zunächst ganz allgemein Gal. 3, 19. 20: *ὁ νόμος — διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν.* Zur Erklärung dieser vielbesprochenen Stelle mögen hier folgende Bemerkungen dienen: Es handelt sich um die in V. 21 durch das resumierende und abschließende *οὖν* eingeleitete Frage: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* und ihre Beantwortung mit *μὴ γένοιτο.* Daß das Gesetz nicht wider Gottes Verheißungen, nicht wider das *δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται* resp. *χαρίζεται ὁ θεός* V. 18 sei, soll sich aus der Thatsache ergeben, daß das Gesetz durch die Hand eines Mittlers verordnet sei. Denn ein Mittler setzt Parteien voraus. Da aber Gott Einer ist und *εἷς* nicht bloß numerische, sondern qualitative Einheit bezeichnet, wie das *μεσίτης* zeigt, so kann die

Uneinigkeit nicht in Gott selbst vorhanden sein, wie es der Fall sein würde, wenn das Gesetz den Verheißungen und ihrem Charakter als freier Gnadengabe widerspräche. Dann würde Gott mit sich selbst in Widerspruch stehen. Nun aber ergiebt sich aus der Thatsache, daß ein Mittler zwischen das Volk und Gott eintrat, sowie aus dem dieser Thatsache entsprechenden ferneren Sachverhalt, nach welchem Gott sich der Engel bei der Gesetzgebung bediente, daß das Verhältnis Gottes zu Israel ein gelöstes war. Israel war nicht, wie es sein sollte, *τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται*, und so hat die Dazwischenkunft des Gesetzes nicht in Gott, sondern in Israel und der Sünde ihren Grund, weil das Volk den Verheißungen Gottes entgegenstand, also ein Same, der die Verheißung ererben konnte, noch nicht vorhanden war. Und eben dies sollte ja auch durch das Gesetz schon von vornherein allseitig dargelegt werden, vgl. Röm. 5, 20. Gal. 3, 22—24. Hebr. 10, 1 ff. Vgl. über *τῶν παραβάσεων χάριν* S. 197. Der Apostel berücksichtigt nun das mit *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* angegebene Moment nicht weiter, weil es nur zur Verstärkung des *ἐν χειρὶ μεσίτου* dient und auch von hier aus das nötige Licht darauf fällt. Statt Gott und Israel treten die Engel und der Mittler — Moses — bei der Verordnung des Gesetzes dienend ein. Moses als ein Mittler ist nicht Mittler Gottes mit sich selbst, als der keines Mittlers bedarf; denn weil er Einer und darum ein und derselbe ist, kann er nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen. Wo ein Mittler ist, sind immer zwei Parteien. Aus diesem Selbstverstand ergiebt sich, daß das Gesetz nicht wider Gottes Verheißungen sein kann, wie es sich andererseits durch die Thatsache der bei demselben auftretenden Vermittelungen charakterisiert als eine Zwischenanstalt *τῶν παραβάσεων χάριν*, wodurch sich die Schwierigkeit des Verhältnisses zwischen Gesetz und Verheißung löst, als die doch beide Gottes sind. Denn gerade in dieser Form seines Auftretens beschließt das Gesetz von vornherein alles unter die Sünde und setzt die Erfüllung der Verheißungen aus, *ἄχρις οὗ ἔλθῃ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται* resp. *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* V. 22 ff. — — **b)** Sodann findet sich *μεσίτης* im paulin. Sprachgebrauch = der die Parteien einigt, bzw. den Frieden vermittelt, 1 Tim. 2, 5: *εἷς θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χς Ις, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*. Christus wird also als Mittler bezeichnet, sofern er es ist, der die Ansprüche Gottes an die Menschen für dieselben befriedigt. Dagegen im Hebräerbriefe wird Christus als *μεσίτης* bezeichnet, offenbar in der unter **2)** zu verzeichnenden Bedeutung = der Bürge, der für etwas eintritt, Diod. Sic. 4, 54: *μ. τῶν ὁμολογιῶν*, jedoch nicht bloß = der sich dafür verbürgt, sondern der die Verwirklichung, die Erfüllung bewirkt; im Unterschiede von der Bedeutung unter 1, b ist *μεσίτης* hier nicht derjenige, der zwischen zwei Parteien zum Frieden vermittelt, sondern der für die Sache eintritt, um die es sich zwischen Gott und seinem Volke in Frieden handelt, und der die Verwirklichung der Verheißung übernimmt. Hebr. 8, 6: *κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται.* Vgl. 7, 22: *κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ις.* 9, 15: *διαθήκης καινῆς μεσίτης.* 12, 24: *προσεληλύθατε — διαθήκης νέας μεσίτῃ Ιυ.* Er ist den Menschen gegenüber derjenige, der ihnen die neue, bessere *διαθήκη* vermittelt resp. verbürgt, während er Gott gegenüber der Hohepriester ist; vgl. 7, 20—22. Was der Hebräerbrief in die zwei Momente des Hohenpriestertums und Mittlertums Christi auseinanderlegt, faßt Paulus 1 Tim. 2, 5 in das Mittlertum Christi zusammen. Vgl. unter *ἔγγυος* S. 379 f.

Μεσιτεύω, **a)** Vermittler sein zwischen streitenden Parteien, s. unter *μεσίτης*. — **b)** verbürgen, Hebr. 6, 17: *ὁ θεός — τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ*, entsprechend dem Gebrauch von *μεσίτης* im Hebräerbrief. Anderweitige

Belege für diesen Gebrauch fehlen. Das von Delitzsch verglichene עָרְבֵנִי, verbürge dich für mich bei dir selber Hiob 17, 3. Jes. 38, 14 vgl. mit Ps. 119, 22 entspricht nicht der Sachlage unserer Stelle und führt das Wort in gezwungener Weise auf die erste Bedeutung zurück.

Μιαίνω, *μιανῶ, ἐμίανα*, Perf. Pass. *μεμίασμαι* Num. 5, 13 und *μεμίαμμαι* Sap. 7, 25. Tob. 2, 9, vgl. Kühner § 264, A. 5. Letztere Form ist von Lchm. Tdf. Treg. Westc. auch Tit. 1, 15 aufgenommen. Da *μιαίνω* nicht zu denjenigen Verben gehört, welche das *ν* vor einem Konsonanten ausstoßen (vgl. Aor. I Pass. *ἐμιάνθην*, sowie das Substant. *μίανσις* der LXX Lev. 13, 44) so ist *μεμίανται* die 3. Person Sing., vgl. Krüger § 33, 3. 8. = beschmutzen, verunreinigen, beflecken, synon. *μολύνω*, von dem es sich im Sprachgebrauch dadurch unterscheidet, daß es das gebräuchliche Wort für die religiös-sittliche Wirkung einer Frevelthat ist, also = entweihen, dagegen *μολύνειν* nicht im religiösen Sinne = schänden, beschimpfen. Es bezeichnet aber nicht sowohl in erster Linie die Wirkung der Frevelthat auf den Frevler, die Verschuldung, als vielmehr die Wirkung auf andere, auf das Land, die Gemeinschaft, in welcher der Frevler sich befindet, vgl. Thuc. 2, 102, 5: *ὡς τῆς γε ἄλλης* (sc. *γῆς*) *αὐτῷ μεμιασμένης*. Plat. Legg. 9, 868, A: *ὅστις δ' ἂν τῶν ἀποκτεινάντων πάντων μὴ πείθηται τῷ νόμῳ, ἀλλ' ἀκάθαρτος ὢν ἀγοράν τε καὶ ἆθλα καὶ τὰ ἄλλα ἱερὰ μιαίνῃ*. Plut. Sull. 35, 2: *τὴν οἰκίαν*. Daher auch mit dem Objekt *θεούς, τὸ θεῖον*. Erst in zweiter Linie ist der Thäter selbst *μεμιασμένος*, indem er sich mit dem *μίασμα* beladen hat. Plat. Rep. 10, 621, C: *τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα*. Phaed. 81, B: *ἐὰν δὲ μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος* (*ψυχὴ*) *τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται*. Vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 6, 20, S. 357. Das Wort ist in Prosa, auch bei Späteren selten; Xen., Aristot., Pol. haben es nicht, Thuc. einmal, Plat. u. Plut. selten, dagegen öfter bei den Tragikern, namentlich Aeschyl. Übrigens s. *μίασμα*.

Aus diesem Sachverhalt erklärt sich der Sprachgebrauch der LXX, welche טמא Kal durch *ἀκάθαρτος εἶναι*, dagegen Pi. u. Hithpa. durch *μιαίνειν τινά, τί*, übersetzen, das reflex. Niph. durch das Pass., z. B. Lev. 5, 3; 11, 23. 43; 18, 24. Ez. 4, 14 u. a., welches in der Prof.-Gräc. sehr selten. Das Obj. ist in der Regel das, was von der Frevelthat, der Sünde betroffen ist, nicht bloß z. B. ein geschändetes Weib, Gen. 34, 5. 13. 27 u. a., sondern das Land, in welchem gesündigt wird Lev. 18, 28. Num. 5, 3. Deut. 21, 23. Jer. 2, 7 u. a., das Heiligtum, Lev. 15, 30; 20, 3, daher auch von der Entweihung abgöttischer Altäre, der Götzen u. s. w. 2 Kön. 23, 8. 10. 13. Jes. 30, 22. Die Sünden, durch welche solche Befleckung stattfindet, sind die als *βδελύγματα* bezeichneten, vgl. Lev. 11, 23. Jer. 7, 29. Judith 9, 4, s. *βδέλυγμα*.

In den Apokr. ist das Wort selten, der Gebrauch der gleiche, vgl. 1 Mcc. 1, 45. Jud. 9, 8 synon. *βεβηλοῦν*. 1 Esr. 1, 47. 1 Mcc. 4, 45; 14, 36. Von levitischer Verunreinigung 1 Mcc. 1, 63: *ἐπελέξαντο ἀποθανεῖν ἵνα μὴ μιανθῶσι τοῖς βρώμασι καὶ μὴ βεβηλώσωσι διαθήκην ἁγίαν*. 7, 34. 4 Mcc. 5, 34; 7, 6. Tob. 2, 9. Zu dem Ausdruck Sap. 7, 25: *οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν* (sc. *τὴν σοφίαν*) *παρεμπίπτει* vgl. Soph. Ant. 1044: *θεοὺς μιαίνειν οὔ τις ἀνθρώπων σθένει*. Test. XII patr. Benj. 8.

Im N. T. ist das Wort sehr selten, Joh. 18, 28: *ἵνα μὴ μιανθῶσιν* von levitischer oder theokratischer Verunreinigung, die man erleidet (nicht sich zuzieht), vgl. 1 Mcc. 1, 63. Jud. 8: *σάρκα μιαίνουσιν* muß dem Sprachgebrauch nach von Wollustsünden stehen, vgl. V. 7, und *σάρκα* bezeichnet ebenfalls dem Sprachgebrauch gemäß nicht das

eigene Fleisch. Hebr. 12, 15: *μὴ μιανθῶσιν οἱ πολλοί* bezeichnet die Wirkung der Abfallssünde auf die Gemeinde, vgl. V. 16. Ebenso wird auch Tit. 1, 15: *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν, ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις*, vgl. mit V. 16: *βδελυκτοὶ ὄντες* auf solche Sünden bzw. auf ein solches Verhalten sich beziehen, welches, weil Gemeinschaft mit solchem, was befleckt, von der Gottesgemeinde und Gottesgemeinschaft ausschließt.

Μίασμα, τος, τὸ, Befleckung, Verunreinigung, Unreinheit, Schmutz; wie es scheint, nur im religiös-sittlichen Sinne, und zwar zunächst **a)** von der Befleckung eines Objektes (nicht des Subjektes) durch begangenen Frevel, so daß dasselbe der Reinigung bedarf. Aeschyl. Suppl. 265. Soph. Oed. R. 313. Antiph. Tetral. 3, 1, 3; so ist der Mörder ein *μίασμα* seines Landes. Dann aber auch **b)** von der Wirkung des Frevels auf das Subjekt, bzw. von dem Frevel selbst, z. B. Antiph. 5, 82: *πολλοὶ ἤδη ἄνθρωποι μὴ καθαροὶ χεῖρας ἢ ἄλλο τι μίασμα ἔχοντες συνεισβάντες εἰς τὸ πλοῖον συναπώλεσαν μετὰ τῆς αὐτῶν ψυχῆς τοὺς ὁσίως διακειμένους τὰ πρὸς τοὺς θεούς.* Vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theologie, S. 358. Ps. Dem. 59, 86: *ἵνα μὴ μιάσματα μηδ' ἀσεβήματα γίγνηται ἐν τοῖς ἱεροῖς.* Bei den LXX selten; nur Jer. 32, 34 = שִׁקּוּץ, Lev. 7, 8 = פִּגּוּל, also entsprechend *βδέλυγμα*, und in demselben Sinne Ez. 33, 31 = בֶּצַע. Jud. 9, 4: *ἐβδελύξαντο μίασμα αἵματος αὐτῶν.* 13, 16; 9, 2. 1 Mcc. 13, 50. In diesem Sinne als dasjenige, was der Gemeinschaft mit Gott schnurstracks entgegen ist, steht es denn auch an der einzigen Stelle des N. T. 2 Petr. 2, 20: *ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου κτλ.*

Μιασμός, οῦ, ὁ, Verunreinigung, Frevel, entsprechend *μιαίνειν* von Frevelthaten, welche besondere Sühne erfordern, Plut. Sol. 12, 3: *ἄγη καὶ μιασμοὺς δεομένους καθαρμῶν.* In der bibl. Gräc. nur in den Apokr. und einmal im N. T. 1 Mcc. 4, 43: *λίθοι μιασμοῦ* von dem auf dem *θυσιαστήριον* des Tempels errichteten heidnischen *βωμός*, vgl. V. 44; 1, 60; 6, 7. Test. XII patr. Lev. 17: *ἔσται μιασμός, ὃν οὐ δύναμαι εἰπεῖν ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρ.* Sap. 14, 26 wird unter den heidnischen Gräueln des Heidentums *ψυχῶν μιασμός* im nächsten Zusammenhange mit den Unzuchtssünden aufgezählt, ohne daß sich bestimmen ließe, was darunter zu verstehen sei; das platonische *τὴν ψυχὴν μιαίνεσθαι* (s. oben) ist offenbar nicht gemeint. Im N. T. 2 Petr. 2, 10: *τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους* entspricht dem *σάρκα μιαίνειν* Jud. 8.

Ἀμίαντος, ον, unbefleckt, rein, bei Pind. Beiwort des Lichtes, Theogn. Beiwort des Wassers. Plat. Legg. 6, 777, E: *ὁ . . . ἀμίαντος τοῦ τε ἀνοσίου πέρι καὶ ἀδίκου σπείρειν εἰς ἀρετῆς ἔκφυσιν ἱκανώτατος ἂν εἴη.* Plut. Pericl. 39, 2: *εὐμενὲς ἦθος καὶ βίον ἐν ἐξουσίᾳ καθαρὸν καὶ ἀμίαντον Ὀλύμπιον προσαγορεύεσθαι.* Plut. Nik. 9, 5: *ἀμίαντος καὶ ἀπόλεμος βίος.* Mit *καθαρός* verbunden zur Verstärkung Plut. Mor. 383, B. 395, E. Num. 9, 5. Es wird demgemäß nicht bloß die Verneinung eines *μίασμα*, eines Frevels bezeichnet, sondern allgemeiner und zugleich stärker s. v. a. fern von jeder Befleckung.

Ebenso steht es mit dem Gebrauch des Wortes in der bibl. Gräc., namentlich im N. T. Bei den LXX findet es sich nicht. In den Apokr. erinnert nur 2 Mcc. 14, 36; 15, 34 an den Gebrauch von *μιαίνω* von abgöttischen Gräueln. An den übrigen Stellen steht es entweder von unbefleckter, jungfräulicher wie ehelicher Keuschheit, wie Plut. Num. 9, 5; so Sap. 3, 13: *ἡ ἀμίαντος ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώ-*

ματι. Hebr. 13, 4: *ἡ κοίτη ἀμίαντος* (vgl. Apok. 14, 4: *μολύνειν*), oder allgemeiner = von keiner Gemeinschaft mit der Sünde befleckt (so richtiger als von keiner Sünde befleckt, entsprechend *μιαίνω*). Sap. 8, 19. 20: *ψυχὴ ἀγαθὴ — σῶμα ἀμίαντον*, s. Grimm zu der Stelle. Hebr. 7, 26: *ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπό τῶν ἁμαρτωλῶν*, vgl. 2 Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*. Jac. 1, 27: *θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ θεῷ*. In demselben Sinne von den himmlischen Gütern Sap. 4, 2: *τὸν τῶν ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα*. 1 Petr. 1, 4: *εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον*, an welcher Stelle es aber wohl fakultativ steht: welches nicht befleckt werden kann, wie der irdische Besitz unter der Sünde leidet. Vgl. Sap. 7, 25 unter *μιαίνω*.

Μισθός, *οῦ, ὁ*, Lohn. Die Angabe, daß es sowohl merces als praemium bedeute, wodurch dann die Schwierigkeiten des biblischen, speziell des neutest. Begriffes sich lösen sollen, ist falsch. Das praemium wird nur unter einem bestimmten Gesichtspunkte als *μισθός* bezeichnet; s. u. b. — **a)** Lohn, Entgelt für geleistete Arbeit oder Dienste, z. B. von dem Solde der Soldaten, dem Arbeitslohn der Schiffer, Wächter, dem Honorar der Lehrer, der Besoldung der Sachwalter, dem für die Bürger ausgesetzten Entgelt für den Besuch der Volksversammlungen, kurz von jedem für geleistete Dienste oder Arbeit ausbedungenen, vereinbarten oder zugesagten Entgelt; Dem. pro cor. 18, 51: *εἰ μὴ καὶ τοὺς θεριστὰς καὶ τοὺς ἄλλο τι μισθοῦ πράττοντας φίλους καὶ ξένους δεῖ καλεῖν τῶν μισθωσαμένων*. Thuc. 1, 142, 2: *ὀλίγων ἡμερῶν ἕνεκα μεγάλου μισθοῦ δόσεως ἐκείνοις ξυναγωνίζεσθαι*. Phot. (in Steph. thes.): *τὸ δὲ παρ' ἡμῖν ὀψώνιον μισθὸν λέγουσι καὶ σιτηρέσιον*. So LXX regelmäßig = שָׂכָר (nur einmal = *ναῦλον*, Fährgeld Jon. 1, 3) Gen. 30, 18. 28. 32. 33; 31, 8. Ex. 2, 9; 22, 15. Num. 18, 31. Deut. 15, 18; 24, 15. 2 Chron. 15, 7. Mich. 3, 11 u. a. Apokr. Tob. 2, 12. 14 u. ö. Sir. 31, 22. Im N. T. Mtth. 20, 8. Luc. 10, 7. 1 Cor. 3, 8. 1 Tim. 5, 18. Jac. 5, 4. Jud. 11. Der Ausdruck *ὁ μισθὸς τῆς ἀδικίας* Act. 1, 18 (vgl. mit 2 Petr. 2, 15: *μισθ. ἀδικίας ἠγάπησεν*) von dem Verräterlohn des Judas ist nicht gleichzustellen mit *μισθὸς ἀδικίας* 2 Petr. 2, 13: *φθαρήσονται κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας* s. u. c. — **b)** Zuweilen wird in der Prof.-Gräc. *μισθ.* auch zur Bezeichnung eines praemium gebraucht, einer Vergeltung für Leistungen, welche nicht dem Lohngeber zu gute kommen, also keinen abschätzbaren Wert haben. Dies ist eine Übertragung des Wortes auf ein dem Begriffe eigentlich fremdes Gebiet und beruht darauf, daß die Anerkennung, welche durch das praemium bekundet wird, unter dem Gesichtspunkte der Vergeltung betrachtet wird, wenn gleich ein erworbenes, vertragsmäßig verfolgbares Recht nicht vorliegt. So zuweilen bei Plato, z. B. Rep. 10, 614, A: *ἃ μὲν τοίνυν ζῶντι τῷ δικαίῳ παρὰ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἆθλα τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα γίγνεται πρὸς ἐκείνοις τοῖς ἀγαθοῖς οἷς αὐτὴ παρείχετο ἡ δικαιοσύνη*. 2, 363, D: *ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον*. Plut. Regg. apophth. 183, D: *ἀνδραγαθίας οὐ πατραγαθίας μισθοὺς καὶ δωρεὰς δίδωμι*. Lucn. vitt. auct. 24: *μόνος ὁ σπουδαῖος μισθὸν ἐπὶ τῇ ἀρετῇ λήψεται*. Im ganzen aber ist dieser Gebrauch sehr selten, auch bei Plut. u. Lucn. (gegen Pape, Wörterbuch). In der bibl. Gräc. dagegen verhältnismäßig häufig von derjenigen Vergeltung, welche Gott denen gewährt, die auf ihn hoffen und seinen Willen thun, von der durch die Gnade oder heilbringende Gerechtigkeit Gottes geübten Vergeltung, sodaß Paulus Röm. 4, 4 unterscheidet zwischen dem *κατὰ χάριν* und dem *κατὰ ὀφείλημα* gewährten und zuerkannten Lohn: *τῷ δὲ μὴ ἐργαζο-*

μένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα, vgl. V. 5: τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην. Der Apostel hat das Beispiel Abrahams im Sinne, und dort finden wir eben diesen Begriff eines κατὰ χάριν zugesagten und gewährten Lohnes im Zusammenhange mit dem der δικ. Gen. 15, 1: אָנֹכִי מָגֵן לָךְ שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד, LXX: ἐγὼ ὑπερασπίζω σου, ὁ μισθός σου πολὺς ἔσται σφόδρα. Vgl. V. 6. Ebenso wird die heilschaffende Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der messianischen Zeit denen, die leidend und glaubend darauf gewartet haben, den Lohn bringen Jes. 40, 10: ἰδοὺ κύριος κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται καὶ ὁ βραχίων αὐτοῦ μετὰ κυρίας· ἰδοὺ ὁ μισθὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ. 62, 11: ἰδού σοι ὁ σωτὴρ παραγίνεται, ἔχων τὸν ἑαυτοῦ μισθὸν μετ' αὐτοῦ. Vgl. Jer. 31, 16: διαλειπέτω ἡ φωνή σου ἀπὸ κλαυθμοῦ καὶ ὀφθαλμοί σου ἀπὸ δακρύων, ὅτι ἔστι μισθὸς τοῖς σοῖς ἔργοις. Die hier vorliegende Anschauung (vgl. Ruth 2, 12. Prov. 11, 21: ὁ σπείρων δικαιοσύνην λήψεται μισθὸν πιστόν) hängt aufs engste zusammen mit dem Begriffe der heilschaffenden Gerechtigkeit Gottes, welcher sich der gerechten Sache annimmt und als solcher sich gnädig erweist, s. unter δίκαιος, δικαιοσύνη S. 312 ff. Es ist dieselbe Anschauung, auf welcher 1 Joh. 1, 9. 2 Tim. 4, 8 u. a. beruhen, ohne daß es einer anderweitigen künstlichen Ausgleichung mit dem Begriff der Gnade bedarf. Die göttliche Gnade ist Erweisung der Gerechtigkeit Gottes und die Erweisung seiner Gerechtigkeit ist Gnade; die Gnade schließt die Vergeltung nicht aus, sondern ein (vgl. Sir. 2, 8 mit V. 11, s. unten). Vollständig irreführend aber ist es, zu unterscheiden zwischen der Gnade, die dem Sünder, und dem Lohn, der außerdem dem Begnadigten für sein sonstiges Verhalten gewährt wird. Was Gott verheißen und was er gewährt, ist alles Gnade und ist zugleich alles Gerechtigkeit je nach dem Gesichtspunkte, welcher im Vordergrunde steht. In diesem Sinne steht μισθός von der im göttlichen Gericht den Knechten Gottes zu teil werdenden Vergeltung Apok. 11, 18: ἦλθεν ὁ καιρὸς . . . δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου. Apok. 22, 12: ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ. Vgl. μισθαποδότης u. μισθαποδοσία im Hebräerbrief. Daher μισθός in den Reden Jesu Mtth. 5, 12: ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 5, 46; 6, 1: μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν οὐρανοῖς. V. 2. 5. 16; 10, 41: μισθὸν προφήτου, δικαίου λήψεται. V. 42: οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ. Marc. 9, 41. Luc. 6, 23. 25. Im Zusammenhange dieser Vorstellung steht denn auch Joh. 4, 36: ἤδη ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον κτλ., sowie nicht minder 1 Cor. 3, 8: ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. V. 14: εἴ τινος τὸ ἔργον μενεῖ ὃ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήψεται. 9, 17: εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω. V. 18. 2 Joh. 8. Vgl. Mtth. 19, 27 ff. Vgl. ἀνταπόδοσις Col. 3, 24. Demgemäß ist es ganz falsch, wenn Ritschl unter vollständiger Verkennung der alttest. Grundlage dieser Vorstellung behauptet, durch Marc. 10, 28—31. Mtth. 10, 37—39; 5, 10. 11 werde die Kombination zwischen Leistung und Lohn in das Gebiet der definitiven Absicht Jesu übergeführt. Denn wenn es darauf ankomme, das Reich Gottes als Lohn zu empfangen, so müßten die entsprechenden Leistungen und Aufopferungen durch den Dienst gegen den Stifter des Gottesreiches bezeichnet sein. Das befremdende Merkmal der Äquivalenz werde durch die besonderen Umstände der Gleichnisreden, in denen der Begriff seine Anwendung finde, aufgehoben; die Verbindung des Lohnes mit der Anerkennung Jesu lasse die Gnade Gottes als den leitenden Grund und den Maßstab des ganzen Verhaltens erscheinen, indem durch Mtth. 5, 12; 6, 20 u. s. w. die Äquivalenz gegen die Leistung

gerade ausgeschlossen werde. Dieser ganzen künstlichen Operation, welche schließlich wieder bei der Aufhebung des vermeintlichen Lohnbegriffs anlangt, bedarf es nicht, sobald die alttest. Grundlage in dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit erkannt und verstanden wird, — den R. sich durch seine Theorie von der Gerechtigkeit Gottes verschlossen. (Rechtf. u. Versöhnung II, S. 337.) — Aus den alttest. Apokr. vgl. Sap. 2, 22: *οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ οὐδὲ μισθὸς ἤλπισαν ὁσιότητος*. 5, 15: *δίκαιοι εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν*, vgl. V. 16; 10, 17: *ἀπέδωκεν ὁσίοις μισθὸν κόπων αὐτῶν*. Sir. 2, 8: *οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον πιστεύσατε αὐτῷ, καὶ οὐ μὴ πταίσῃ ὁ μισθὸς ὑμῶν*, vgl. V. 9—11: *διότι οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος καὶ ἀφίησιν ἁμαρτίας καὶ σώζει ἐν καιρῷ θλίψεως*. 11, 15. 16. 20; 36, 21: *δὸς μισθὸν τοῖς ὑπομένουσί σε*. 51, 30.

Die Abhandlungen von B. Weiß, Die Lehre Christi vom Lohne (in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. s. w. 1853, Nr. 40 ff.); Mehlhorn, Der Lohnbegriff Jesu (Jahrbb. für protest. Theol. 1876, S. 721 ff.); Neumeister, Die neutest. Lehre vom Lohn, Halle 1880, verkennen sämtlich die alttest. Grundlage des Begriffs und kommen deshalb zu keinem genügenden Ergebnis. Auch bei Menken, Christliche Homilien (Schriften IV, S. 138—160, über Hebr. 11, 26) fehlt die Aufzeigung der alttest. Grundlage und die von dorther sich ergebende Klarheit. Ansätze richtigen Verständnisses finden sich bei Collenbusch, Erklär. bibl. Wahrheiten, Elberfeld 1813, I, S. 154; Neue Sammlung, Erlangen 1820, S. 18. 21. In hohem Maße befremdend ist die Vernachlässigung der alttest. Voraussetzung bei Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung, II, S. 33, und nur zu erklären durch seinen Mißgriff in Bezug auf die heilschaffende Gerechtigkeit Gottes. — Achelis zu Mtth. 5, 11 f. zitiert noch J. Frisch, Schriftgemäße Abhandl. von Belohnungen in ewigen Hütten; Leipzig 1749. Flacius, Clav. scr. s. v. merces verwertet nicht die s. v. justitia ausgesprochene Erkenntnis. Wenn Pfleiderer, Paulinismus, S. 95, sagt, *μισθός* u. *χάρις* seien einander ausschließende Gegensätze, so ist für den biblischen Begriff des Lohnes wie der Gnade das Gegenteil richtig; nur *χάρις* u. *ὀφείλημα* sind für Paulus einander ausschließende Gegensätze.

c) Die Kehrseite dieser Vergeltung ist die Strafe, von welcher das Wort jedoch in der Prof.-Gräc. nur euphemistisch gebraucht wird, vgl. Plat. Legg. 1, 650, A: *μισθὸς ζημιώδης* von den gefährlichen Folgen unbedachten Verhaltens. Eur. Hippol. 1050: *μισθὸς γὰρ οὗτός ἐστιν ἀνδρὶ δυσσεβεῖ*. 2 Mcc. 8, 33: *τὸν ἄξιον τῆς δυσσεβείας ἐκομίσατο μισθόν*. So im N. T. 2 Petr. 2, 13 f. o.

Davon im N. T. *μίσθιος*, der Söldling, *μισθοῦσθαι* um Lohn zur Arbeit dingen, mieten, *μίσθωμα* Mietswohnung, *μισθωτός* der um Lohn gemietete Arbeiter, *ἀντιμισθία*, der entsprechende Lohn, sowie die beiden folgenden Komposita.

Μισθαποδότης, ου, ὁ, nur Hebr. 11, 6 und in der kirchl. Gräc. von Gott; in der Prof.-Gräc. *μισθοδότης*, mit dem Unterschiede, daß letzteres denjenigen bezeichnet, der den Lohn zahlt, *μισθαποδότης* aber gewählt ist um des Begriffes der göttlichen Vergeltung willen, welchem *ἀποδιδόναι* als der gebräuchliche Ausdruck besser entspricht, als das Simplex, vgl. Mtth. 6, 4. 6. 18; 12, 27. Röm. 2, 6; 12, 17. 1 Thess. 5, 15. 2 Tim. 4, 14. 1 Petr. 3, 9. Apok. 18, 6; 22, 12; s. *μισθός*, b. Hebr. 11, 6: *πιστεῦσαι δεῖ τὸν προσερχόμενον θεῷ, ὅτι ἔστι καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται*.

Μισθαποδοσία, ἡ, wie das vorige nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. statt des profanen *μισθοδοσία*, mit demselben Unterschiede und aus dem gleichen Grunde; es ent-

spricht dem talmud. מַתַּן שָׂכָר, vgl. Weber, Altsynagog. Theologie, S 322. Von der göttlichen Vergeltung, s. *μισθός*, b. — **a)** von der heilsmäßigen Vergeltung Hebr. 10, 35: *μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν, ἥτις ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν.* 11, 26: *ἀπέβλεπεν (Μωυσῆς) εἰς τὴν μισθαπ.* **b)** von der strafgerichtlichen Vergeltung Hebr. 2, 2: *πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν.*

Μολύνω, Perf. Pass. *μεμόλυμμαι* 2 Mcc. 14, 2, sowie auch in der bei Späteren sich findenden Form *μεμόλυσμαι* 1 Esr. 8, 80; nach Curtius S. 370 zusammenhängend mit *μέλας*, malus, = beschmutzen, verunreinigen, synon. *μιαίνω*, von welchem es sich in der Übertragung auf das sittliche Gebiet im Sprachgebrauch so unterscheidet, daß es nicht wie dieses von der Belastung anderer durch die Schuld des Frevlers gebraucht wird und überhaupt nicht in dem durch den Gegensatz zwischen *μίασμα* u. *κάθαρσις* gekennzeichneten religiös-sittlichen Sinne steht, sondern daß es sich teils beschränkt auf Wollustsünden, *μολ. τινά* = jemand schänden, teils nur das *αἰσχρόν* des Verhaltens hervorhebt = beschimpfen, entehren, erniedrigen, und so sich zu *μιαίνειν* verhält, wie entehren zu entweihen. In diesem Sinne wird es dann auch nicht hauptsächlich von der Wirkung der Handlung auf ein anderes Objekt, sondern auf das Subjekt gebraucht, vgl. Plut. de superstit. 3 (166, B): *τὴν αὐτῶν γλῶσσαν διαστρέφοντας καὶ μολύνας.* Plat. Rep. 7, 535, E: *ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνεσθαι.*

Dieser Unterschied von *μιαίνω* findet in der bibl. Gräc., in der es überhaupt selten ist, nicht statt. Es steht **a)** sinnlich = טבל Gen. 37, 30. טִנֵּף = Hohesl. 4, 5; vgl. die freie Übersetzung Ez. 7, 17; 21, 7. **b)** übertragen entspricht nur Tob. 3, 15 dem profanen Gebrauch: *οὐκ ἐμόλυνα τὸ ὄνομά μου καὶ τὸ ὄν. τοῦ πατρός μου* = entehren. Dagegen in allen übrigen Stellen im religiös-sittlichen Sinne = verunreinigen, entweihen, von dem, was unter die Kategorie des *βδέλυγμα* fällt, s. unter *μιαίνω*. Jer. 23, 11 = חָנֵף. Jes. 65, 4 = פִּגּוּל; vgl. Jer. 23, 15 *μολυσμός* = חֲנֻפָּה. 44, 4 *μόλυνσις* = תֹּעֵבָה. Außerdem noch Jes. 59, 3; 63, 3 = גאל Ni. u. Hiph. Sach. 14, 2 = שׁגל u. Jer. 12, 10 = בּוּס. Öfter in den Apokr. Sir. 13, 1: *ὁ ἁπτόμενος πίσσης μολυνθήσεται καὶ ὁ κοινωνῶν ὑπερηφάνῳ ὁμοιωθήσεται αὐτῷ*, vgl. 22, 13; 21, 28: *μολύνει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὁ ψιθυρίζων*, vgl. V. 27 parall. *καταρᾶσθαι.* 1 Mcc. 1, 37 u. 2 Mcc. 6, 2 von der Entweihung des Heiligtums durch heidnische Gräuel, 2 Mcc. 6, 2: *μολῦναι τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις νεὼν καὶ προσονομάσαι Διὸς Ὀλυμπίου.* 1 Esr. 1, 80: *γῆ μεμολυσμένη μολυσμῷ τῶν ἀλλογενῶν τῆς γῆς.* Daher 2 Mcc. 14, 2: *ἑκουσίως μεμολυμμένος ἐν τοῖς τῆς ἐπιμιξίας χρόνοις* von der Verleugnung und dem Abfall, vgl. 7, 1.

So nun an den wenigen Stellen des N. T., in denen es sich findet, von Befleckung mit heidnischem Wesen, Apok. 3, 4: *οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν*, vgl. V. 5: *ὁμολογήσω τὸ ὄν. αὐτοῦ* mit Mtth. 10, 32. 33. — Apok. 14, 4: *μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν*, nicht nach Lev. 15, 18 zu erklären, denn es ist ein Unterschied zwischen *ἀκάθαρτος εἶναι* resp. *γίνεσθαι* u. *μολυνθῆναι* (s. auch unter *μιαίνω*), sondern von der *πορνεία* resp. vom Abfall, vgl. V. 8. Gegen die Erklärung von der ehelichen Gemeinschaft spricht der gesamte biblische und außerbiblische Sprachgebrauch; vgl. Sach. 14, 4: *αἱ γυναῖκες μολυνθήσονται.* Auch 1 Cor. 8, 7 ist der Ausdruck gewählt mit Rücksicht auf die Gemeinschaft mit heidnischem Wesen: *ὡς εἰδωλόθυτον*

καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὖσα μολύνεται. Dadurch erst erhält dieser Ausspruch sein volles Licht.

Μολυσμός, οῦ, ὁ, Beschmutzung, Verunreinigung, Flecken; in der Prof.-Gräc. selten, Plut. Mor. 779, C: *εὗρε Διόνυσον ὥσπερ βιβλίον παλίψηστον, ἤδη μολυσμῶν ἀνάπλεων.* In der bibl. Gräc. ebenfalls selten und gemäß dem Gebrauch des Verbi von der Verunreinigung durch heidnisches Wesen; Jer. 23, 15 = חֲנֻפָּה: *ἀπὸ τῶν προφητῶν Ἱερουσαλὴμ ἐξῆλθε μολυσμὸς πάσῃ τῇ γῇ.* 1 Esr. 8, 80 s. unter *μολύνω.* 2 Mcc. 5, 27: *πρὸς τὸ μὴ μετασχεῖν τοῦ μολυσμοῦ,* Luther dem Sinne nach: „daß er nicht müßte unter den unreinen Heiden leben", vgl. 6, 2. An der einzigen Stelle des N. T. 2 Cor. 7, 1: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ* bestimmt ebenso wie 1 Cor. 8, 7 (s. unter *μολύνω*) die Rücksicht auf die dem Heidentum eigenen Sünden, auf die Gemeinschaft mit heidnischem Wesen den Ausdruck, vgl. 6, 14—17. Es handelt sich darum, alles abzuthun, was mit der Gottes- und Heilsgemeinschaft in Widerspruch steht, und eben auf diesen Gegensatz weist *μολ.* hin; s. unter *μιαίνω.*

Μορφή, ῆς, ἡ, die Gestalt, welche einem Wesen eignet und darum zu erkennen giebt, womit man es zu thun hat; daher im philosophischen Sprachgebrauch gegenüber *ὕλη.* Als Synon. von *εἶδος, ἰδέα, σχῆμα* kann es zwar mit diesen promiscue gesetzt werden, doch ist die Grenze des unterschiedslosen Gebrauchs eine verhältnismäßig leicht erkennbare. So würde Marc. 16, 12 statt *ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* nicht *ἐν ἑτέρῳ σχήματι* stehen können, und ebenso wenig würde Luc. 3, 22: *σωματικῷ εἴδει* oder 9, 29: *ἐγένετο τὸ εἶδος* (D: *ἡ ἰδέα*) *τοῦ προσώπου ἕτερον* leicht mit *μορφή* vertauscht werden können (Marc. 9, 2: *ὁ Ἰς μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν,* Mtth. 17, 2: *καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος*). Der Unterschied dürfte der sein, daß *εἶδος* bezeichnet, was erscheint, *ἰδέα* die Beschaffenheit, *μορφή* die Gestalt, die etwas hat, *σχῆμα* die Gestalt, die es sich giebt oder die ihm gegeben wird, der Habitus; daher *εἶδος* Gattung und Art rücksichtlich dessen, was den betreffenden Einzeldingen, Einzelwesen gemeinsam ist, auch Spezies im Unterschiede von *γένος,* aber nie das Einzelwesen selbst, sondern was an ihm wahrgenommen wird oder erscheint; *ἰδέα* das Aussehen, Erscheinung, Bild, im philosophischen Sprachgebrauch Urbild, auch der abstrakte Begriff, Wesen im Gegensatz zum konkreten. *Μορφή* bezeichnet nie wie *εἶδος, ἰδέα* das gemeinsame, sondern die dem Einzelwesen eigene Erscheinung, und steht dadurch *σχῆμα* näher, nur daß *σχῆμα* etwas an der *μορφή* ist, nicht diese selbst, so daß Mtth. 17, 2: *μετεμορφώθη* nicht durch *μετεσχηματίσθη* ersetzt werden könnte. Hofmanns Bemerkung zu Röm. 15, 2: „*σχῆμα* ist die Zuständlichkeit des Subjektes an sich, *μ.* in ihrer Erscheinung für andere" ist nur insoweit richtig, daß das *σχῆμα* das individuelle, die *μορφή* das allgemeine ist, s. unter *σχῆμα* S. 454. Die *μορφὴ ἐπέων* Od. 11, 367 meint die Anmut der Worte, das *σχῆμα λέξεως* Aristot. poet. 19, 7; Rhet. 3, 8 die Vortragsweise: *τὸ δὲ σχῆμα τῆς λέξεως δεῖ μήτε ἔμμετρον εἶναι μήτε ἄρρυθμον.* S. unter *σχῆμα, εἶδος.* Cf. Aristot. Metaph. 6: *λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χάλκον, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας.* Kateg. 8: *τέταρτον γένος ποιότητος σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή.* Phys. auscult. 1, 7: *γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς.* Plut. Morph. 1013, C: *αὐτός τε γὰρ ὁ κόσμος οὗτος καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον αὐτοῦ συνέστηκεν ἔκ τε σωματικῆς οὐσίας καὶ νοητῆς· ὡς ἡ μὲν ὕλην*

καὶ ὑποκείμενον, ἡ δὲ μορφὴν καὶ εἶδος τῷ γενομένῳ παρέσχε. Aesch. Suppl. 496: *μορφῆς οὐχ ὁμόστολος φύσις*, ist nicht von gleicher Art, entspricht nicht der Erscheinung. Aeschyl. Prom. 210: *Θέμις καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία.* Plut. Mor. 1064, A: *μεταβαλεῖν εἰς θηρίου μορφὴν τὸ εἶδος.* Plat. Phaedr. 271, A: *κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές.* Ael. h. an. 3, 24: *ἀμείβειν τὰ εἴδη εἰς ἀνθρώπου μορφάς.* Phil. leg. ad Caj. 2, 557, 29: *ἑνὸς σώματος οὐσίαν μετασχηματίζειν καὶ μεταχαράττειν εἰς πολυτρόπους μορφάς.* In diesem Sinne = Gestalt, wie sie jemandem eigentümlich ist, Dan. 4, 33: *ἡ μορφή μου ἐπέστρεψεν ἐπ' ἐμέ* (Theodot.; LXX = *δόξα*). Dann überhaupt die Gestalt, in der etwas auftritt. Plat. Rep. 2, 380, D s. unten. Namentlich von der menschlichen Leibesgestalt, vgl. Dan. 5, 6, 9. 10; 7, 28 = זִיו, wie auch 4, 33. (LXX hier *ὅρασις* u. *ἕξις*, dagegen 3, 19: *ἡ μορφὴ τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠλλοιώθη* = צְלֵם, wo Theodot. *ὄψις*. Vgl. Nestle in Stud. u. Krit. 1893, 1, 173 f.) Sonst bei den LXX Jes. 44, 13 = תַּבְנִית: *ἐποίησεν αὐτὸ ὡς μορφὴν ἀνδρός.* — Hiob 4, 16 = תְּמוּנָה: *οὐκ ἦν μορφὴ πρὸ ὀφθαλμῶν μου*, vgl. Sap. 18, 1: *φωνὴν μὲν ἀκούοντες, μορφὴν δὲ οὐχ ὁρῶντες.* — Im N. T. nur Marc. 16, 12: *ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* u. Phil. 2, 6. 7: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων — — μορφὴν δούλου λαβών.* Wie *μορφὴ δούλου* die Gestalt, welche den Stand eines Knechtes kennzeichnet, die einem Knechte eigene Gestalt als Ausdruck seines Standes, des Verhältnisses, in dem er sich befindet, so ist *μορφὴ θεοῦ* göttliche Gestalt als der Ausdruck gottheitlichen Standes oder Verhältnisses, formell Bezeichnung dessen, was sonst inhaltlich und positiv als *δόξα τοῦ θεοῦ* bezeichnet wird, vgl. Joh. 17, 5, s. unter *δόξα*. Cf. Plat. rep. 2, 381, C: *δοκεῖ ἄν τίς σοι ἑκὼν αὑτὸν χείρω ποιεῖν ὁπηοῦν ἢ θεῶν ἢ ἀνθρώπων; ἀδύνατον, ἔφη. Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῷ ἐθέλειν αὑτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ.* Ibid. B: *ταύτῃ μὲν δὴ ἥκιστ' ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ ϑ̅ς̅.* Ibid. 380, D: *ἆρα γοητὸν τὸν θεὸν οἴει εἶναι καὶ οἷον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις, τότε μὲν ἄλλον γιγνόμενον καὶ ἀλλάττοντα τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τότε δ' ἡμᾶς ἀπατῶντα ποιοῦντα περὶ αὑτοῦ τοιαῦτα δοκεῖν; ἢ ἁπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς καὶ ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν;* Jos. c. Ap. 2, 22, 2: *ὁ ϑ̅ς̅ ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργὴς καὶ παντὸς οὑτινοσοῦν φανερώτερος, μορφὴν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος.* 2, 34, 6: *τί γὰρ οὐχὶ τῶν κακίστων παθῶν εἰς θεοῦ φύσιν καὶ μορφὴν οὐκ ἀνέπλασαν;* 2, 35, 2. Phil. leg. ad Caj. 2, 561, 31: *πεπαύσθω καὶ ὁ ψευδώνυμος παιάνα, τὸν ἀληθῆ παιᾶν μιμούμενος. οὐ γὰρ ὥσπερ τὸ νόμισμα παράκομμα, καὶ θεοῦ μορφὴ γίνεται.* Es ist also der Ausdruck *μορφὴ θεοῦ* nichts Ungewöhnliches zur Bezeichnung der Gott eigenen Seinsweise, vgl. Joh. 5, 37: *τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ.* 1 Joh. 3, 2. Hier ist die formale Bezeichnung gewählt sowohl rücksichtlich des Parallelismus mit *μ. δούλου*, als auch weil es sich eben in erster Linie um die Zustandsform, den Stand, die Seinsweise, nicht um die Natur, das Wesen handelte. Aus göttlichem Stande ist Christus übergetreten in den Stand eines Knechtes unter Verzichtleistung auf alles dasjenige, was ihm eigentümlich eignete. So ist *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* zwar nicht identisch, aber parallel mit *ὢν εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, und Meyer verweist nicht ohne Berechtigung auf Hebr. 1, 3: *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.* Daß *μ. θεοῦ* „die gottheitliche Anlage einer in der Entwickelung begriffenen also geschichtlichen Person“ bezeichnen soll (Beyschlag, Christologie des N. T., S. 237), bedarf zur Widerlegung kaum der Erinnerung daran, daß *μ. δούλου* nimmermehr die bloße Anlage zum *δοῦλος* bezeichnet, ganz abgesehen von dem Sprachgebrauch, in welchem *μ.* nie bezeichnet, was einer noch nicht ist, sondern was

er seinem Zustande nach ist; ebenso wenig zulässig ist der neueste Versuch Beyschlags, es von der Existenz des Idealmenschen in einem Stande „wie ein Gott" zu erklären, — was an dem nachfolgenden *ἐν ὁμοιώμ. ἀνθρ. γεν.* unbedingt scheitert, s. Beyschlag, Neutest. Theologie 2, 84. Vgl. *σύμμορφος* Röm. 8, 29. Phil. 3, 21, sowie die oben angeführten Belege aus Philo, Jos., aus der apokr. Litteratur vgl. Test. XII patr. Benj. 10: *προσκυνοῦντες τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν τὸν ἐπὶ γῆν φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώσεως.* Dagegen Zabul. 9: *ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου* ein unpassender Ausdruck. Auch nach Nestle a. a. O. reicht *μορφή* nahe an *δόξα* heran (Joh. 1, 14. Hebr. 1, 3). Näheres über die ganze Stelle s. unter *ἁρπαγμός* S. 183f. *κενόω* S. 572. Heinsius, sacr. exercitatt. et Aristarch. sacer, Amstelod. 1639, p. 873, nach welchem *μορφή* = דְּמוּת quod *τὸ εἶναί τι*, seu *τὸ εἶναί τινος.* — Sehr bemerkenswert ist der Ausspruch Phil. leg. ad Caj. 2, 562, 33: *θᾶττον ἂν εἰς ἄνθρωπον θεὸν ἢ εἰς θεὸν ἄνθρωπον μεταβαλεῖν.*

Μορφόω, gestalten. Das Wort findet sich nicht häufig, und auch wo es = abbilden, läßt sich die Bedeutung mit Leichtigkeit auf die Grundbedeutung gestalten (z. B. *ἄμορφα μορφοῦν* bei Philo) zurückführen, wie Anth. 1, 33, 1: *μορφῶσαι τὸν ἀσώματον* = in einer Gestalt abbilden. Clem. Alex. Strom. 6, 935: *μορφώσαντες ξύλα καὶ λίθους κτλ.* Aq. Jes. 44, 13 und von da in den Text der LXX übergegangen: *ἐμόρφωσεν αὐτὸ* (sc. *τὸ ξύλον*) *ἐν παραγραφίδι* = תאר. Im N. T. Gal. 4, 19: *οὓς πάλιν ὠδίνω ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χς ἐν ὑμῖν.* Es ist sowohl an 2, 20 zu denken: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοί Χς,* wie an Röm. 8, 29: *προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* 2 Cor. 3, 18: *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα.*

Μόρφωσις, εως, ἡ, die Gestaltung; **a)** akt. das Gestalten, Bilden z. B. Theophr. Char. pl. 3, 7, 4: *μόρφωσις τῶν δένδρων ὕψει τε καὶ ταπεινότητι καὶ πλάτει* von der Baumzucht. **b)** Im N. T. pass. Bild, Gestalt, von *μορφή* unterschieden wie Nachbild und Urbild. Röm. 2, 20: *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ* — ein Ausdruck wie *τύπος διδαχῆς* 6, 17. Außerdem vgl. 2 Tim. 2, 5: *ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι* — cf. Aeschyl. Suppl. 496: *μορφῆς οὐχ ὁμόστολος φύσις.* Vgl. *μόρφωμα* bei Aq. Gen. 31, 19 u. öfter. = תְּרָפִים.

Μεταμορφόω, umgestalten, verändern, verwandeln; gewöhnlich *ἀλλοιοῦν, ἑτεροιοῦν, μεταβάλλειν.* Zunächst von der Leibesgestalt. Ammon. 92: *μεταμορφοῦσθαι· μεταχαρακτηρισμὸς καὶ μετατύπωσις σώματος εἰς ἕτερον χαρακτῆρα.* Selten wohl von sittlicher Änderung (*μεταβάλλειν τοὺς τρόπους*). Symmach. Ps. 34, 1: *ὅτε μετεμόρφωσε τὸν τρόπον αὐτοῦ,* LXX: *ἠλλοίωσε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ,* von der Veränderung des äußeren Habitus. Im N. T. von der Verklärung Christi Mtth. 17, 2: *μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ κτλ.* Marc. 9, 2. Vgl. Luc. 9, 29: *ἐγένετο τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον.* Auf die Gesamterscheinung des menschlichen Wesens ist es zu beziehen, wenn der Apostel sagt 2 Cor. 3, 18: *τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα κτλ.,* vgl. V. 7. 17. Dagegen von der Umgestaltung des sittlichen Habitus, der Lebensbewegung Röm. 12, 2: *μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός.* Vgl. *μορφή* u. *σχῆμα* Phil. 2, 7. Phil. 3, 21: *μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης*

αὐτοῦ. Aristot. de part. an. 2, 1, 5: *πολύμορφοι τοῖς σχήμασιν.* Phil. leg. ad Caj. 2, 557, 29 ſ. unter *μορφή, σχῆμα.*

Σύμμορφος, ον, von gleicher Geſtalt, Erſcheinung; höchſt ſelten in der Prof.-Gräc. Lucn. Amor. 39: *γρᾶες δὲ καὶ θεραπαινίδων ὁ σύμμορφος ὄχλος κτλ.* Röm. 8, 29: *οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κτλ.* ſ. unter *εἰκών.* Mit dem Dat. Phil. 3, 21: *μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ὑμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.*

Συμμορφίζω, Lchm., Tdf., Treg., Weſtc. Phil. 3, 10 ſtatt *συμμορφόω,* beide Bildungen der Prof.-Gräc. fremd und ſonſt nur noch in der kirchl. Gräc. = gleichgeſtalten, **gleichgeſtaltet machen,** Paſſ. gleich werden, Phil. 3, 10: *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ,* vgl. 2 Cor. 4, 10. Gal. 6, 17.

Μῦθος, *ον, ὁ,* **a)** bei Hom. u. Tragg. **Wort, Rede;** ſo zuweilen auch noch bei Plato, z. B. Epin. 980, A: *κατὰ τὸν ἡμέτερον μῦθον.* Tim. 29, D, ſonſt nicht in Proſa. Einmal ſo in der bibl. Gräc. Sir. 20, 19: *ἄνθρωπος ἄχαρις μῦθος ἄκαιρος.* Sonſt **b)** in Proſa = **Erzählung,** und zwar **ſagenhafte** Erzählung, **Sage,** gegenüber *λόγος* d. i. dem, was wahr iſt, ſei es der beglaubigten Geſchichte oder dem Sinn deſſen, was als *μῦθος* bezeichnet iſt, vgl. Plat. Legg. 3, 683, D: *ὥς γε λέγεται τὸ τοῦ μύθου.* Tim. 22, C: *τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δ' ἀληθές ἐστι κτλ.* 26, E: *μὴ πλασθέντα μῦθον, ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον.* Namentlich von den Götter- und Heldenſagen der Vorzeit, Rep. 1, 330, D. Legg. 9, 865, D: *οἱ ἀρχαῖοι μῦθοι.* 7, 804, E: *μ. παλαιοί.* 1, 636, C; aber auch von jeder Erdichtung, Plat. Phaed. 61, B: *ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι ποεῖν μύθους, οὐ λόγους,* alſo im Gegenſatze gegen uneingekleidete, bildloſe Rede, vgl. Prot. 320, C; 324, D; von den Äſopiſchen Fabeln Phaed. 60, C; von der „Fabel" der Tragödie. Der *μῦθος* entbehrt unbedingt der geſchichtlichen Wahrheit, Plut. Thes. 28, 1: *περιφανῶς ἔοικε μύθῳ καὶ πλάσματι,* vgl. 29, 1: *εἰσὶ μέντοι λόγοι κτλ.,* jedoch nicht eines Wahrheitskernes, deſſen Einkleidung er iſt, weshalb er bei der Kindererziehung ſeine Stelle hat, Plat. Rep. 2, 377, A: *πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν. τοῦτο δέ που, ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν, ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ.* 10, 887, D. Daher einerſeits *μῦθος* u. *ἀλήθεια* entgegengeſetzt ſind, Aristot. Hist. an. 9, 12 von den Pygmäen: *οὐ γάρ ἐστι τοῦτο μῦθος, ἀλλ' ἔστι κατὰ τὴν ἀλήθειαν γένος μικρόν,* aber auch andrerſeits *ἐν σχήματι μύθου* Wahrheit vorgetragen wird, Aristot. Metaph. 11, 8: *παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν.* Vgl. de an. 1, 3: *κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους.* Dem *πλάσμα* gleichgeſetzt unterſcheidet es ſich von demſelben ſo, daß dieſes die abſichtliche, künſtliche Erdichtung, *μῦθος* die von ſelbſt ſich bildende, aus der Vorzeit ſtammende Sage bezeichnet, womit dann noch als weiterer Unterſchied ſich verbindet, was Sext. Emp. contra math. 1, 263 (ed. Bekker 658, 21 sqq.) ſagt: *τῶν ἱστορουμένων τὸ μέν ἐστιν ἱστορία τὸ δὲ μῦθος τὸ δὲ πλάσμα. ὧν ἡ μὲν ἱστορία ἀληθῶν τινῶν ἐστὶ καὶ γεγονότων ἔκθεσις . . . πλάσμα δὲ πραγμάτων μὴ γενομένων μὲν ὁμοίως δὲ τοῖς γενομένοις λεγομένων . . . μῦθος δὲ πραγμάτων ἀγενήτων καὶ ψευδῶν ἔκθεσις.* Cf. Pyrrhon. institutt. 1, 147 (34, 11): *μυθικὴ δὲ πίστις ἐστὶ πραγμάτων*

ἀγενήτων τε καὶ πεπλασμένων παραδοχή im Unterschiede von der *δογματικὴ ὑπόληψις.* Speziell nun wird das Wort von den in geschichtlichem Gewande auftretenden religiösen Überlieferungen, von der Götter- und Heldensage gebraucht, deren Verständnis und Deutung namentlich die Stoiker sich zur Aufgabe stellten. Der *μῦθος* erfordert als solcher, nämlich als Erzählung an und für sich unmöglicher und undenkbarer Vorgänge, die Deutung, vgl. Ceb. Tab. 1: *ἐν ᾧ* (sc. *πίνακι*) *ἦν γραφή τις ξένη καὶ μύθους ἔχουσα ἰδίους οὓς οὐκ ἠδυνάμεθα συμβαλεῖν τίνες καὶ πόθεν ἦσαν.* ibid. 21. Plut. mor. 996, C von dem Dionysus-Mythos: *ἀνηγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς παλιγγενεσίαν.* Id. de aud. poet. 4 (19, B): *οὓς* (sc. *μύθους*) *ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις, παραβιαζόμενοι καὶ διαστρέφοντες κτλ.* Daraus ist die Allegorese der Stoiker und unter ihrem Einfluß die des Philo unter Anwendung derselben Anschauung auf den Inhalt der Genesis entstanden, welchen er durch sein Verfahren zu Mythen machte.

Im N. T. nur in den Pastoralbriefen und 2 Petr. 1, 16, und zwar ebenfalls im religiösen Sinne, 2 Petr. 1, 16: *οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν κτλ., ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες,* wo also der Begriff — durch den Zusatz *σεσοφ.* als künstliche Mythe von denen der alten Überlieferung unterschieden, vgl. Luen. de conscr. histor. 50 — auf die Geschichte des HErrn angewendet wird. Dagegen in den Pastoralbriefen, wo 2 Tim. 4, 4 *οἱ μῦθοι* u. *ἡ ἀλήθεια* ganz anders als in der Prof.-Gräc. *μῦθος* u. *ἀλήθεια* einander entgegengesetzt werden, sind darunter als *Ἰουδαϊκοῖς μύθοις* Tit. 1, 14 nicht die heidnischen Götter- und Heldensagen, sondern jüdische Überlieferungen zu verstehen, denen 1 Tim. 4, 7 die Prädikate *βέβηλοι καὶ γραώδεις* beigelegt werden, vgl. Plat. Rep. 1, 350: *ὥσπερ ταῖς γραυσὶ τοὺς μύθους λεγούσαις,* 1 Tim. 1, 4 mit *γενεαλογίαι* verbunden, wie auch in der Prof.-Gräc. beide als zusammengehörige Begriffe verbunden werden, s. unter *γενεαλογία.* Es ist möglich, aber nicht notwendig, darunter außerbiblische Überlieferungen zu verstehen, nur daß dieselben nicht rein als solche, sondern in ihrer Behandlung als allegorisierte Geschichte bzw. nach dem, was aus ihnen gemacht wird, in Betracht kommen. Das Nähere s. unter *γενεαλογία.*

Μυστήριον, *τό,* von *μύω*, schließen, verschließen, z. B. die Lippen, die Augen, intrans. sich schließen, auch von Wunden, Muscheln; zusammenhängend mit dem latein. mutus, s. Passow, Curtius, Schenkl; also wohl eigentlich der Verschluß oder das, was zum Verschließen dient, und da *μύειν* eigentlich von den Sinnesorganen der Mitteilung und Wahrnehmung steht, = das was die Wahrnehmung wie die Mitteilung verschließt, verhindert, ausschließt, — das Geheimnis. In der Prof.-Gräc. gewöhnlich im Plur. *τὰ μυστήρια* als Bezeichnung der religiös-politischen Geheimlehren, der Mysterien, namentlich der eleusinischen, in welchen eine geheime und wieder zu verschweigende Kunde den Eingeweihten mitgeteilt wurde, cf. Hrdt. 2, 51, 2: *οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱερόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ* (sc. *Ἑρμέω*) *ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηίκῃ μυστηρίοισι δεδήλωται.* So bezeichnet *μυστήριον* nun zunächst nicht das, was der Kenntnis sich entzieht oder entzogen ist, sondern formal eine Kunde verborgener Dinge, welche ihrerseits wieder verborgen zu halten ist, oder welche als solche ohne spezielle Mitteilung unbekannt ist. Dies ergiebt sich aus den beiden Bemerkungen eines Scholiasten zu Aristoph. Ran. 459; Av. 1073. An erster Stelle heißt es: *μυστήριον δὲ ἐκλήθη παρὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας μύειν τὸ στόμα καὶ μηδενὶ ταῦτα ἐξηγεῖσθαι· μύειν δέ ἐστι κλεῖν τὸ στόμα.* An der zweiten Stelle heißt es von dem die eleusi-

nischen Mysterien herabwürdigenden Diagoras: *τὰ μυστήρια πᾶσι διηγεῖτο κοινοποιῶν αὐτὰ καὶ μικρὰ ποιῶν καὶ τοὺς βουλομένους μυεῖσθαι ἀποτρέπων*. Daher Theodoret zu Röm. 11, 25: *μυστήριόν ἐστι τὸ μὴ πᾶσι γνώριμον, ἀλλὰ μόνον τοῖς θεωρουμένοις*. Erst in zweiter Linie bezeichnet es im materiellen Sinne überhaupt dasjenige, was der Kenntnis, der Öffentlichkeit sich entzieht, entzogen ist oder sein soll. So bei Menander: *μυστήριόν σου μὴ κατείπῃς τῷ φίλῳ* — was du geheim halten willst oder sollst. Marc. Ant. 4, 5: *ὁ θάνατος τοιοῦτον οἷον γένεσις φύσεως μυστήριον*. Plat. Theaet. 156, A: *ὧν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν*.

In beiden allerdings nahe aneinander grenzenden Bedeutungen auch in der bibl. Gräc. und zwar mit Ausnahme von Sir. 22, 22; 27, 16; 17, 21. Tob 12, 7. 11. Judith 2, 2. 2 Mcc. 13, 21 stets im religiösen Sinne, wobei jedoch zu beachten ist, daß es der alttest. Gräc. fremd ist bis auf das Buch Daniel und einige Stellen der Apokr. Im Buch Daniel entspricht es dem chald. רָז Dan. 2, 18. 19. 27. 28. 29. 30. 47; 4, 6 von dem was Gott in geheimnisvoller Weise kundgethan und was nun der Deutung bedarf. Dann Sap. 2, 22: *οὐκ ἔγνωσαν τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ* von den Ratschlüssen Gottes (vgl. *μ. τῆς βουλῆς* Judith 2, 2, sowie Sap. 4, 17); 6, 24; von dem heidnischen Kultus 14, 15. 23. Theodot. übersetzt Ps. 25, 14. Hiob 15, 8 סוֹד יהוה resp. סוֹד אֱלוֹהַּ durch *μυστήριον*, Aq. *ἀπόρρητον*, LXX *κραταίωμα* u. *σύνταγμα*. Theodot. auch noch Prov. 20, 19 = סוֹד, Theodot. u. Symm. Jes. 24, 16 = רָזִי. Es ist kein eigentlich alttest. Begriff, vgl. Tob. 12, 7: *μυστήριον βασιλέως καλὸν κρύψαι, τὰ δὲ ἔργα τοῦ θεοῦ ἀνακαλύπτειν ἐνδόξως*. Erst vom Standort der neutest. Offenbarung aus wird von einem bis dahin verborgenen göttlichen *μυστήριον* geredet, ohne aber irgendwie mit dem profanen Begriff, sich zu berühren. Sap. 8, 4 von der Weisheit: *μύστις ἐστὶ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης* ist von der profanen Anschauung bestimmt. Es bezeichnet **a)** formal: die eine besondere Mitteilung — Offenbarung — erfordernde Kunde verborgener Dinge. Sap. 6, 24: *οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια*. Röm. 16, 25: *μυστήριον σεσιγημένον*. 11, 25: *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν τὸ μυστήριον τοῦτο*. 1 Cor. 2, 7: *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ*. Eph. 6, 19: *γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου*. 1 Tim. 3, 9: *ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* — die Kunde u. s. w., die nur der Glaube hat. 3, 16: *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*. So ist auch verständlich, was der HErr von den Geheimnissen des Himmelreichs sagt Marc. 4, 11: *ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι κτλ.*, die Kunde von den Geheimnissen des Himmelreichs wird ihnen in Gleichnissen gegeben u. s. w., wogegen Mtth. 13, 11 u. Luc. 8, 10 in der Verbindung *γνῶναι τὰ μ. τῆς β.* die verborgene Sache selbst als *μ.* bezeichnet ist, nämlich die der allgemeinen Erkenntnis sich entziehende Thatsache der in Christo vorhandenen, dem Glauben gewissen Heilsgegenwart. — Aus den angeführten Stellen ist ersichtlich, daß *μυστήριον* hier die Bezeichnung einer auf göttlicher Offenbarung beruhenden Kunde ist, die Kunde der Heilswahrheiten, sofern diese durch göttliche Offenbarung kundgemacht werden oder worden sind, und dies dürfte als der biblische resp. neutest. Sinn des Ausdrucks anzusehen sein. In diesem Sinne findet sich das Wort auch noch 1 Cor. 4, 1: *οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ*. 13, 2: *ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν*. Col. 3, 3: *λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χυ.* Col. 2, 2: *εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ ἐν ᾧ εἰσὶ πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι*. So auch, wenn die Lesart echt wäre, 1 Cor. 2, 1: *καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ* (statt *μαρτύριον*). **b)** das, was der Kenntnis sich entzieht, das Verborgene als Objekt der göttlichen Offen-

barung, während das Wort in dem unter a angegebenen Sinne mehr Formalbezeichnung ist. So namentlich Mtth. 13, 11. Luc. 8. 10, sowie Eph. u. Col. Eph. 1, 9: *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ.* 3, 3: *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον.* V. 4: *ἡ σύνεσίς μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χῦ,* vgl. V. 6. V. 9: *τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ... ἐν τῷ θεῷ.* Col. 1, 26: *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ... νυνὶ δὲ ἐφανερώθη,* vgl. V. 27: *τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χς ἐν ὑμῖν.* Apok. 10, 7: *ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισε τοὺς — προφήτας.* Vgl. Dan. 2, 18. 19. 27—30; 4, 6. Sap. 2, 22: *τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ,* die verborgenen Gesetze der göttlichen Weltregierung, Gottes geheime Ratschlüsse. Sir. 22, 22; 27, 16. 17: *τὰ μυστήρια τοῦ φίλου.* V. 21. Tob. 12, 7. 11: *μυστήριον βασιλέως.* Judith 2, 2: *ἔθετο μετ' αὐτῶν τὸ μυστήριον τῆς βουλῆς αὐτοῦ.* 2 Mcc. 13, 21: *προσήγγειλε τὰ μυστήρια τοῖς πολεμίοις.* So auch noch 1 Cor. 14, 2: *πνεύματι λαλεῖ μυστήρια.* 15, 15: *μυστήριον ὑμῖν λέγω.* 2 Theff. 2, 7: *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας ἐνεργεῖται.* Eph. 5, 32: *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν.* So in der Apok. 1, 20: *τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων* — das, was unter den sieben Sternen verborgen ist. 17, 17: *σοὶ ἐρῶ τὸ μυστήριον τῆς γυναικός,* und die Aufschrift *μυστήριον* auf der Stirn dieses Weibes 17, 5. So ist es in der bibl. Gräc. mehrfach Bezeichnung eines *σύμβολον* u. *τύπος,* einer *παραβολή,* ohne aber in diese Bedeutung, wie Hatch, essays in biblical greek, p. 57—62, will, überzugehen. Symbol, Typus, Parabel enthalten ein *μυστήριον,* auf welches sie hinweisen, welches sie darstellen, wie die Parabeln Jesu, welche nicht selbst ein *μ.* sind, sondern nur deren Inhalt Mtth. 13, 11 als *τὰ μ. τῆς βασ. τ. οὐρ.* bezeichnet wird. Weiteres beweisen auch die von Hatch angeführten Belege aus Justin M. (Apol. 1, 27. dial. c. Tryph. 40. 44. 68. 78. Melito fragm. 9) nicht.

Μῶμος, *ὁ,* Tadel, Fehler. Num. 19, 2. Lev. 21, 16. 17. 21. Deut. 15, 21. = מוּם. Davon:

Ἄμωμος, ὁ, ἡ, ohne Tadel, ohne Fehl, gegenüber *ἔμμωμος,* welches Aq. u. Symm. Mal. 1, 14 statt des *διεφθαρμένον* der LXX haben, sonst aber der Prof.-Gräc. fremd ist. *Ἄμωμος* ist ebenfalls in der Prof.-Gräc. wenigstens selten. Hes. Theog. 259: *φυὴν τ' ἐρατὴ καὶ εἶδος ἄμωμος.* Anacr. bei Stob. Ecl. 66, 6: *κόμης ἄμωμον ἄνθος.* Aeschyl. Pers. 185: *δύο γυναῖκε — κάλλει ἀμώμω.* Hrdt. 2, 177: *ἄμωμως νόμος.* **a)** Häufig bei den LXX als gewöhnliche Übertragung von תָּמִים (nur vereinzelt = *τέλειος, ὁλόκληρος, ὅσιος* u. a.); Ex. 29, 1. Lev. 1, 3. 10; 3, 1; 22, 21: *ἄμωμον ἔσται εἰσδεκτον* (vgl. den Gegensatz V. 22. 23: *εἰς εὐχήν σου οὐ δεχθήσεται*). Num. 6, 14; 19, 2 u. ö. von der Fehllosigkeit der Opfertiere. (Vgl. 1 Mcc. 4, 42 von den Priestern. Ebenso bei Philo.) Dem entspricht im N. T. 1 Petr. 1, 19: *ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χῦ.* Hebr. 9, 14: *ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ.* **b)** Übertragen auf den sittlich-religiösen Habitus, 2 Sam. 22, 24. Ps. 15, 2; 18, 24; 37, 18; 119, 1. 80. Prov. 11, 5. 20. *ὁδός* 2 Sam. 22, 31. 33. Ps. 101, 2. 6. Prov. 11, 5, vgl. 20, 7. Kohel 11, 9. Jes. 33, 15; *νόμος* Ps. 19, 8. Auch Epitheton Gottes Ps. 18, 31. — Im N. T. so verbunden mit *ἅγιος* Eph. 1, 4; 5, 27. Col. 1, 22: *ἁγ. καὶ ἀμ. καὶ ἀνεγκλήτους.* Apok. 14, 5: *ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι*

γάρ εἰσιν. — Chrys. verbindet ἀμωμότης u. τελειότης. An den übrigen Stellen wechselt es in den Handschriften mit dem folgenden Wort.

Ἀμώμητος, ον, untadelhaft, tadellos, nur in der späteren Gräc. und daselbst häufiger als ἄμωμος; in der bibl. Gräc. nur Phil. 2, 15. Jud. 24. 2 Petr. 3,14.

N.

Νεκρός, ὁ, poet. (namentlich bei Hom.) νεκύς, zusammenhängend mit dem latein. nex, necare, nocere; auch adj. νεκρός, ά, όν. **a)** der tote Leib, der menschliche Leichnam; insbesondere von den in der Schlacht Gefallenen (vgl. Apok. 16, 3); sodann überhaupt die Toten im Gegensatz zu den Lebenden, die Abgeschiedenen — die Toten im Hades, νεκροὶ τεθνηῶτες. Cf. Hom. Od. 12, 583: δύσομαι εἰς Ἀΐδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω. 1 Petr. 4, 6: νεκροῖς εὐηγγελίσθη. Luc. 16, 30: ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτούς. Bei den LXX entsprechend מֵת, dem Partic. von מוּת, neben τεθνηκώς. Letzteres bezeichnet den, dem der Tod widerfahren ist, Ex. 12, 30; 14, 31. Num. 16, 48. 49; 19, 11. 13. Deut. 25, 5 u. a., νεκρός den, der im Zustande des Todes sich befindet (vgl. θάνατος 2, a u. b). Joh. 12, 1: ὅπου ἦν Λάζαρος ὁ τεθνηκώς, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. Apok. 1, 17. Act. 20, 9 u. a. Vgl. 1 Thess. 4, 14: οἱ κοιμηθέντες διὰ τοῦ Ιυ mit V. 16: οἱ νεκροὶ ἐν Χω. Der Artikel wird im A. T. regelmäßig ausgelassen in den Verbindungen ἐγείρειν, ἐγείρεσθαι, ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, während νεκροί u. οἱ νεκροί entschieden zu unterscheiden sind, vgl. Marc. 12, 26. 27. 1 Cor. 15, 15. 16. 29. 32. 52. In der Prof.-Gräc. häufig νεκροί ohne Art. = die Toten.

b) Wie νεκρός dem θάνατος als Zustand des dem Gerichtsverhängnis des Todes anheimgefallenen Menschen entspricht, so wird es auch in der neutest. Gräc. wie θάν. von dem Zustande noch lebender Menschen gebraucht; und zwar liegt es nun am nächsten, es dann ebenfalls von dem Zustande derer zu verstehen, deren Leben von dem Gerichtsverhängnis des Todes bestimmt ist, nicht aber, wie gern geschieht, vom sogen. geistlichen Tode. Vgl. Col. 2, 13: νεκροὶ ἐν παραπτώμασιν (ein Ausdruck wie νεκροὶ ἐν Χω, nur daß dies den leiblichen Tod zur Voraussetzung hat, während einige Handschriften ebenso wie Eph. 2, 1. 5 νεκρ. τοῖς παραπτ. lesen) mit Röm. 7, 9: ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Eph. 4, 18: ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ und Harleß z. d. St. Auch vgl. den Kontext Eph. 2, 1. 5—7: νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωποίησεν ἐν Χω, χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, καὶ συνήγειρεν, καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χω Ιυ. Wollte man νεκρός auf die sittlich-religiöse Unthätigkeit und Unfähigkeit beziehen, so würde der Zusammenhang, in welchem es sich um die Heilsmitteilung handelt, erlahmen; auch paßt dazu der Dativ nicht. Vgl. auch die alttest. Stellen Prov. 21, 16; 9, 18; 2, 19 hebr. Ebenso vgl. Eph. 5, 14: ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χς mit Jes. 9, 1; 60, 1 ff. Ez. 37. Der Tod bezeichnet in der Sprache der Schrift den Zustand des dem Heile fernen Menschen, welcher allerdings an den sittlichen Zustand, das sittliche Verhalten — vgl. νεκροὶ τοῖς παραπτ. — anschließt, ohne daß aber dieser selbst als Tod bezeichnet wird (vgl. ἔργα

νεκρά Hebr. 6, 1; 9, 14 s. unter c.). Das Hauptmoment in dem Begriff des Todes ist das Gerichtsverhängnis, wie auf der anderen Seite das Leben in erster Linie Heilsgut ist und *ζῆν* nie ohne nähere formale Bestimmung eine sittliche Lebensbethätigung bezeichnet, vgl. Röm. 6, 11: *νεκρὸς τῇ ἁμαρτίᾳ*. *Νεκρός* = dem Tode (noch bei Lebzeiten) verfallen; s. Röm. 8, 10: *σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν*. Die der Bedeutung geistlich tot vielleicht scheinbar günstigste Stelle Röm. 6, 13: *παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας* steht in zu innigem Zusammenhang mit V. 6—11 (insbesondere vgl. V. 8. 10. 11), als daß von jener Bedeutung die Rede sein könnte, zumal *ὡς* nicht = tanquam, sondern = quippe qui. — Röm. 11, 15: *εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσληψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν* steht *νεκρός* offenbar in Hinsicht desjenigen Zustandes, in welchem sich das ungläubige Israel fern vom Heile befindet. — Mtth. 8, 22 (Luc. 9, 50): *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς* kann es nicht zweifelhaft sein, daß die mortui sepelientes gleicherweise wie die mortui sepeliendi im Todeszustande befindlich sind, nur mit dem Unterschiede, daß jene etwa dem Tode verfallen, diese ihm anheimgefallen sind, während derjenige, der dem HErrn folgen will, das Heil gefunden hat und in die Gemeinschaft desselben einzutreten im Begriff ist, vgl. Jes. 9, 1. — Es erübrigt nur noch Apok. 3, 1: *ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ*, wo aber wenigstens nicht von sittlich-religiöser Unfähigkeit, sondern nur Unthätigkeit die Rede ist, *ζῆν* u. *νεκρός* dann zu verstehen, wie z. B. Xen. Cyr. 8, 7, 23: *τὰ ἔργα τινὸς ζῶσιν ἐμφανῆ* (etwa = blühen). Jedoch vgl. V. 2: *στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν*. — Zu Luc. 15, 24 vom verlorenen Sohne: *νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη* cf. Soph. Philoct. 1030: *ὃς οὐδέν εἰμι καὶ τέθνηχ' ὑμῖν πάλαι*. Andere Beispiele s. Kypke, observ. scr. — In der Prof.-Gräc. findet sich allerdings *νεκρός* in einem analogen Sinne, wie wir vom geistlichen Tode reden, cf. Clem. Alex. Strom. 5: *διὸ καὶ ἐν τῇ βαρβάρῳ φιλοσοφίᾳ νεκροὺς καλοῦσι τοὺς ἐκπεσόντας τῶν δογμάτων καὶ καθυποτάξαντας τὸν νοῦν τοῖς πάθεσι τοῖς ψυχικοῖς*. Cf. Schol. ad Aristoph. Ran. 423: *διὰ τὴν κακοπραγίαν νεκροὺς τοὺς Ἀθηναίους καλεῖ*. So auch in der kirchl. Gräc.

c) Das Adj. wird in der neutest. Gräc. auch wie *ζῆν* in der Prof.-Gräc. auf andere Begriffe übertragen, deren Bestehen, Gültigkeit, Wirksamkeit u. s. w. gekennzeichnet werden soll (s. *ζάω*), z. B. *πίστις νεκρά* Jer. 2, 17. 16. *ἁμαρτία νεκρά* Röm. 7, 8. *ἔργα νεκρά* Hebr. 6, 1; 9, 14, — Werke, in denen kein Leben sich ausprägt, die den Tod in sich tragen als Werke der Sünde, daher 6, 1: *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*. 9, 14: *καθαρίζειν τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*. Vgl. die Verunreinigung durch den Tod unter *καθαρίζειν*.

Νεκρόω, von *θανατόω* unterschieden wie ertöten von töten, Pass. ersterben, absterben, dagegen *θνήσκω*, sterben. In der Prof.-Gräc. spät und sehr selten; wie es scheint besonders von nicht lebenden Wesen, z. B. Plut. de prim. frig. 21 (954, E) von der gefrorenen Erde: *ἔστησε τὴν ἕξιν ἐκπαγεῖσαν καὶ νεκρωθεῖσαν*. Phil. de mund. 2, 620, 13: *τὸ ὕδωρ — ἀκίνητον ἐαθὲν ὑφ' ἡσυχίας νεκροῦται*. Übertragen = unwirksam bzw. unempfindlich machen, abstumpfen, s. *νέκρωσις*. Bretschneider vergleicht Antonin. 7, 2: *τὰ δόγματα πῶς ἄλλως δύναται νεκρωθῆναι*. Daran schließt Röm. 4, 17: *σῶμα νενεκρωμένον* von dem nicht mehr zeugungskräftigen Leibe; ebenso Hebr. 11, 12: *ἀφ' ἑνὸς ἐγεννήθησαν καὶ ταῦτα νενεκρωμένου*. Dagegen Col. 3, 5: *νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* schließt an V. 3: *ἀπεθάνετε γάρ* und bezeichnet nicht unwirksam machen, sondern aufhören machen, denn nicht die Triebe, sondern die Erscheinungen des sündigen Lebens sind als *τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* bezeichnet.

Νέκρωσις, εως, ἡ, selten und nur bei Späteren, und zwar wie es scheint nicht in aktiver sondern nur in passiver Bedeutung = das Absterben als ein Widerfahrnis bzw. das Erstorbensein; so bei Galen., Aret. 2 Cor. 4, 10: *τὴν νέκρωσιν τοῦ Ιυ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ιυ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ,* vgl. Gal. 6, 17. 1 Cor. 15, 31. Röm. 8, 36. Die Annahme einer aktiven Bedeutung für diese Stelle ist nicht notwendig, genügt dem Gegensatz *ζωή* nicht und entspricht nicht dem Zweck einer Zusammenfassung von V. 8. 9. — Außerdem Röm. 4, 19: *τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας,* wie bei Galen. von erstorbenen Gliedern.

Νέος, *α, ον,* neu, noch nicht alt, d. i. jung, frisch. Vgl. *οἶνος νέος* Mtth. 9, 17. Marc. 2, 22. Luc. 5, 37. 38 gegenüber *οἶνος παλαιός* V. 39. Was noch nicht lange besteht, z. B. *νέοι θεοί* öfter vom Zeus u. s. w. im Gegensatz gegen die Titanen; *νέος μαθητής,* ein Novize, Aristot. Eth. Nik. 1, 3. LXX meistens = נַעַר, nur Lev. 23, 16; 26, 10. Hohesl. 7, 13 = חָדָשׁ. Das Verhältnis zu *καινός* ist dies, daß es nicht an und für sich das Alte verdrängt und an die Stelle desselben tritt, sondern daß es überhaupt nur das Altsein und was dazu gehört von sich selbst ausschließt. Also *διαθήκη νέα* Hebr. 12, 24 nicht weil sie die *παλαιά* verdrängt, sondern weil sie nicht ist wie die *παλαιά,* 8, 13; 7, 18. 19. Ebenso ist Col. 3, 10 zu verstehen: *ἐνδυσάμενοι τόν νέον τὸν ἀνακαινούμενον κτλ.,* wo *ἀνακαιν.* die Ausschließung und Verdrängung des alten Menschen bezeichnet, während *νέος* der *παλιγγενεσία* Tit. 3, 5, dem *ἄνωθεν γεννηθῆναι* Joh. 3, 3 entspricht. Vgl. Ps. 103, 5: *ἀνακαινισθήσεται ἡ νεότης σου.* Das gleiche Verhältnis zu *παλαιός* ist 1 Cor. 5, 7 zu beachten: *ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι.* — Sonst, außer Tit. 2, 4 (Femin.), der Komparat. *νεώτερος* Luc. 15, 12. 13; 22, 26. Joh. 21, 18. Act. 5, 6. 1 Tim. 5, 1. 2. 11. 14. Tit. 2, 6. 1 Petr. 5, 5. Neben *καινός* findet sich als Synon. auch noch *πρόσφατος* Hebr. 10, 20. Ist *νέος* was noch nicht lange gewesen ist, *καινός* was im Gegensatze zu dem Bisherigen noch nicht dagewesen, so ist *πρόσφ.* was überhaupt erst eben geworden ist; Hebr. 10, 20 würde *καινὴ ὁδός* ebenso im Widerspruch stehen mit 9, 8, wie *νέα,* daher *πρόσφατος.* *Καινός* ist, was das Alte verdrängt, also stets im Verhältnis zu anderem, früheren; *νέος,* was noch nicht alt ist, also nicht im Verhältnis zu anderem, sondern zu einem etwaigen späteren Zustande desselben Subjektes.

Νεόω, erneuern; höchst selten in der Prof.-Gräc. Jer. 4, 3: *νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα* (Neuland) *καὶ μὴ σπείρητε ἐπ' ἀκάνθας.* Etwas häufiger in der Prof.-Gräc. die Form *νεάω,* ein Brachland pflügen, neues Land zur Saat bereiten.

Ἀνανεόω, erneuern, verjüngen. Suid.: *ἀναζωπυρῆσαι, ἀνανεῶσαι, ἀνεγεῖραι, ζωῶσαι.* Das Aktiv findet sich selten, z. B. Marc. Anton. 4, 3: *ἀνανέου σεαυτόν.* LXX Hiob 33, 24: *ἀνανεώσει αὐτοῦ τὸ σῶμα ὥσπερ ἀλοιφὴν ἐπὶ τοίχου* (fehlt im hebr. Text). Aquila handschriftlich Ps. 30, 2: *ἀνενέωσάς με.* Das Med. in trans. Bedeutung desto häufiger bei Thukyd., Herodian., Polyb., Diodor.; *παλαιὰν φιλίαν* Thuc. 7, 33. Esth. 3, 13. 1 Mcc. 12, 1. 10. 16; 14, 18. 22; 15, 17. *τὴν μάχην* Hrdn. 4, 15. 16. Nie aber steht das Med. in reflexiver Bedeutung = sich (se) erneuern; daß die Bedeutung sich erinnern, z. B. Lucn. amor. 8: *ἡρωϊκοὺς μύθους ἀνανεούμενος.* Sext. Pyrrh. hyp. 5, 268: *ἀναμιμνησκόμενοι καὶ ἀνανεούμενοι ταῦτα ἅπερ ᾔδεσαν* nur eine Besonderung der Bedeutung sich (sibi) etwas wieder auffrischen,

erneuern ist, ist leicht zu erkennen, auch wenn wir den vollständigeren Ausdruck *ἀνανεοῦσθαί τι τῇ μνήμῃ* Thom. Mag. p. 28 nicht hätten. Es ist daher Eph. 4, 23: *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν* als Passiv zu nehmen, vgl. 2, 10; 4, 24. Zur Sache ist das unter *νέος* zu Col. 3, 10 Gesagte zu berücksichtigen.

Νόμος, *ὁ*, Brauch, Sitte, Recht, Gesetz als gefestete Ordnung; Hes., Pind., Hrdt., z. B. Hes. Theog. 66: *Μοῦσαι — μέλπονται πάντων τε νόμους καὶ ἤθεα κέδνα.* Hrdt. 1, 132: *ἄνευ μάγου οὔ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι.* 1, 61: *ἐμίσγετό οἱ οὐ κατὰ νόμον.* 3, 38: *νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι* — usus est tyrannus. Das Wort ist zurückzuführen auf *νέμω*, austeilen, walten, verwalten, vgl. *νέμεσις, νεμέσεια*, und hängt nach Curtius 313 f. zusammen mit Numa, Numitor, numerus. Cic. de leg. 1, 19: „Legem doctissimi viri Graeco putant nomine a suum cuique tribuendo appellatum.“ Plut. Conv. disp. 2, 644, C: *οἱ νόμοι τῆς ἴσα νεμούσης εἰς τὸ κοινὸν ἀρχῆς καὶ δυνάμεως ἐπώνυμοι γεγόνασιν.* Daß der Begriff der festen, gefesteten Ordnung vorwiegt, darauf führt auch *νόμος* sowohl von der Tonart als von der Tonweise in der Musik, vgl. Deut. 32, 46 = שִׁירָה. Es ist insbesondere Bezeichnung der Staats- und Rechtsordnungen, der Gesetze und Verfassungen geworden, cf. Aristot. Rhet. ad Alex. 2: *νόμος δέ ἐστιν ὁμολόγημα πόλεως κοινὸν διὰ γραμμάτων προστάττον πῶς χρὴ πράττειν ἕκαστα.* Id. Pol. 7, 4: *ὁ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἄριθμος οὐ δύναται μετέχειν τάξεως· θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν.* Plat. Legg. 1, 644, D: *ὃ (λογισμὸς) γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται.* Daher werden die *νόμοι* von den *ἔθη* als die geschriebenen von den ungeschriebenen Gesetzen in dem Sinne unterschieden, in welchem *γράφειν* von gesetzgeberischer Thätigkeit gebraucht wird. Schol. Thuc. 2, 37. Plat. Legg. 8, 841, B: *παρ' αὐτοῖς ἔστω νόμιμον ἔθει καὶ ἀγράφῳ νομισθὲν νόμῳ.* Plut. Lyk. 13: *μία οὖν τῶν ῥητρῶν ἦν, ὥσπερ εἴρηται, μὴ χρῆσθαι νόμοις ἐγγράφοις.* Aristot. Rhet. 1, 10, 2: *νόμος δ' ἐστὶν ὁ μὲν ἴδιος, ὁ δὲ κοινός. λέγω δὲ ἴδιον μὲν καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται· κοινὸν δὲ ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ.* Vgl. *γράφειν, γράμμα* und die neutest. Charakteristik des alttest. Gesetzes als *γράμμα* S. 276. „In Athen hießen vorzugsweise Solons Gesetze *νόμοι*, die des Drakon *θεσμοί*; von da ab ist *νόμος* der stehende Ausdruck für das von Staats wegen bestehende und als richterliche Norm geltende Gesetz, sei es durch Herkommen oder durch eine besondere gesetzgebende Gewalt eingeführt; Herodot, Tragg., Aristot., Thuc., Xen., Plat u. allgem., während Homer, der das Wort in der Od. u. Il. noch gar nicht kennt, für diesen Begriff *θέμιστες* hat“; Passow. Indem *νόμος* das Gesetz als in Wirksamkeit stehende Regel und Ordnung bezeichnet, ist es erklärlich, daß das Wort sich erst mit der Ausbildung eines geordneten Staatslebens in der Bedeutung Gesetz fixierte, wobei zu beachten ist, daß es nie eine bloß formulierte Forderung, sondern stets die herrschende, in Wirksamkeit stehende bzw. in Wirksamkeit gesetzte, in Anwendung stehende Ordnung bezeichnet, nach welcher sich alles richtet oder gerichtet wird. Es ist angewandte, durchgeführte oder sich durchsetzende Ordnung (so auch in der Musik von der in Anwendung gebrachten Tonweise), vgl. oben Cicero u. Plut. a. a. O. Plat. Legg. 10, 904, A: *οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί.* So sagt Herodot von der durch eine Satzung, nicht von Natur bestehenden Grenze Arabiens: *λήγει δὲ αὕτη, οὐ λήγουσα εἰ μὴ νόμῳ, ἐς τὸν κόλπον τὸν Ἀράβιον.* Als solcher Terminus zur Bezeichnung der bestehenden, in Wirksamkeit stehenden öffentlichen Ordnung eines Ge-

meinwesens, welche das entsprechende Verhalten ebenso wie die Konsequenzen desselben bewirkt resp. für das Mißverhalten das entsprechende Geschick hervorbringt, bietet es sich nun von selbst dar zur Übertragung des hebr. תּוֹרָה von der in Israel aufgerichteten und in Wirksamkeit gesetzten Gottesordnung, welches nur ganz vereinzelt = *θεσμός* (Prov. 1, 8 parall. *παιδεία*), *ἐντολή* (Deut. 17, 19. 2 Kön. 21, 8. 2 Chron. 12, 1; 30, 16), *πρόσταγμα* (2 Chron. 19, 10. Jer. 32, 23; 44, 23), *τάξις* (Prov. 31, 26: *τάξιν ἐστείλατο τῇ γλώσσῃ αὐτῆς*). Der Sprachgebrauch der LXX ist in der Übertragung von תּוֹרָה und in der Verwendung von *νόμος* merkwürdig konstant.

Letzteres wird fast nur noch für חֹק, חֻקָּה verwendet, חֹק sonst meist = *δικαίωμα*, welches seltener für חֻקָּה steht, beide aber häufiger = *νόμιμον*, *πρόσταγμα*, als = *νόμος*. Für מִצְוָה ist *ἐντολή* der fast ständige Ausdruck, nur einmal = *νόμος* Prov. 6, 20 parall. *θεσμός*, welches sich außerdem nur noch Prov. 1, 8 findet (Weish. 14, 23. 3 Mcc. 6, 36). Das andere griechische Synon. *δόγμα* haben die LXX gar nicht; Ez. 20, 26 ist es Lesart des Vatic. statt *δόμασι*. Theodot. Dan. dagegen verwendet es öfter, während es in Dan. LXX fehlt. Was nun diese griechischen Synonyma betrifft, so ist *νόμος* zunächst der umfassendste Begriff, wie schon die Zusammenordnung bzw. Unterscheidung von *νόμοι* u. *ἔθη* zeigt, nie *ἐντολαί, προστάγματα, δικαιώματα, δόγματα καὶ ἔθη*; auch nie *θεσμοὶ καὶ ἔθη*, denn *θεσμός* ist eher synon. *ἔθος*, indem es selbst zuweilen die Satzung des alten Brauches, unverrückbares, von den Göttern stammendes Gewohnheitsrecht bezeichnet und dann im einzelnen von feierlichen Bräuchen und Ordnungen, sowie in poetischer Sprache von königlichen Festsetzungen. Die drakonischen Gesetze, welche wahrscheinlich mit diesem Worte begannen, waren eine Kodifizierung des alten geheiligten Rechtes, *θεσμός* = das Gesetz als unumstößlicher Brauch oder Festsetzung; *ἐντολή*, Auftrag, Befehl steht wesentlich von der einzelnen Satzung bzw. den Bestandteilen, Forderungen des Gesetzes im einzelnen (vgl. Hebr. 7, 5; 9, 19. Mtth. 22, 36. Eph. 2, 15); damit am nächsten berührt sich *πρόσταγμα*, Anordnung. *Νόμος* aber ist der Allgemeinbegriff, vgl. *ὁ νόμος κελεύει, ἀπαγορεύει*. Er bezeichnet die bestehende, geltende oder in Wirksamkeit gesetzte Ordnung, welche nicht bloß anordnet, sondern ordnet, nicht bloß gebietet, fordert und verbietet, sondern regiert, ihre Erfüllung s. z. s. ins Leben ruft, der Nichterfüllung gegenüber sich durchsetzt oder aufrecht erhalten wird. Es ist nicht bloße Vorschrift, sondern bestehende und gehandhabte Ordnung. *Νόμος* wird eine *ἐντολή*, ein *πρόσταγμα* nur genannt im Gedanken daran, daß es allgemein gültige, das Leben bzw. Gemeinwesen gestaltende Ordnung, öffentliche Ordnung ist. Vgl. Esth. 1, 19 von einem zu erlassenden königlichen Gebot: *γραφήτω κατὰ τοὺς νόμους Μήδων καὶ Περσῶν* vgl. mit V. 8. 13. 15. Verhältnismäßig selten steht es von einzelnen Gesetzen. Häufiger der Plur. *οἱ νόμοι* von der Gesamtheit der geltenden und das Gemeinwesen gestaltenden Ordnungen, — so nie *αἱ ἐντολαί, τὰ δικαιώματα* u. s. w. In allen die Gesetzgebung und die Anwendung der Gesetze betr. Ausdrücken wird *νόμος* gebraucht, z. B. *νόμον θεῖναι, θέσθαι, γράφειν, κυροῦν, λύειν, κατὰ νόμους, ἐκ τῶν νόμων, τοῦ νόμου, νόμοι κείμενοι, καθεστῶτες* u. a. So bietet es sich wie gesagt von selbst zur Übertragung von תּוֹרָה dar, welches im Sprachgebrauch wesentlich Kollektivbegriff ist, von einzelnen Gesetzen nur in Ex., Lev., Num., sowie Ez. 43, 11. 12 — außer 7, 22; 22, 26 der einzigen Stelle in Ezechiel. Als Kollektivbegriff erscheint es Ex. 18, 16. 20; 24, 12. Lev. 26, 46, und dann vom Deuteron. ab ständig, und zwar von dem Gesetz Mosis, dem „Gesetze Jhvhs". Nur in den Prov. hat „der Name תורה einen viel flüssigeren Begriff als den des geschriebenen sinaitischen Gesetzes" (Delitzsch, Prov., S. 35, welcher zugleich darauf aufmerksam macht, daß man den Namen Israel im Spruchbuch vergeblich suche), vgl.

Prov. 28, 4. 9; 29, 18 mit 6, 23; 13, 15; 28, 7. Bei den Propheten ebenfalls von dem Gesetz Gottes resp. Israels; nur Mich. 4, 2. Jes. 2, 3; 51, 4 von der „sionitischen Thorah im Unterschiede von der sinaitischen“ (Delitzsch). Außerdem in anderem Sinne nur noch 2 Sam. 7, 19: זֹאת תּוֹרַת הָאָדָם, wahrscheinlich anschließend an תּוֹרָה von einzelnen Gesetzen.

So ist תּוֹרָה, *νόμος* im Sprachgebrauch des A. T. ein bestimmt festgelegter, durchaus konkreter Begriff, als welcher er auch in den Apokr. durchgängig erscheint, meist *ὁ νόμος*, beim Sirac. gewöhnlich wie einige Male im Buch der Weisheit ohne Artikel, vom Gesetz Israels, und zwar so, daß die Vorstellung stets den göttlichen Ursprung, die Bestimmung für und die Gültigkeit in Israel damit verbindet, also = das von Gott stammende Israel gegebene, in Israel aufgerichtete Gesetz. Eine Erweiterung des Sprachgebrauchs liegt in den Apokr. nur insofern vor, als *ὁ νόμος* 2 Mcc. 2, 18 mit Beziehung auf Ex. 19, 6. Deut. 30, 1—5 ebenso das Gesetzbuch meint, wie die Formel *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* 2 Mcc. 15, 9 die ganze heilige Schrift Israels.

Formell unterscheidet sich der Sprachgebrauch der gesamten bibl. Gräc. von dem der Prof.-Gräc. dadurch, daß in letzterer die gesamte gesetzliche Verfassung und Ordnung eines Gemeinwesens durchgängig durch den Plural bezeichnet wird, der Singular dagegen von einzelnen Gesetzen, von dem was im einzelnen Falle Brauch und Recht ist, z. B. Xen. Cyr. 1, 4, 28: *ἢ καὶ ἐν Πέρσαις νόμος ἐστὶν οὗτος συγγενεῖς φιλεῖν;* Hrdn. 4, 2, 2: *τὸ μὲν γὰρ σῶμα τοῦ τελευτήσαντος πολυτελεῖ κηδείᾳ καταθάπτουσιν ἀνθρώπων νόμῳ.* 5, 5, 10: *ἀνεζωσμένοι χιτῶνας ποδήρεις καὶ χειριδωτοὺς νόμῳ Φοινίκων*, sowie als Gattungsbegriff, selten als Kollektivbegriff, wie Plat. de leg. 314, b: *τὰ δόγματα ταῦτα καὶ ψηφίσματα νόμον εἶναι.* Vgl. Krüger zu Thuc. 1, 77, 2: „*ὁ νόμος* wurde in der Prosa keineswegs so allgemein wie unser ‚das Gesetz‘ kollektiv gebraucht, wenn es auch z. B. mit Beziehung auf eine Stelle des Pindar (Plat. Gorg. 484, B), so vorkommt, bei (Hrdt. 3, 28, 2) Plat. Prot. 337, D; de leg. 680, b. Dagegen dieselbe Stelle wiedergebend *οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι* Symp. 196, C; cf. Aristot. Pol. 3, 3. Jedenfalls erscheint *ὁ νόμος* nicht so bei Thukydides.“ Dagegen ist *νόμος* in der bibl. Gräc. vorwiegend Kollektivbegriff; von einzelnen Gesetzen z. B. *ὁ νόμος τῆς ὁλοκαυτώσεως, τῆς τικτούσης, τῆς λέπρας, τοῦ λεπροῦ, τῆς ζηλοτυπίας* nur in den Büchern Exod., Lev., Num. u. Ez. 43, 12, sowie = דָּת Esth. 1, 8. 13; 4, 15; in den Apokr. nur 3 Mcc. 1, 12 (nicht 4 Mcc. 2, 5), im N. T. nur Röm. 7, 2: *ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός*, sowie Joh. 19, 7. Der Plural findet sich im A. T. nur Neh. 9, 13: *ἔδωκας αὐτοῖς κρίματα εὐθέα καὶ νόμους ἀληθείας, προστάγματα καὶ ἐντολὰς ἀγαθάς.* Jer. 31, 33: *διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς.* Dan. 9, 10 Theodot.: *πορεύεσθαι ἐν τοῖς νόμοις θῦ ἡμῶν*, wo LXX: *κατακολουθῆσαι τῷ νόμῳ αὐτοῦ*, — dies die einzigen Stellen, wo es = תּוֹרָה, und zwar Jer. 31, 33 dem Sing., Neh. 9, 13 u. Dan. 9, 10 dem Plur. entspricht, während Ex. 18, 20. Lev. 26, 46 der Plur. von den LXX durch den Sing. übersetzt wird. Sodann Prov. 6, 20 = מִצְוָה, Jer. 31, 36 = חֹק, Jer. 33, 25 u. Ez. 5, 6 = חֻקָּה, sowie Esth. 1, 15. 19; 3, 8 = דָּת. In den Apokr. erscheint der Plur. öfter in den Büchern der Maccabäer, und zwar 1 Mcc. 10, 37. 2 Mcc. 4, 17; 7, 9 kollektiv, 1 Mcc. 11, 34. 57 von einzelnen Gesetzen. Im N. T. dagegen steht der Plur. nur Hebr. 8, 10; 10, 16 in dem Citat aus Jer. 31, 33. — Zu bemerken ist noch, daß im Buch Esther *νόμος* resp. *νόμοι* von medischen und persischen Gesetzen steht, sowie daß Jer. 31, 36; 33, 25 die *νόμοι τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς* in Beziehung auf Sonne, Mond und Sterne, Licht und Finsternis als Bild der Treue Gottes.

Im neutestamentlichen Sprachgebrauch ist nun zu unterscheiden zwischen *νόμος* im allgemeinen oder dem Begriffe *νόμος* und der konkreten Anwendung des Begriffs auf das göttliche Gesetz Israels, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, daß die Verwendung des Begriffs *νόμος* in gewissen paulin. Ausdrücken bedingt ist durch das, was Paulus von dem Gesetze Israels zu sagen hat, also einer Übertragung des Begriffs von seiner konkreten Erscheinung in Israel auf anderes gleich sieht.

1) *νόμος* im allgemeinen, Gesetz, bestehende und sich auswirkende oder zu verwirklichende Ordnung; so **a)** von geltender, in Kraft stehender Ordnung, nach welcher verfahren werden muß, nur Joh. 19, 7: *ἡμεῖς νόμον ἔχομεν καὶ κατὰ τὸν νόμον ἡμῶν ὀφείλει ἀποθανεῖν.* **b)** in den Ausdrücken *ὁ νόμος τοῦ νοός μου, ἕτερος νόμος ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσί μου, ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας* Röm. 7, 23—25; 8, 2: *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χῷ Ἰῦ ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.* Gal. 6, 2: *ὁ νόμος τοῦ Χῦ.* Wie der letztere Ausdruck in Rücksicht auf den *νόμος*, von dem bisher, zuletzt 5, 23 die Rede gewesen, gewählt ist und nach Analogie der Bezeichnung *νόμος τοῦ θεοῦ* Röm. 7, 22. 25; 8, 7, *νόμος κυρίου* (vgl. Deut. 33, 10. 2 Kön. 10, 33. 1 Chron. 16, 40; 22, 12. 2 Chron. 6, 16; 14, 4; 17, 9; 25, 4; 34, 14; 35, 26. Neh. 8, 10. 20; 9, 3. 26. 29. 34; 10, 28 f. Jes. 1, 10; 5, 24; 30, 9; 42, 24; 51, 7. Jer. 6, 19; 8, 8; 9, 12; 16, 10. Hos. 4, 6; 8, 1. Am. 2, 4, stets in den Psalmen) gebildet ist zur Bezeichnung nicht sowohl dessen, was Christus verlangt, seiner Vorschrift, sondern dessen, was er ins Leben gerufen hat als die im Leben und Verhalten der Christen zur Erscheinung kommende, in der Gemeinde (vgl. *ἀδελφοί* V. 1) bestehende, und zu verwirklichende Ordnung, — so sind auch Röm. 7 u. 8 die Ausdrücke gewählt in Rücksicht auf das in Israel in Geltung und Wirksamkeit stehende Gesetz, und bezeichnen nicht eine Vorschrift, sondern eine in geordneter Wirksamkeit stehende Macht, *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, und zwar die Macht, welche von der *οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἁμαρτία* ausgeht und Sünde und Tod hervorruft, vgl. Röm. 7, 17. 18 vgl. V. 9—11; dem entsprechend *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χῷ Ἰῦ* 8, 2 die vom Geiste ausgehende wirksame Macht des Lebens, vermöge deren die *κατὰ πνεῦμα περιπατοῦντες* imstande sind, *πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν* 8, 13. Der *νόμος τοῦ νοός* 7, 23 ist der von dem *νοῦς* bejahte *νόμος τοῦ θεοῦ*, sofern er nunmehr vom *νοῦς* aufgenommen und von ihm ausgehend das *θέλειν* bewirkt, aber freilich unfähig ist, das *κατεργάζεσθαι τὸ καλόν* V. 18 zustande zu bringen. Es erhellt, daß hier überall eine Bedeutung „Vorschrift" nicht ausreicht. Mit dem Begriff verbindet sich dieselbe Vorstellung, wie z. B. Hes. opp. 274: *τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ ... ἔσθειν ἀλλήλους. Νόμος* ist ordnende Macht; Vorschriften sind nicht an und für sich *νόμος*, sondern werden erst dazu bzw. müssen *κατὰ νόμον, κατὰ νόμους* erlassen werden, vgl. Esth. 1, 19 (s. oben); das Gesetz prägt sich in *ἐντολαῖς, δόγμασιν* aus (vgl. Eph. 2, 15), geht aber nicht darin auf, vgl. 2 Cor. 3, 6. Dies ist wichtig für das, was Paulus vom Gesetz Israels sagt, s. unten.

2) konkret vom Gesetz Israels, auch als Gesetz Mosis, Gesetz Gottes bezeichnet; ersteres im A. T. Jos. 8, 31 f. 34; 23, 6. 2 Chron. 23, 18. 1 Esr. 3, 2; 7, 5 vgl. Neh. 9, 14: *νόμον ἐνετείλω αὐτοῖς ἐν χειρὶ Μωυσῆ δούλου σου*); im N. T. Luc. 2, 22. Act. 13, 39; 15, 5; 28, 23. Joh. 7, 23. 1 Cor. 9, 9. Hebr. 10, 28. Diese Bezeichnung ist im N. T. nicht allgemein geschichtliche, sondern speziell heilsgeschichtliche Benennung des israelitischen Gesetzes, welche dasselbe nach der heilsgeschichtlichen Stellung und Bedeutung Mosis wertet, vgl. Joh. 1, 17: *ὁ νόμος διὰ Μωυσέως*

ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰυ Χυ ἐγένετο. 5, 45: *Μωυσῆς εἰς ὃν ἠλπίκατε*, vgl. V. 46. Act. 6, 11: *λαλεῖν ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωυσῆν καὶ τὸν θεόν.* 7, 35. 44; 21, 21: *ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωυσέως.* Röm. 5, 14: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωυσέως.* 1 Cor. 10, 2: *πάντες εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσαντο.* 2 Cor. 3, 7 ff. Hebr. 3. Gal. 3, 19 ff. — Den Ausdruck *νόμος θυ, κυρίου* s. oben sowie Luc. 2, 23. 24. 39. *ὁ νόμ. τῶν Ἰουδαίων, ἡμῶν, ὑμῶν, ὁ ἡμέτερος νόμος* Joh. 7, 51; 8, 17; 15, 25; 18, 31; 19, 7. Act. 23, 29; 24, 6; 25, 8; vgl. *ὁ πατρῷος ν.* Act. 22, 3; 18, 15: *ζητήματα περὶ νόμου τοῦ καθ' ἡμᾶς.*

In dieser konkreten Bedeutung steht es **a)** von einem einzelnen als Gesetz bestehenden Gebot Röm. 7, 2: *ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός*, wie *ὁ νόμος τοῦ λεπροῦ* u. a. Lev. 14, 2, s. oben. Vgl. auch Joh. 19, 7. Hebr. 7, 16: *ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν ἱερεύς.* Dagegen Jac. 2, 8: *εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· ἀγαπήσεις κτλ.*, nicht von dem hauptsächlichsten Gebot, ceterorum regum quasi regina (Knapp, s. unter *βασιλικός*), — auch nicht wie Hrdn. 2, 14, 2: *νόμῳ βασιλικῷ καλλιερήσας*, nach der für Könige geltenden Weise, more imperatorio, sondern von dem das ganze Gesetz vgl. Röm. 13, 9, zusammenfassenden Gebot, sowie an unserer Stelle V. 10: *ὅστις γὰρ ὅλον τὸν ν. τηρήσει, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί.* Sonst aber stets **b)** kollektivisch von dem das gesamte Dasein und Leben Israels beherrschenden und ordnenden Gesetze Gottes, dem alttest. Gesetz in seinem ganzen Umfange und Inhalte. Mtth. 5, 18: *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου.* 22, 36: *ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ.* 23, 23: *τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου.* Luc. 2, 27: *κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ ν.* 10, 26; 16, 17. Act. 6, 13; 7, 53; 15, 24; 18, 13; 21, 20. 24. 28; 22, 12; 23, 3. In den paulin. Briefen, Hebr. u. Jac. auch ohne Artikel, jedoch außer Röm. 4, 15 u. 5, 20 nicht im Nominativ; in der Regel fehlt der Artikel in den Fällen, wo es mehr auf den Begriff ankommt, der aber stets gedacht wird als der seine geschichtliche Erscheinung und Ausprägung in dem alttest. Gesetz gefunden hat und besitzt. So namentlich in den Stellen, wo das artikulierte und artikellose *νόμος* wechseln; Röm. 2, 14. 15: *ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν.* 2, 23: *ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις.* V. 27: *κρινεῖ σε ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σε τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου.* Röm. 4, 15: *ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις.* Vgl. auch Hebr. 10, 8: *αἵτινες κατὰ τὸν νόμον προσφέρονται* neben der von Tdf. Treg. Westc. aufgenommenen Lesart *κατὰ νόμον*, wie auch 8, 4 beide Lesarten sich finden, dagegen 7, 5; 9, 22: *κατὰ τὸν νόμον.* Daß aber auch das artikellose *νόμος* das Israel gegebene Gesetz meint, erhellt am augenfälligsten Röm. 5, 13: *ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου.* V. 20: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Vgl. 5, 14: *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως.* *Νόμος*, das, was Gesetz ist, nämlich Gottesordnung, ist Ausdruck der göttlich festgestellten und darum feststehenden Ordnung seines Volkes, seiner Gemeinde. Es ist immer Ordnung eines G e m e i n w e s e n s, daher *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις* Röm. 2, 15 bei den Heiden, bei denen es nicht Ordnung des Gemeinwesens ist. Eben als solche hat es nur e i n e geschichtliche Ausprägung, *ὁ νόμος*, — Gattung und Spezies fallen zusammen. (In den h i s t o r i s c h e n Büchern des N. T. steht *νόμος* außer Luc. 2, 23. 24, wo als nähere Bestimmung *νόμος κυρίου* gesetzt ist, n i e artikellos. Häufiger in den neutest. Apokryphen.)

Man wird nun aber den neutest. Aussagen, speziell den paulinischen und denen des Hebräerbriefes von dem alttest. Gesetz nicht gerecht, so lange man das Wesen des Gesetzes in der Formulierung der sittlichen und religiösen Forderungen sieht und sich von der zwar allgemein gebräuchlichen aber falschen Unterscheidung zwischen „geoffenbartem“ und ins Herz geschriebenem oder „Gewissensgesetz“ leiten läßt. Eine solche Unterscheidung, welche das Wesen des sogen. geoffenbarten Gesetzes entweder in der auf bestimmten Ausdruck gebrachten, schriftlichen Feststellung der sittlich-religiösen Forderung oder in einem Plus oder Minus dieser „statutarischen“ Forderung im Verhältnis zum Gewissensgesetz sieht, trifft für Paulus nicht zu. Denn abgesehen davon, daß er angesichts Jer. 31, 31 vgl. mit 2 Cor. 3, 3 schwerlich in diesem Sinne würde haben unterscheiden können, wenn er nicht den *ἔθνη, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* Röm. 2, 15 vgl. mit V. 26 ff. als solchen einen natürlichen Vorzug vor Israel einräumen wollte, so besteht auch für ihn kein inhaltlicher Unterschied zwischen der Forderung und den *ἔργα* des Gesetzes Israels einerseits und des „Gewissensgesetzes“ andererseits. Sonst würde er auch nicht haben sagen können: *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται* Röm. 2, 12. Vgl. 1, 31: *οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν.* Das Gesetz hätte Israel schützen sollen vor dem Gericht, hat es aber nicht vermocht, nicht jedoch, weil es nur die formulierte „statutarische“ Forderung war, sondern weil es etwas bewirkte, und darin muß das Wesen des Gesetzes gesucht werden. Es übt eine Macht aus, vermöge deren die *ἐντολαί* desselben erst ihre Bedeutung haben, und hier ist zu erinnern an das oben bei der Vergleichung der Synonyma gesagte. Gewiß legt Paulus Wert auf die formulierte Forderung Röm. 7, 7—11, aber doch nur, weil sie das Mittel ist, durch welches das Gesetz seine Wirkungen erzielen will bei denen, welche *ὑπὸ νόμον* sind. Die Forderungen sieht er nicht als hinfällig geworden an Röm. 13, 9. 10. Gal. 5, 23: *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*, obgleich er Röm. 7, 6 sagt: *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα.* Vgl. 3, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν.* 8, 4: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν.* Eph. 2, 15: *Χς ... ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας* vgl. mit V. 8—10. Das *ὑπὸ νόμον εἶναι* bedeutet ihm etwas anderes, als *τὸν νόμον, τὸ θέλημα γινώσκειν* Röm. 2, 18. Das Wesen des Gesetzes ergiebt sich aus dem, was er 5, 13 sagt: *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου.* 4, 15: *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὗ δὲ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις*, und dies kommt nicht zustande durch die Formulierung der Forderung, sondern dadurch, daß es der Forderung Rechtskraft verleiht, wie man sich juristisch ausdrücken würde, daß es sie in Kraft setzt, sie zur thatsächlichen Ordnung des Gemeinwesens, des Lebens erhebt, sie als solche durchführt und das Leben an sie bindet, dasselbe von ihrer Erfüllung abhängig macht, sich der Nichterfüllung gegenüber durchsetzt durch die Strafe. So gehört zum Gesetze Verheißung und Fluch, und zwar nicht die beides enthaltende Formel, die Drohung, sondern die Bewirkung, die Vollziehung, vgl. Gal. 3, 10. 12. 13. Röm. 3, 19: *ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ.* Wenn es Röm. 3, 20 heißt: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, so ist nicht zu vergessen, daß der Apostel damit die Ausführung über das Urteil abschließt, welches die Schrift über Israel fällt, und daß die Erkenntnis der Sünde — demütigend genug — durch die Erfahrung ihrer Folgen mit zwingender Kraft aufgenötigt wird, vgl. Röm. 6, 21 ff.; 5, 20 f.; 7, 10. So ist für den Apostel das Gesetz die durch die *νομοθεσία* (9, 4) in Kraft gesetzte Gottesordnung,

die in Wirksamkeit gesetzte göttliche Rechtsordnung, deren Zweck es ist, Israels Ergehen und Geschick, Israels Zukunft und Hoffnung an ihre Erfüllung zu binden, welche aber angesichts der Sachlage, daß *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται· οὐδὲ γὰρ δύναται* Röm. 8, 7, thatsächlich nichts anderes bewirkt als Heilsversagung, Gericht, 4, 15: *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται*, und darum, wenn ihr Zweck recht begriffen wird, in den Glauben hineinweist, indem es nichts anderes übrig läßt, als auf ein Heil aus Gnaden *χωρὶς ἔργων νόμου* zu warten, so daß der *νόμος* unter diesem Gesichtspunkte ein Gesetz ist, welches Glauben verlangt, *νόμος πίστεως*, 3, 27, während Israel es nur auffaßt als Gesetz, welches Werke verlangt, *νόμος ἔργων*, ebendas. und 9, 31. 32: *Ἰσραὴλ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν. διατί; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων.* Weil es aber selbst nur seine Erfüllung, die *ἔργα* (vgl. S. 428 ff.), und das Heil aneinander bindet und darum faktisch das Heil versagt, so muß der Apostel, der es 3, 27 *νόμος πίστεως* nennt, den Galatern gegenüber, welche von dem Gesetz das Heil zu suchen verleitet waren, betonen: *ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλὰ ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*, Gal. 3, 12, und darum V. 10: *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν.* Dabei bleibt aber bestehen Gal. 3, 21. 24: *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.* V. 23: *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι εἰς τὴν μέλλουσαν ἀποκαλυφθῆναι πίστιν.* So wird die ganze „Lehre Pauli vom Gesetz“ erst klar, während man sich das Verständnis derselben nicht schlimmer verbauen kann, als wenn man von der Unterscheidung zwischen „geoffenbartem“ und „Gewissensgesetz“ ausgehend und mit einem Offenbarungsbegriff rechnend, der mindestens nicht der biblische ist, das Wesen desselben in der — sei's beschränkten, sei's vollkommenen — Formulierung der sittlichen und religiösen Forderungen sieht. Vor allem wird klar, daß und weshalb die Evangeliumsgläubigen nicht mehr *ὑπὸ νόμον* sind, 6, 14, nämlich nicht durch eine bessere, höhere Erkenntnis oder dergleichen, sondern als Erlöste, *ἐξηγορασμένοι ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου* Gal. 3, 13, als *δικαιωθέντες*, denen die Sünden vergeben sind, Röm. 4, 24 bis 5, 1; klar, daß und weshalb Christus *τὸ τέλος τοῦ νόμου* ist Röm. 10, 4, *εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*, so daß gilt: *κατηργήθητε ἀπὸ Χυ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτός ἐξεπέσατε* Gal. 5, 4, obwohl die Frage: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* als res abominanda verneint wird Gal. 3, 20. Denn da das Gesetz nicht bloß theoretisch, sondern faktisch in offenkundiger Wirklichkeit Sünde und Fluch aneinander bindet, weil es *τῶν παραβάσεων χάριν* zu der Verheißung hinzugekommen (Gal. 3, 18) oder *παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* Röm. 5, 20, so ist es unfähig *ζωοποιῆσαι* Gal. 3, 21, im Gegenteil: *τὸ γράμμα ἀποκτέννει* 2 Cor. 3, 6, d. h. das Gesetz als unverbrüchlich festgestellte Ordnung tötet, vollzieht das Gericht, vgl. Röm. 2, 17: *σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου* (*γράμμα* nicht = Buchstabe, sondern = festgestelltes Gesetz), nicht dadurch, daß du Gesetz hast, sondern Gesetz und Beschneidung bringen die Übertretung hervor, machen dich zum Übertreter. Eben darum gilt Röm. 7, 4: *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος Χυ*, V. 6: *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου.* Gal. 2, 19: *διὰ νόμου ἀπέθανον — Χῳ συνεσταύρωμαι.* Und wiederum, trotzdem die Gerechtigkeit und damit das Leben nicht aus dem Gesetze kommt Gal. 2, 21, bleibt die Rechtsordnung des Gesetzes so unverbrüchlich bestehen, daß es vielmehr die göttliche Absicht bei der Sendung und Hingabe Christi ist, *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν* Röm. 8, 4, vgl. *νόμον ἱστῶμεν* Röm. 3, 31; 13, 9. 10. Mit dieser Auffassung des Gesetzes hängt dann die unter 1, b besprochene Übertragung des Begriffs zusammen. Darum ist *ἐν νόμῳ εἶναι* gedacht wie *ἐν Χῳ*, und *ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι* ist zugleich *ἀπὸ Χυ*

κατηγορηθῆναι. Dies könnte so nicht ausgedrückt werden, wenn das Wesen des Gesetzes in der Formulierung bestände.

Man wird nicht sagen können, daß diese Auffassung des Gesetzes als der in Wirksamkeit, in Kraft gesetzten göttlichen Rechtsordnung spezifisch paulinisch sei. Paulinisch ist nur ihre energische, klare Durchführung im Anschluß an die Formulierung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium, und somit die Erkenntnis: *τέλος γὰρ νόμου Χς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι* Röm. 10, 4. Seine Auffassung aber vom Wesen des alttest. Gesetzes entspricht ebenso dem Begriff des *νόμος* in der Prof.-Gräc. und überhaupt dem allgemeinen Begriffe von Gesetz (mit Rechtskraft ausgestattete Anordnung), wie der alttest. Anschauung. Daß auch in dieser das Gesetz nicht in der Vorschrift aufgeht, sondern die in Kraft stehende, die Wirklichkeit gestaltende Ordnung bezeichnet, liegt schon in den Ausdrücken, in welchen *νόμος* mit dem Gen. von einzelnen Gesetzen betr. Aussatz, Opfer u. s. w. steht, Ordnung, wie es damit zu halten ist, z. B. Num. 5, 30: *ποιήσῃ αὐτῇ ὁ ἱερεὺς πάντα τὸν νόμον τοῦτον* inbetreff des *νόμος ζηλοτυπίας.* Dann vergleiche die Bestimmungen Ex. 12, 49. Num. 15, 15. 26 inbetreff der Beschneidung, der Opfer und Entsündigung für Fremde, Proselyten wie für Einheimische und Volksgenossen, *νόμος εἷς ἔσται ὑμῖν καὶ τοῖς προσηλύτοις,* und zwar nicht bloß inbetreff der Forderung, welche sie erfüllen, sondern auch inbetreff dessen, wie mit ihnen verfahren werden soll, *νόμος εἷς ἔσται καὶ δικαίωμα ἕν,* תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד Num. 15, 16. Denn das Gesetz geht nicht auf in seinen Vorschriften. Hiermit hängt eng zusammen, daß ebenso wie die Verordnungen und Vorschriften, so auch Fluch und Segen zum Gesetz gehören Deut. 25, 16 bis 28, 68 (vgl. den jurist. Begriff einer lex imperfecta, welche nicht anwendbar ist, weil die Strafbestimmungen fehlen). Nur wenn unter Gesetz die zur Geltung und damit zur herrschenden Macht erhobene, in Wirksamkeit stehende, im Leben sich ausprägende, vollzogene und sich vollziehende göttliche Rechtsordnung verstanden wird, begreifen sich Aussprüche wie Deut. 4, 7. 8. Ps. 147, 19 f.; 78, 5 ff. u. a., vgl. auch das Verhältnis zwischen *διαθήκη* u. *νόμος* unter *διαθήκη.* Denn das ist der Vorzug Israels sowohl, wie der große Ernst seiner Geschichte, daß in ihr Sünde und Gericht, Gehorsam und Heil unauflöslich aneinander gebunden sind, Ps. 81, 10 ff. Jes. 42, 24 f.; 48, 17—19; 57, 17 u. a., so unauflöslich, daß der Verzug des Gerichts über die Gottlosen und Frevler eine der schwersten Anfechtungen bildet, vgl. Ps. 73. Darin liegt die Bedeutung der Gesetzgebung bzw. der sinaitischen Offenbarung, daß die göttliche Rechtsordnung für Israel in Wirksamkeit gesetzt wird und daß Israels Geschichte im Zusammenhange mit seinem Verhalten eine Bethätigung Gottes in Gericht und Gnade aufweist, wie keine andere Geschichte, vgl. Act. 14, 16. Dies ist die Bedeutung der *νομοθεσία,* welche dort noch empfunden wird, wo man die göttliche Rechtfertigungsthat und durch sie die Erlösung als Frucht des Gesetzesgehorsams, der Gesetzeswerke erwartet, welche aber zugleich ebendaselbst wiederum verkannt wird, weil man das durch das Gesetz bewirkte Wissen um die göttliche Forderung, den Besitz der Theorie für das wesentliche hält, Röm. 2, 17 ff. Jene Unterscheidung zwischen geoffenbartem und Gewissensgesetz liegt auf derselben Linie der jüdischen Verkennung des Gesetzes, gegen welche Paulus die eigentliche Bedeutung des Gesetzes geltend macht.

Dieselbe Anschauung, daß das Gesetz nicht in seinen Vorschriften aufgehe, sondern eine in Wirksamkeit stehende, etwas bewirkende Ordnung sei, liegt auch im Hebräerbrief vor, Hebr. 10, 1: *σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.* 7, 19: *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος.* Daher Hebr. 7, 5. 12: *μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται.* S. auch 7, 11; 8, 6 unter

νομοθετέω. Nur daß der Hebräerbrief es wesentlich (wenn auch nicht lediglich, vgl. 2, 2; 8, 9 f.; 10, 16. 28) mit dem sogen. Zeremonialgesetz zu thun hat, und demgemäß das, was das Gesetz positiv giebt, in Betracht zieht, Paulus dagegen das, was das Gesetz durch Versagung wirkt, der Hebräerbrief die bloße *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, Paulus aber die *ὀργή* und den *θάνατος*. Diese beiden Betrachtungsweisen schließen einander nicht aus, sondern verhalten sich zu einander, wie die beiden Teile des Gesetzes, deren Unterscheidung von einander schon im Gesetz selbst in etwa begründet ist, vgl. Ex. 34, 28: *ἔγραψεν ἐπὶ τῶν πλακῶν τὰ ῥήματα ταῦτα τῆς διαθήκης, τοὺς δέκα λόγους*. Deut. 10, 4; 5, 22: *ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησε κύριος πρὸς πᾶσαν τὴν συναγωγὴν ὑμῶν ... καὶ οὐ προσέθηκε*. Der Dekalog ist wirklich Erstes, Hauptsache und Ausgangspunkt des ganzen Gesetzes. Von ihm geht die gesamte Lebensordnung Israels in religiöser und sozialer Beziehung aus. Er bindet Israels Bestand an seine Erfüllung; er überliefert das ungehorsame Volk dem Gerichte und versagt ihm das Heil, auf welches es hofft. Es ist nicht etwa „beschränktes israelitisches Bewußtsein", daß das Gesetz die Erfüllung seiner Verheißungen und Drohungen in das Diesseits verlegt, sondern darin liegt das Wesen und die Großartigkeit der Gesetzesökonomie oder dieser alttest. Heilsordnung. Aller gedrohte Fluch und Segen soll geschichtlich — auf Erden — erlebt werden, ist auch erlebt worden in der Geschichte Israels und wäre noch viel mehr erlebt worden, wenn nicht Gottes Geduld (Röm. 3, 26) gewesen wäre. Ihm tritt das Zeremonial- oder Kultusgesetz über Opfer und Priestertum zu Seite, damit nicht Israels Bestand durch die unabwendbare stetige Übertretung gefährdet werde, damit Gott nicht genötigt werde, ein anderes Verhalten einzuschlagen, und so das Volk im Bunde der Gnade bleibe (s. unter *ἱλάσκομαι, ἱερεύς, θυσία*). So wird es möglich, daß sogar Paulus von sich sagen kann Phil. 3, 6: *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος* trotz Röm. 7, 7—11, vgl. Act. 23, 3; 26, 4. 5. Luc. 1, 6. Denn eine solche Gerechtigkeit bot das Gesetz, welches seine Übertretung mit dem Fluche belegt, durch die Institution der Sühne dar, deren Unzulänglichkeit aber empfunden wurde, vgl. Ps. 50; 51, 18; 40, 7. Jes. 1. Jer. 6, 20; 7, 22 f.; vgl. mit 17, 26; 31, 14; 33, 11. 18. 1 Sam. 15, 22 f. Mtth. 9, 13. So bietet das Gesetz zwar *ἀγαθά*, aber in Wahrheit nur *σκιὰν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* Hebr. 7, 5 vgl. 9, 10: *δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα*, denn die stetige Wiederholung der Opfer beweist, daß sie nicht imstande sind *κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα* Hebr. 9, 9, vielmehr nur *ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν* 10, 3. Man kann nicht sagen, daß Paulus nur vom Moralgesetz, dem Dekalog rede, der Hebräerbrief dagegen vom Zeremonialgesetz. Wenn Paulus Gal. 5, 3 sagt: *μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι*, so denkt er (vgl. 4, 10) an das ganze Gesetz Israels, vgl. Phil. 3, 5. 6 sowie das *ἱλαστήριον* Röm. 3, 25 (vgl. S. 508 ff.). Ihm steht aber die Heilsversagung durch das Gesetz gegenüber der Sünde im Vordergrunde, während der Hebräerbrief seiner Veranlassung und seinem Zwecke entsprechend von der Unzulänglichkeit dessen, was das Gesetz giebt, ausgeht. Für Paulus sowohl wie für den Verfasser des Hebräerbriefes ist **das Gesetz alttest. Heilsordnung, für beide unzulängliche Heilsordnung**. Paulus aber rechnet mit dem Gegensatz von Gericht und Rettung, von Sünde und Gerechtigkeit, und rechnet daher mit der **Heilsversagung** durch das Gesetz auf Grund der durch dasselbe nicht gehinderten, sondern im Gegenteil sogar hervorgerufenen Sünde oder des Widerstreites der Sünde gegen das Gesetz (Röm. 7), und muß deshalb vorwiegend den Dekalog ins Auge fassen. Der **Hebräerbrief** dagegen rechnet mit dem, was das Gesetz vom Heile wirklich bietet, mit dem Gesetz als **alttest. Heilsanstalt, Heils-**

vermittelung und muß deshalb von den Bestimmungen desselben über Opfer und Priestertum handeln, Hebr. 7, 5. 28: *ὁ νόμος ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς*. 9, 22: *ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον*. 10, 8; 8, 4; 9, 19; 7, 16; jedoch nicht ohne daß ihm bewußt ist, daß das Gesetz mehr will und weiter reicht, vgl. 10, 28: *ἀθετήσας τὸν νόμον Μωϋσέως — ἀποθνήσκει*, sowie 2, 2; 9, 15, vgl. 8, 10; 10, 16 das Citat aus Jer. 31, 33. Dem entspricht auch, daß die Heilswirkung im Hebräerbrief als *καθαρίζειν* in Betracht kommt, wogegen Paulus es mit der göttlichen Heilsthat des *δικαιοῦν* entsprechend der prophetischen Verheißung zu thun hat, vgl. den Begriff des צַדִּיק in den Propheten und Psalmen. Demgemäß liegen die paulin. Aussagen und die Ausführungen des Hebräerbriefes nicht weiter auseinander, als die beiden Teile des einheitlichen Gesetzes, vor allen Dingen nicht so weit, daß Col. 2, 16. 17 vgl. mit V. 9 ff. (s. unter *σωματικῶς*) etwas unpaulinisches enthielte.

Demgemäß berühren sich auch die paulin. Aussprüche über das *προστεθῆναι, παρεισελθεῖν* des Gesetzes Gal. 3, 18. Röm. 5, 20 und der Ausspruch des Hebräerbriefs 9, 16: *δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα*, so entgegengesetzt auch die Wirkungen sind, von denen die Rede ist. Weil Paulus es mit dem **gerichtlichen Gegensatz des Gesetzes** gegen die Sünde zu thun hat, der Hebräerbrief mit dem **heiligenden Gegensatz** (Hebr. 9, 13; 10, 10. 14. 29; 13, 12; 2, 11), so ist ihm jegliches unmittelbar oder mittelbar ursächliche Verhältnis zur Heilsverwirklichung oder zum Heilsgut abzusprechen, Röm. 3, 21: *χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται*, vgl. V. 27. 28; 4, 13: *οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία*. 8, 3: *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς κτλ.* V. 4: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου κτλ.* 9, 31; 10, 5. Gal. 2, 21; 3, 18. Phil. 3, 9. Es ist nicht wider Gottes Verheißungen Gal. 3, 21, vgl. Röm. 4, 13 f., aber bewirkt nicht, daß man der Erfüllung teilhaftig wird, weil es *ὀργὴν κατεργάζεται* Röm. 4, 15, weil *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ* (vgl. Röm. 3, 10 ff.: *καθὼς γέγραπται* mit V. 19: *ὅσα ὁ νόμος λέγει*) *τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν* Gal. 3, 22, vgl. V. 23: *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς κτλ.*, und so ist *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν* V. 24. Daher Gal. 3, 10: *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν*, Christus aber *ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος κτλ.* Gal. 3, 13. Ja, es eignet ihm sogar (vgl. Röm. 7, 13: *τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κτλ.* Vgl. V. 7: *ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο.* V. 12. 14. 16) ein ursächliches Verhältnis zur Sünde, Röm. 2, 27: *σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου.* 7, 8: *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά*, vgl. V. 9. V. 5: *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου.* 5, 20. 1 Cor. 15, 56: *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.* So umfassend ist die Wirksamkeit des Gesetzes, welche anfangend mit dem *ἀφορμὴν λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κτλ.* Röm. 7, 8 in die Erfahrung der Sünde und des Gerichts hineinführt und so die *ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας* bewirkt Röm. 3, 20; 7, 7, und danach ermißt sich die Bedeutung der Heilsoffenbarung in Christo Röm. 7, 6: *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου.* V. 4: *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ.* Gal. 4, 5: *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ.* 2, 19: *διὰ νόμου ἀπέθανον — Χῳ συνεσταύρωμαι.* Röm. 6, 14: *ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.* Vgl. Gal. 4, 21; 5, 18. Weil des Gesetzes Absicht die ist, welche Röm. 3, 19 ausspricht, so gilt 1 Tim. 1, 8. 9: *καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίως χρῆται, εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ κτλ.* s. unter *κεῖμαι, νομίμως* — eine Aussage, die durchaus den Ausführungen im Römer- und Galaterbrief entspricht.

Es ist nicht zu verkennen, wie viel umfassender und tiefer die paulin. Verkündigung greift, als die des Hebräerbriefes trotz ihrer Wahrheit. Der Unterschied aber hängt mit den Adressaten zusammen. Im Hebräerbrief messiasgläubige Israeliten, im Stande der Anfechtung seitens ihrer ungläubigen Volksgenossen, aber ungelöst von der Gemeinschaft Israels, Paulus dagegen das eine und selbige Heil für Juden und Heiden verkündigend, weil beide unter der Sünde sind, beide in der Gerichtsverhaftung sich befinden, die *ἔθνη* selbstverständlich, die Juden trotz des Gesetzes gerade durch das Gesetz gemäß der von ihm selbst gemachten schweren Erfahrung, vgl. Act. 13, 39. Daß für das Verständnis beider ein Begriff des Gesetzes nicht genügt, welcher in demselben nur die formulierte Forderung sieht, liegt auf der Hand.

Auch Jakobus rechnet mit dem gleichen Begriff des Gesetzes, wie Paulus. Das Gesetz schreibt nicht bloß vor, sondern wie es seine Verwirklichung fordert 2, 8. 10. 11, so wirkt es auch etwas, 2, 9: *ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται*, womit nicht ein bloß theoretischer Satz des Gesetzes gemeint ist. 2, 12: *ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι.* Es ist die Ordnung, welche Gott als Richter handhabt 4, 11. Vgl. unter *νομοθέτης*. Über den *νόμος ἐλευθερίας, νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*, 1, 25, s. unter *ἐλευθερία* S. 422 f. Überall handelt Jakobus von dem Gesetz Gottes, wie es Israel hat, und hat keine Veranlassung, über das Verhältnis desselben zur neutest. Heilsoffenbarung zu reden.

Von Verbindungen, in welchen *νόμος* erscheint, finden sich noch *νόμος ἔργων* Röm. 3, 27, vgl. *ἔργα νόμου* 3, 20. 28; 9, 32. Gal. 2, 16; 3, 2. 5. 10; *νόμος δικαιοσύνης* Röm. 9, 31; *νόμον γράφειν* der term. techn. für die Inkraftsetzung des Gesetzes (s. *γράφω, γράμμα*) Deut. 27, 3. 8; 31, 9. 24. Jes. 8, 32. 34; 23, 6 u. ö. *νόμον πράσσειν* Röm. 2, 25; *τελεῖν* 2, 27; *φυλάσσειν* 6, 13; *πληροῦν* 13, 8. Gal. 5, 14; *τὸν νόμον ποιεῖν* Gal. 5, 3. Joh. 7, 10; vgl. *ποιητὴς τοῦ νόμου* Röm. 2, 13; *ἀκροατὴς τοῦ ν.* ebendaselbst, *ὑπὸ νόμον εἶναι* Gal. 3. 10. Röm. 4, 14; *τὸν νόμον γινώσκειν* Röm. 7, 1; vgl. Joh. 7, 49; *νόμον καταργεῖν, ἱστάναι* Röm. 3, 31. Vgl. *ἐν νόμῳ ἁμαρτάνειν* Röm. 2, 12 mit *ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι* Gal. 3, 11; 5, 4. — Außerdem noch 1 Cor. 9, 8. Gal. 3, 17; 5, 23. — Das Wort findet sich nicht Col., 1 u. 2 Thess., 2 Tim., Tit., Philem., ferner 1, 2 u. 3 Joh.; 1 u. 2 Petr. Jud. Apok.

Endlich **c)** bezeichnet *ὁ νόμος* das Gesetz in seiner schriftlichen Fixierung, הַתּוֹרָה; vollständig סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה Jos. 8, 31 u. a. כפר תורת יהוה 2 Chron. 17, 8. ספר תורת אלהים Deut. 28, 61. So Mtth. 12, 5. Luc. 10, 26. Joh. 10, 34. 1 Cor. 9, 9. Doch ist nicht allein an den Pentateuch zu denken, vgl. Joh. 12, 34; 15, 25, wie auch תּוֹרָה nicht allein vom Gesetz steht, sondern von jeglicher das Leben des Volkes bestimmenden göttlichen Offenbarung, vgl. z. B. Jes. 1, 10; 2, 3; 8, 16 u. a., so daß die gesamte Gottesoffenbarung als Israels *νόμος* bezeichnet werden kann, insbesondere sofern sie in ihrer schriftlichen Fixierung normativen Charakter beansprucht und unter allen Umständen erfüllt werden oder sich durchsetzen will. Sonst wird die gesamte zum Gesetz Israels gewordenen Gottesoffenbarung als *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* bezeichnet Mtth. 5, 17; 7, 12; 11, 13; 22, 40. Luc. 16, 16. Act. 13, 15; 24, 14; 28, 23. Röm. 3, 21. *καὶ οἱ ψαλμοὶ* Luc. 24, 44. An diesen Gebrauch von *νόμος* von der zum Gesetz Israels gewordenen Offenbarung schließt das Mißverständnis des Begriffes an. — Außer den betreffenden Ausführungen bei Öhler, Schmid, Weiß, Holtzmann, Ritschl, Usteri, Baur, Holsten, Pfleiderer u. a. vgl. von Einzelschriften: (D. J. Cleß) die wahre Lehre des Apostels Paulus vom Gesetz, aus dem Brief an die Römer (Tübingen 1777). Tiling, Die paulinische Lehre vom *νόμος* (Dorpat 1878). Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz (Frei-

burg i. Br. 1884, 2. Aufl. 1893). Überall tritt die Auffassung des Gesetzes als der formulierten und dadurch festgestellten, damit aber auch beschränkten sittlich-religiösen Forderung in den Vordergrund, während es doch für die gesamte biblische Anschauung, z. B. auch für Joh. 1, 17 maßgebend ist, daß Gesetz die mit Rechtskraft ausgerüstete Forderung ist, die sich immer aufs neue durch die Rechtsfolgen zum Bewußtsein bringt, die daran geknüpft sind. Vgl. H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, Gütersloh 1896, S. 84 ff, 363 ff. Daß das alexandrinische Judentum dies nicht verstand, die palästinensische Synagoge es mißverstand und den Zweck des Gesetzes mißdeutete, ändert hieran nichts. Das Gesetz weist eben durch seine rechtliche Wirkung auf eine geschichtliche Offenbarung und Bethätigung Gottes hin, an deren Stelle man für die Vergangenheit, wie für die Gegenwart und Zukunft, beeinflußt durch die griechische peripatetische Philosophie lediglich die Kenntnis der Formeln setzte, nach welchen wir unseren Wandel sollen richten müssen.

Νομικός, ή, όν, **a)** die Gesetze betreffend, zu ihnen gehörend, bei Aristoteles im Gegensatz zu *ἠθικός*. Tit. 3, 9: *μάχαι νομικαί,* das jüdische Gesetz betreffend. **b)** von Personen: gesetzeskundig, rechtskundig. Strab. 12, 539: *ἐξηγητὴς τῶν νόμων, καθάπερ οἱ παρὰ Ῥωμαίοις νομικοί* (jurisconsulti). So wahrscheinlich Tit. 3, 13, da *Ζηνᾶς* kein israelitischer, sondern griechischer Eigenname ist. An den übrigen Stellen **c)** von den jüdischen *γραμματεῖς* als *πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων* Jos. Ant. 17, 6, 2, ebenso wie diese in Verbindung mit den Pharisäern Luc. 7, 30; 14, 3; vgl. Mtth. 22, 35: *εἷς ἐκ τῶν φαρισαίων νομικός* mit Marc. 12, 28: *εἷς τῶν γραμματέων.* Ferner vgl. Luc. 11, 45. 46. 52 mit Mtth. 23, 23. 25. 27. 29. 30. Außerdem Luc. 10, 25. Da an allen Stellen, wo sie erwähnt werden, gesetzliche Fragen in Betracht kommen, die Schriftgelehrten jedoch auch als Autoritäten in Fragen der Prophetie auftreten Mtth. 2, 4; 13, 52 u. a., so darf die Vermutung gestattet sein, daß *γραμματεῖς* der Gattungsbegriff, *νομικοί* speziell die Gesetzes- und Rechtskundigen unter ihnen bezeichnen soll, vgl. *νομοδιδάσκαλος* Luc. 5, 17. Act. 5, 34; man denke an die rechtskundigen Beisitzer des Synedriums und der übrigen Gerichte. *Νομοδιδάσκαλος* würde dann diejenigen *νομικοί* bezeichnen, die sich mit dem Unterricht in der Gesetzeskunde befaßten. Vgl. Buxtorf, Tiberias, c. 8. Lex. rabb. s. vv. תלמיד, תלמוד, ספר, רב, רבא, u. s. w. Lightfoot, Hor. hebr. zu Luc. 10, 25 (de doctoribus Judaeorum) u. 11, 45. Lehrer, Art. „Schriftgelehrte" in PRE[1] 13, 731 ff.; [2]13, 69 bearbeitet von Strack; Schürer, Art. „Schriftgelehrte" in Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums, sowie Neutest. Zeitgesch., S. 441 ff. [2]2, 254 ff. [3]312 ff.

Νομίμως, gesetzmäßig, 2 Tim. 2, 5: *ν. ἀθλεῖν,* welches sich sowohl auf die Kampfesweise bezieht = den Kampfgesetzen gemäß, als auf die Vorbereitung zum Kampfe, vgl. 1 Cor. 9, 25. Für ersteres vgl. Aristid. de pac. 2, p. 403 (bei Wetstein): *ἔξω τῶν νομίμων τρόπων μάχεσθαι.* Für letzteres Arr. Epict. 3, 10: *δός μοι ἀπόδειξιν εἰ νομίμως ἤθλησας, εἰ ἔφαγες ὅσα δεῖ, εἰ ἐγυμνάσθης κτλ.* Hippocr. 1, 15: *οἱ νομίμως ἀθλοῦντες ἐπὶ δὲ τοῦ ἀρίστου τὸν ἄρτον μόνον ἐσθίουσιν, ἐπὶ δὲ τοῦ δείπνου τὸ κρέας.* — Außerdem nur noch 1 Tim. 1, 8: *καλὸς ὁ νόμος ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται,* welches nicht = dem Wesen des Gesetzes entsprechend, sondern = wie es Gesetz und Recht erfordern; es geht dem Zusammenhange nach nicht auf die Hörer und Thäter, sondern — wie dies auch dem Begriff des *νόμος* entspricht — auf die Lehrer, nicht auf die Erfüllung, sondern auf die Anwendung des Gesetzes, welche auf diejenigen gemacht werden soll, denen es gilt, vgl. *κεῖται* V. 9.

Die Lehrer sollen beachten, für wen das Gesetz bestimmt ist, nämlich für die Übertreter, welche unter das Gesetz fallen, weil sie das Heil verachten.

Das Adj. ist in der bibl. Gräc. selten, nur in den Apokr. 2 Mcc. 4, 11. 4 Mcc. 5, 35; 7, 15. 6. Sonst nur das substantiv. Neutr. *τὸ νόμιμον*, *τὰ νόμ.*, meist in der Verbindung *νόμ. αἰώνιον* Ex. 12, 14. 24; 29, 28; 30, 31. Lev. 6, 18. 22; 7, 26; 10, 9 u. a., = חֹק, חֻקָּה, zuweilen = תּוֹרָה, in diesem Falle jedoch nur im Plural Gen. 26, 5. Ex. 43, 11 u. a. Also = gesetzliche Bestimmung, Recht. In den Apokr. *τὰ νόμ. ἀλλότρια, τῶν ἐθνῶν, ἡμῶν* u. s. w., nur einmal *τοῦ κυρίου* 1 Esr. 1, 46.

***Ἄνομος**, ον*, **a)** sine lege, ohne Gesetz, gesetzlos, z. B. Plat. Polit. 302, E: *ἄνομος μοναρχία* = legibus carens. So gegenüber *ὑπὸ νόμον* 1 Cor. 9, 21 und zwar rücksichtlich dessen, was im biblischen Sinne *νόμος* ist, der in Kraft stehenden Gottesordnung A. B.: *τοῖς ἀνόμοις ἐγενόμην ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ, ἀλλ' ἔννομος Χ̅υ̅.* Es ist die geschichtlich vorliegende alttest. Gottesordnung, die Pädagogie der alttest. Heilsordnung gemeint, deren die Heiden entbehren, vgl. Esth. Zus. 4: *ἐμίσησα δόξαν ἀνόμων καὶ βδελύσσομαι κοίτην ἀπεριτμήτων καὶ παντὸς ἀλλοτρίου.* Röm. 2, 12: *ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται.* So wird auch **b)** der Zusatz *μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ*, erst verständlich, indem er gemeint ist nach Röm. 3, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν*, vgl. 8, 3. 4. Mit dem *ἔννομος Χ̅υ̅* hält Paulus die Wahrheit des Gesetzes und seiner Heilsversagung gegenüber den *ἀνόμοις* aufrecht; er ist nicht einer, der sich über das Gesetz Gottes hinwegsetzt, — im Gegenteil steht er durch seinen Glauben an Christus zwar nicht mehr unter dem Gesetz, aber in dem Gesetz. Vgl. *ἀνομία*, a. Ebenso von den Heiden Act. 2, 23: *διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες.* Es bezeichnet *ἄνομος* = was nicht mit dem Gesetze in Einklang steht, sich negierend verhält gegen das Gesetz, sich darüber hinwegsetzt, contra legem, gesetzwidrig, — der negative Ausdruck für das, was in der Prof.-Gräc. häufiger positiv durch *παράνομος* bezeichnet wird. In der bibl. Gräc. meistens substantiviert; adj. im N. T. nur 2 Petr. 2, 8. Xen. Mem. 4, 4, 13: *νόμοι πόλεως — ἃ οἱ πολῖται συνθέμενοι ἅ τε δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο. Νόμιμος — ὁ κατὰ ταῦτα πολιτευόμενος, ἄνομος δὲ ὁ ταῦτα παραβαίνων.* Synon. *ἄδικος, ἀσεβής, ἀνόσιος. Ἄδικος* ist der den Menschen Unrecht thut, *ἄνομος* der das Gesetz (und zwar nicht die Vorschrift, sondern die in Kraft stehende Ordnung) nicht achtet, gesteigert *ἀνόσιος*, welches der stärkste Ausdruck zur Bezeichnung übermütig frevelhaften Beginnens ist. Xen. Rep. Laced. 8, 5: *οὐ μόνον ἄνομον, ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον θεὶς τὸ πυθοχρήστοις νόμοις μὴ πείθεσθαι.* In der bibl. Gräc. ist *ἄνομος, ἀνομία* Prädikat des Sünders, der Sünde, um sie nach ihrem Charakter als Lossagung von der göttlichen Rechtsordnung zu bezeichnen; vgl. die Bezeichnung des Antichrist als *ὁ ἄνομος κ. ἑ.*, indem sich in ihm diese Lossagung von der Gottesordnung, der Versuch, über sie zu triumphieren, verkörpert, 2 Thess. 2, 8 mit V. 3. 4. Das Wort ist nicht selten bei den LXX, jedoch auch nicht annähernd feststehend für irgendein hebräisches Wort. Das Partic. von פשע wird durch *ἄνομος, παράνομος, ἀσεβής* wiedergegeben. Vgl. Ps. 51, 15. Jes. 1, 28; 53, 12 (Marc. 15, 28. Luc. 22, 37). — Am häufigsten noch = רָשָׁע neben *ἀσεβής* u. *ἁμαρτωλός*, s. unter *ἄδικος* S. 314 ff. Ps. 104, 36. 1 Sam. 24, 14. 1 Kön. 8, 3. Hab. 3, 12. חַטָּא Jes. 33, 14. — עָרִיץ Jes. 29, 20: *ἐξέλιπεν ἄνομος καὶ ἀπώλετο ὑπερήφανος καὶ ἐξωλοθρεύθησαν οἱ ἀνομοῦντες ἐπὶ κακίᾳ.* — חָנֵף Jes. 9, 17; 10, 6. הֹלֵל Ps. 73, 3. זֵד Jes. 13, 11. תּוֹעֵבָה Ez. 16, 5. שָׁוְא Hiob 11, 11. עַוְלָה, עַוָּל Hiob

27, 4. 7; ferner zuweilen = אָוֶן, עָוֹן, זִמָּה, שֶׁקֶר, רְמִיָּה. — מַשְׁחִית Jes. 1, 4. — Im N. T. noch 1 Tim. 1, 9 in demselben Sinne.

Ἀνομία, ἡ, **a)** die Gesetzlosigkeit. Plat. Rep. 9, 575, A: *ἐν πάσῃ ἀναρχίᾳ καὶ ἀνομίᾳ ζῶν.* — **b)** die Nichtachtung der Gesetze, des Gesetzes, die sich außerhalb des Gesetzes stellt, über dasselbe hinwegsetzt, gegenüber *ἔννομος,* w. s.; so stets in der bibl. Gräc. Gegenüber *δικαιοσύνη* Xen. Mem. 1, 2, 24: *ἄνθρωποι ἀνομίᾳ μᾶλλον ἢ δικαιοσύνῃ χρώμενοι.* So auch Mtth. 23, 28. Röm. 6, 9. 2 Cor. 6, 14: *τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ.* Hebr. 1, 9. Von den hauptsächlichen Bezeichnungen für Sünde steht es am seltensten für חַטָּאת, Hiob 13, 23. Ez. 18, 21. Thren. 4, 6; weniger selten für פֶּשַׁע, Ps. 32, 1. 5; 39, 8; 51, 3; 59, 3; 102, 12. Jes. 24, 20; 43, 25; 44, 22; 50, 1; 53, 8; 59, 12; dagegen neben *ἁμαρτία* u. *ἀδικία* gleich häufig für עָוֹן, und nur אָוֶן wird vereinzelt anders übersetzt. In Ez. fast regelmäßig = תּוֹעֵבָה. Außerdem entspricht es spezielleren Ausdrücken, wie חָמָס Ps. 55, 10: *εἶδον ἀνομίαν καὶ ἀντιλογίαν ἐν τῇ πόλει.* Jes. 53, 9: *ἀνομία — δόλος.* Ez. 7, 23. עַוְלָה Ps. 37, 1; 89, 23. רֶשַׁע Ps. 5, 4; 45, 9. Ez. 3, 19. שֶׁקֶר Ps. 7, 15. בְּלִיַּעַל 2 Sam. 2, 5. — Häufig erscheint es parallel *ἁμαρτία.* Es bezeichnet die Sünde in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Ordnung, deren Reaktion sie hervorruft, also das, was sie zur Schuld macht, die Sünde als das, was der Strafe, dem Gerichte verfallen ist, vgl. Röm. 7, 13: *ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.* 5, 13: *ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου.* Denn daß die Sünde *ἀνομία* ist, begründet die Zurechnung derselben. Daher 1 Joh. 3, 4: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία* und unterliegt also der gerichtlichen Reaktion. Vgl. 1 Joh. 2, 3; 3, 22; 5, 2. 3. Ez. 46, 20: *τὰ ὑπὲρ τῆς ἀνομίας* = אָשָׁם, Schuldopfer. Hebr. 8, 12; 10, 17. Tit. 2, 14. Röm. 4, 7. Mtth. 7, 23; 13, 41. — Es entspricht dem Wesen und der Bedeutung des Gesetzes im biblischen Sinne, daß die höchste Steigerung der Gottesverachtung und des Widerstrebens gegen Gott auch auf neutest. Boden als *ἀνομία* erscheint, 2 Thess. 2, 7: *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας.* Mtth. 24, 14.

Ἔννομος, ον, eigentlich was sich innerhalb des Gesetzes befindet — im Gesetz begründet, durch das Gesetz bestimmt, gegenüber *παράνομος.* Aesch. Suppl. 379: *δίκας οὐ τυγχάνουσιν ἀνόμου.* Polyb. 2, 47, 6: *τὴν ἔννομον βασιλείαν εἰς τυραννίδα μεταστῆσαι,* cf. Xen. Mem. 1, 2, 44. Im N. T. Act. 19, 39: *ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ,* s. *ἐκκλ.,* nicht bloß = vom Gesetz vorgeschrieben, gesetzmäßig, sondern auch vom Gesetz geschützt. 1 Cor. 9, 21: *μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ, ἀλλ' ἔννομος Χυ,* vgl. Gal. 6, 2. 1 Cor. 3, 23. In der bibl. Gräc. nur noch im Prolog des Sirach *ἔννομος βίωσις,* und das Adv. Prov. 31, 26. Selten in der Prof.-Gräc. von Personen = gesetzestreu, sich innerhalb des Gesetzes bewegend, z. B. Plat. Rep. 4, 424, E: *ἔννομοι καὶ σπουδαῖοι ἄνδρες.*

Παράνομος, ον, gesetzwidrig, den Gesetzen entgegengesetzt, z. B. in der att. Gerichtssprache *παράνομα* von Gesetzesvorschlägen, die den in Kraft stehenden Gesetzen zuwiderlaufen, vgl. 2 Mcc. 4, 11: *τὰς μὲν νομίμους καταλύων πολιτείας παρανόμους ἐθισμοὺς ἐκαίνιζεν.* (*Ἀντινομία* bezeichnet den Widerspruch des Gesetzes mit sich selbst, so daß das nicht vorkommende *ἀντίνομος* = der Gesetz gegen Gesetz stellt.) Sonst in der Prof.-Gräc. von der Gesetzesübertretung Plat. Apol. 31, A: *διακωλύων πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα ἐν τῇ πόλει γίγνεσθαι.* vir civ. 539, E: *παράνομος*

δόξει γεγονέναι ἐκ νομίμου. 302, E: *τὰ κατὰ νόμους ἄρχειν καὶ παρανόμως*. Daher s. v. a. frevelhaft, die Gesetze mit Füßen tretend, verbunden mit *δεινός*, Plat. Phaedr. 254, A. Plut. praec. ger. reip. 13 (807, F.): *ἐπ' ἔργῳ παρανόμῳ καὶ δεινῷ φεύγοντα δίκην*. Plut. Tit. Flam. 13, 1: *ἐξωλέστατον καὶ παρανομώτατον τύραννον*. Plat. Phaedr. 113, E: *φόνους παρανόμους*.

In der bibl. Gräc. nur bei den LXX, selten in den Apokr., gar nicht im N. T., denn die religiöse Bezeichnung des Sünders und der Sünde ist eine andere, und für die starke Bezeichnung desselben reicht das Wort nicht bloß nicht aus, vgl. 2 Theff. 2, 3, sondern entspricht auch nicht dem Charakter des N. T. LXX = בְּלִיַּעַל (zuweilen auch *ἀσεβής, ἄφρων, ἀποστασία*) Deut. 13, 13. Richt. 19, 22. 2 Sam. 16, 7; 20, 1; 23, 5. 1 Kön. 21, 10. 13. Ps. 41, 9; 101, 3. = בֹּגֵד Prov. 2, 22; 11, 6; 13, 2; 21, 18; 22, 12; 23, 2; sowie mannigfach vereinzelt anders, z. B. = אֱוִיל, אָוֶן, חוֹלֵל, חָמָס u. a. Gewöhnlich als Epitheton von Personen oder substantivierten Mascul. = Gesetzesverächter; sachlich Ps. 41, 9; 101, 3. Weish. 3, 16. 2 Mcc. 4, 11. Das Fehlen des Wortes im N. T., nicht etwa bloß bei Paulus, ist charakteristisch für die gemeinsame Grundanschauung des N. T., vgl. Joh. 1, 17.

Παρανομέω, ein *παράνομος* sein resp. als solcher gesetzwidrig handeln, das Gesetz verachten, daher auch = freveln, sowohl *τὶ* als *εἴς τι*, in Beziehung auf etwas, z. B. *εἰς θεούς, εἰς μαντεῖον*. Auch *τινὰ* = Jemanden mißhandeln. Eine religiöse Färbung hat das Wort in der Prof.-Gräc. nicht, sondern steht nur im rechtlichen Sinne, wogegen *ἀδικεῖν* im sozialen. Daraus erklärt sich, daß es in der bibl. Gräc. trotz der Bedeutung des *νόμος* so selten ist. LXX Ps. 26, 4 = נעלם Partic. Niph. (versteckt, hinterlistig). Ps. 71, 4 = עַוָּל. 75, 5 = חָלַל. 119, 51 = הֵלִיץ, *ὑπερήφανοι παρηνόμουν ἕως σφόδρα* (für diese Augmentation vgl. Thuc. 3, 67). 4 Mcc. 5, 16. 19. 26; 8, 12. Im N. T. nur Act. 23, 2: *κρίνων με κατὰ τὸν νόμον καὶ παρανομῶν κελεύεις με τύπτεσθαι*, vgl. Plat. Vir civ. 307, E unter *ἄνομος*.

Παρανομία, ἡ, Gesetzwidrigkeit, Frevel, was frech gegen das Gesetz angeht, Isocr. 168, C: *ἁρπαγὴ καὶ βία καὶ παραν*. Lucn. Tim. 42: *παρανομία καὶ κατάλυσις τῶν ἐθῶν*. Selten bei den LXX, Ps. 37, 7. Prov. 5, 22; 10, 27. — 4 Mcc. 2, 11; 4, 19; 9, 3: *τύραννε παρανομίας*.

Im N. T. nur 2 Petr. 2, 16 von Bileam, ohne spezielle Beziehung auf das Gesetz, daher allgemein = Frevel.

Νομοδιδάσκαλος, ὁ, Gesetzeslehrer; der Prof.-Gräc. fremd, ebenso auch nicht in der altteſt. Gräc.; nur im N. T. und hier nur dreimal. Wahrscheinlich erst später auf jüdischem Boden entstanden, um die Autoritäten der Gesetzeslehre, תַּלְמוּד, doctrina, zu bezeichnen. So Act. 5, 34 von Gamaliel (vgl. 22, 3. Luc. 2, 46). Luc. 5, 17: *φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι . . . ἐκ πάσης κώμης κτλ.* — 1 Tim. 1, 7 bezieht es sich auf die schon V. 4 (*μῦθοι καὶ γενεαλογίαι*, vgl. *μάχαι νομικαί* Tit. 3, 1; 1, 14) ins Auge gefaßten jüdischen Irrlehrer alexandrinischer Schule (im Unterschiede von denen des Galaterbriefes), welche ebenso als Autoritäten in Betreff des A. T. auftraten, wie die pharisäischgerichteten.

Νομοθέτης, ὁ, Gesetzgeber, und zwar der Gesetze verordnet, *γράφει*, von *νόμον τιθέναι*, die Thätigkeit dessen bezeichnend, der Gesetze für andere verordnet, während *νόμον θέσθαι* von dem Volke gesagt wird, welches seine Gesetze beschließt. Daher letzteres

von der griechischen Gesetzgebung am gebräuchlichsten, während *νόμον τιθέναι* von Drakon, Solon gebraucht wird, *νομοθέτης* der die Gesetze verordnet, *νομοθέται* in Athen diejenigen, denen die Revision der Gesetze oblag, vgl. Thuc. 8, 97, 2. LXX Ps. 9, 21: *κατάστησον κύριε, νομοθέτην ἐπ' αὐτούς· γνώτωσαν ἔθνη, ὅτι ἄνθρωποί εἰσιν*, wo die LXX מוֹרֶה statt מוֹרָה = מוֹרָא gelesen haben. Im N. T. nur Jac. 4, 12: *εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι*, vgl. Ps. 9, 20, 21: *κριθήτωσαν ἔθνη ἐνώπιόν σου, κατάστησον νομοθέτην ἐπ' αὐτούς*.

Νομοθετέω, ein *νομοθέτης* sein, Gesetze verordnen, *τινί*, dagegen *τινά* resp. Pass. = ein Land, eine Stadt durch Gesetzgebung ordnen, z. B. Plat. Legg. 3, 701, D: *ὅπως ἡ νομοθετουμένη πόλις ἐλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἕξει*, also = die durch Gesetze verfaßte Stadt, das durch Gesetz geordnete Gemeinwesen. So sehr oft bei Plat., auch Isokr., Dem., Aristot., Plut., Diod. LXX = ירה Hiph. Ex. 24, 12: *τὰς ἐντολὰς ἃς ἔγραψα νομοθετῆσαι αὐτοῖς*. Deut. 17, 10. Ps. 25, 12. Mit dem Acc. Ps. 25, 8; 26, 11; 119, 33. 102. Apokr. 2 Mcc. 3, 15. Im N. T. Hebr. 7, 11: *ὁ λαὸς ἐπὶ τῆς Λευϊτικῆς ἱερωσύνης νενομοθέτηται*. 8, 6: *ἡ καινὴ διαθήκη ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται*, — eine Ausdrucksweise, welche nur möglich ist, wenn die Bedeutung des Gesetzes nicht auf die Vorschrift sich beschränkt.

Νομοθεσία, *ἡ*, Gesetzgebung, und zwar sowohl **a)** von der Handlung, als **b)** von dem Produkt derselben, der gesetzlich geordneten Verfassung eines Gemeinwesens, vgl. Diod. Sic. 12, 11: *ἐπισκεψάμενος τὰς ἁπάντων νομοθεσίας* und öfter bei demselben, sowie bei Dion. Hal. 2 Mcc. 6, 23: *τῆς ἁγίας καὶ θεοκτίστου νομοθεσίας ἀκολούθως*. 4 Mcc. 5, 34; 17, 16: *τίνες οὐκ ἐθαύμασαν τοὺς τῆς θείας νομοθεσίας ἀθλητάς;* Dadurch ist diese Bedeutung für Röm. 9, 3 gesichert, wo sie durch die Nebeneinanderstellung von *ὧν . . . αἱ διαθῆκαι* (in singul. Bedeutung, s. *διαθήκη*) *καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι* gefordert wird.

Νοῦς, *ὁ*, gewöhnlich nach der 2. Deklin.; dagegen im N. T. und der späteren, namentlich der kirchl. Gräc. der Gen. u. Dat. nach der 3. Deklin. *νοός, νοΐ*; der Accus. *νόα* aber ist der neutest. Gräc. fremd, dafür *νοῦν*. Das Wort ist desselben Stammes wie *γιγνώσκω*, latein. nosco, und bezeichnet zunächst **1)** das Organ geistiger Wahrnehmung und Erkenntnis, das Organ des bewußten Lebens. Cf. Plut. mor. 961, A: *ἣ καὶ λέλεκται· νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά, ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ ὦτα πάθους, ἂν μὴ παρῇ τὸ φρονεῖν, αἴσθησιν οὐ ποιοῦντος*. Daher wohl die vielfache Identifizierung von *νοῦς* u. *ψυχή* bei den Philosophen, cf. Aristot. de anim. 1, 2, welcher geneigt ist, einen Unterschied zu machen und *νοῦς* als *δύναμίς τις περὶ τὴν ἀλήθειαν* zu fassen. Der *νοῦς* ist das Organ sowohl des den Handlungen voraufgehenden als des das Geschehene erkennenden und beurteilenden Bewußtseins, vgl. namentlich das häufige *ἐν νῷ ἔχειν τι*; er ist **a)** im allgemeinen das Organ des Denkens und Erkennens — der Verstand; speziell **b)** das Organ des sittlichen Denkens, sittliche Gesinnung, Soph. Oed. R. 600: *οὐκ ἂν γένοιτο νοῦς κακὸς καλῶς φρονῶν*. Hom. Il. 9, 554: *χόλος νόον οἰδάνει* (Luther: Gemüt.) Sodann **2)** bezeichnet *νοῦς* das Denken, resp. das sittliche Denken und Erkennen selbst: Verstand, — Gesinnung. So z. B. *νοῦν ἔχειν*, Verstand haben, klug sein, u. a. Hom. Od. 1, 3: *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω*. Speziell bezeichnet es im einzelnen Falle die Erwägung, Absicht, Ratschluß, wie denn Homer als Synonyma *βουλή*,

μῆτις, θυμός damit verbindet. In dieser Bedeutung jedoch auch meist nur bei Homer. Die LXX gebrauchen das Wort im ganzen sehr selten, so selten, daß in ihrem Sprachgebrauch eine eigentümliche Begriffssphäre für dasselbe nicht aufzuweisen ist. So setzen sie es für לֵב, לֵבָב Ex. 7, 23: *οὐκ ἐπέστησε τὸν νοῦν αὐτοῦ οὐδὲ ἐπὶ τούτῳ.* Jes. 10, 7: *ἀπαλλάξει ὁ νοῦς αὐτοῦ* (hebr. לְהַשְׁמִיד בִּלְבָבוֹ, zu verwüsten steht sein Sinn; vorher לֹא־כֵן יַחְשֹׁב לְבָבוֹ *τῇ ψυχῇ οὐχ οὕτως λελόγισται*). 10, 12: *ἐπισκέψομαι ἐπὶ τὸν νοῦν τὸν μέγαν,* עַל־פְּרִי־גֹדֶל לְבַב וגו׳. 41, 22: *ἐπιστήσομεν τὸν νοῦν καὶ γνωσόμεθα,* נָשִׂימָה לִבֵּנוּ וְנֵדְעָה. Hiob 7, 17: *προσέχεις τὸν νοῦν εἰς τὸν ἄνθρωπον.* Jos. 14, 7: *ἀπεκρίθην αὐτῷ λόγον κατὰ τὸν νοῦν αὐτοῦ* — ein Mißverständnis des hebr. דָּבָר כַּאֲשֶׁר עִם־לְבָבִי, Luther: „und ich ihm wieder sagte nach meinem Gewissen“. Für רוּחַ steht es einmal Jes. 40, 13: *τίς ἔγνω νοῦν κυρίου,* אֶת־רוּחַ יהוה. An anderen analogen Stellen lesen wir einfach *καρδία, πνεῦμα* (vgl. לֵב = *διάνοια*). Außerdem = אֹזֶן Hiob 33, 16: *ἀνακαλύπτει νοῦν ἀνθρώπου.* Weiter kommt es bei den LXX nicht vor. Auch in den Apokr. findet sich *νοῦς* verhältnismäßig selten und ohne bestimmt abgegrenzte Bedeutung, Sap. 4, 12: *ῥεμβασμὸς ἐπιθυμίας μεταλλεύει νοῦν ἄκακον,* vgl. Röm. 16, 18: *τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων.* Sus. 9: *διέστρεψαν τὸν νοῦν αὐτῶν.* 1 Esra 2, 8: *ἐβοήθησαν ἐν πᾶσιν, ἐν ἀργυρίῳ . . ., κτήνεσι καὶ εὐχαῖς ὡς πλείσταις πολλῶν ὧν ὁ νοῦς ἠγέρθη.* Judith 8, 14: *πῶς τὸν νοῦν τοῦ θεοῦ ἐπιγνώσεσθε καὶ τὸν λογισμὸν αὐτοῦ κατανοήσετε;* parall. *βάθος καρδίας ἀνθρώπου οὐχ εὑρήσετε, καὶ λόγους τῆς διανοίας αὐτοῦ οὐ λήψεσθε.* 2 Mcc. 15, 8: *ἔχοντας δὲ κατὰ νοῦν τὰ προγεγονότα αὐτοῖς ἀπ' οὐρανοῦ βοηθήματα.* 1 Esr. 9, 41: *ἐπέδωκαν τὸν νοῦν εἰς τὸν νόμον.* 3 Mcc. 1, 25. Nur Sap. 9, 15 tritt völlig aus dem Kreis biblischer Vorstellungen und damit auch biblischen Ausdrucks heraus: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα,* wo *νοῦς* im Sinne der griechischen Philosophie das geistige Wesen des Menschen bezeichnet parall. *ψυχή*, und wohl nicht, wie bei Aristot., von derselben als Teil vom Ganzen unterschieden *(ψυχὴ νοητική)*, sondern wie bei Philo das zentrale Wesen derselben. Vgl. Siegfried, Philo von Alex., S. 249 ff.

Dagegen im N. T., in welchem sich das Wort außer Luc. 24, 45. Apok. 13, 18; 17, 9 nur in den paulinischen Schriften findet, läßt sich eine bestimmt entwickelte Vorstellung nachweisen. Während es Luc. 24, 45: *διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς* das Erkennungsvermögen bezeichnet, vgl. Apok. 13, 18; 17, 9 = Verstand, bezeichnet es bei Paulus **a)** das reflektierende Bewußtsein 1 Cor. 14, 14. 15. 19, unterschieden von dem für das Bewußtsein unvermittelten Geistestriebe, wie er z. B. in der Glossolalie sich kundgiebt. V. 14: *ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς ἄκαρπός ἐστιν* (thut und wirkt nichts). V. 19: *ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους διὰ τοῦ νοός μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ.* Phil. 4, 7: *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χῳ Ιν.* Als solches Bewußtsein ist es **b)** nicht sowohl Denk- als Nachdenkungsvermögen, das Organ des sittlichen Denkens und Erkennens, das intellektuelle Organ des sittlichen Triebes, Röm. 7, 25: *τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.* V. 23: *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*, Organ des Geistes, parall. *συνείδησις* Tit. 1, 15: *μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις,* vgl. Röm. 7, 25: *τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ* mit Röm. 1, 9: *τῷ θεῷ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου* und 2 Tim. 1, 3: *ᾧ λατρεύω ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.* Daher Eph. 4, 23: *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν* (vgl. unter *πνεῦμα* II, c; es giebt auch

eine sarkische Bestimmtheit des *νοῦς*, s. das folg.). Als Organ des sittlichen Denkens, Erkennens und Urteilens, als sittliches Bewußtsein kommt er in Betracht Röm. 14, 5: *ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν· ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω.* Röm. 12, 2: *μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.* Wie den sittlichen Trieb des Geistes, so stellt er andererseits die Verkehrung des sittlichen Triebes dar, wie dieselbe der *σάρξ* (w. s.) eignet, daher Col. 2, 18: *φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, und hiernach ist die Ausdrucksweise zu verstehen Röm. 1, 28: *καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.* Eph. 4, 17: *τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες.* 1 Tim. 6, 5: *διαπαρατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας·* cf. Plat. Legg. 10, 888, A: *τοῖς οὕτω τὴν διάνοιαν διεφθαρμένοις.* 2 Tim. 3, 8: *ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ, ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν.* — **c)** Das Bewußtsein nicht als Vermögen, sondern als Habitus, die Gesinnung bezeichnet es 1 Cor. 1, 10: *κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.* 2, 16: *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; . . . ἡμεῖς δὲ νοῦν Χυ̅ ἔχομεν.* Vgl. Röm. 11, 34. Jes. 40, 13. — Schwierig ist 2 Thess. 2, 2: *εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι*, wo die Erklärung de Wette's sehr annehmbar wäre: „bewußte Fassung des Gemütes", und demgemäß mit Calvin: mentem vocat compositam fidem, quae in sana doctrina acquiescit, wenn ein Beleg dafür beigebracht werden könnte; 1 Cor. 1, 10 kann nicht beigezogen werden. In der wohl passenden Bedeutung Nachdenken, Überlegung scheint *νοῦς* nur in adverben Verbindungen vorzukommen, wie *νόῳ, σὺν νόῳ* u. a. Am nächsten liegt es wegen der Verbindung mit *θροεῖσθαι*, das *σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός* nach Analogie von *νοῦν ἔχω*, mentis compos sum, *νοῦν ἀποβαλεῖν* zu erklären, also synom. *πλανᾶσθαι.* — Über das Verhältnis zum Herzen s. *νοεῖν* ff. Vgl. Hatch, essays in biblical greek. Oxford 1889, ess. III, p. 94 sqq.

Νοέω, wahrnehmen, bemerken, bezeichnet das geistige Korrelat der sinnlichen Wahrnehmung, die bewußte oder in das Bewußtsein eintretende Sinnesthätigkeit, vgl. unter *νοῦς*. So von Homer an, welcher das rein sinnliche Wahrnehmen (*ἰδεῖν, ἀθρεῖν*) von dem mit einer Verstandesthätigkeit begleiteten und erst auf das *ἰδεῖν* folgenden *νοεῖν* wohl unterscheidet: *τὸν δὲ ἰδὼν ἐνόησεν* Il. 11, 559. *οὐκ ἴδεν οὐδ' ἐνόησεν* Od. 13, 318 u. ö. LXX = בִּין Hiph. u. Hithp. 2 Sam. 12, 19. Prov. 1, 2. 6; 8, 5; 19, 25; 20, 24 (gewöhnlich *γιγνώσκω, συνίημι*; zuweilen, jedoch sehr selten, auch *κατανοεῖν*); שׂכל Hiph. Prov. 1, 3; 16, 23. Jes. 44, 18 u. a. (gewöhnlich *συνιέναι*), jedoch überhaupt nicht häufig, wie auch nicht im N. T. **a)** wahrnehmen, bemerken, im Unterschiede von bloßer Sinnesaffektion. Prov. 23, 1: *νοητῶς νοεῖ τὰ παρατιθέμενά σοι.* **b)** merken, — verstehen, begreifen, einsehen, synon. *συνιέναι* Marc. 7, 18. 2 Tim. 2, 7. Marc. 8, 17. Von dem synon. *γιγνώσκειν* (Plat. Rep. 6, 508, D: *ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτό*) unterscheidet es sich so, daß es mehr das Verhältnis zum Objekt bezeichnet, dieses dagegen, der Iterativform entsprechend, das Verhalten; 2 Sam. 12, 19: *ἐνόησε Δαυὶδ ὅτι τέθνηκε τὸ παιδάριον.* Eph. 3, 4: *νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου.* 2 Tim. 2, 7: *νόει ὃ λέγω.* Eph. 3, 20: *τῷ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν.* Mtth. 15, 17; 16, 9. 11. Marc. 7, 18. 1 Tim. 1, 7. Zu Röm. 1, 20: *τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται* vgl. Sap. 13, 4: *νοησάτωσαν ἀπ' αὐτῶν πόσῳ ὁ κατασκευάσας αὐτὰ δυνατώτερός ἐστιν.* Sir. 34, 15: *νόει τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυ-*

τοῦ. Hebr. 11, 3: *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ.* — Ohne Objekt Mtth. 24, 15. Marc. 13, 14: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω.* Marc. 8, 17. — **c)** Joh. 12, 40: *ἵνα μὴ ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσι τῇ καρδίᾳ* (Jes. 44, 18: *ἀπημαυρώθησαν τοῦ βλέπειν τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτῶν καὶ τοῦ νοῆσαι τῇ καρδίᾳ αὐτῶν*) bezeichnet es selbständig die Thätigkeit des *νοῦς* resp. der *καρδίᾳ* = verständig sein, denken, nachdenken, wie bei Homer *νοεῖν φρεσί* Od. 1, 322 und ähnlich, sowie das Participium *νοῶν, νοήσας*, nachdenksam, einsichtig, vgl. *νοητῶς* Prov. 23, 1. *νοήμων* Prov. 10, 6. 20; 14, 37 u. a. — Der biblischen Sprache eigentümlich ist nur die Zurückführung der mit *νοεῖν* bezeichneten Thätigkeit auf das Herz Joh. 12, 40. Jes. 44, 18 (V. 19: *οὐκ ἐλογίσατο τῇ ψυχῇ αὐτοῦ*, hebr. לֵב). 1 Sam. 4, 20: *οὐκ ἐνόησεν ἡ καρδία αὐτῆς* = לֹא־שָׁתָה לִבָּהּ. Prov. 16, 23: *καρδία σοφοῦ νοήσει τὰ ἀπὸ τοῦ ἰδίου στόματος.* Ist der *νοῦς*, wie sich ergeben, Organ des Geistes, so ist er eben damit eine Funktion des Herzens, s. unter *καρδία* das Verhältnis des Geistes zum Herzen. Indem so bei dem *νοεῖν* das Personleben des Menschen beteiligt ist, erhellt, daß es sittlichen Charakters ist, s. *νοῦς, μετανοεῖν.* Vgl. Hebr. 4, 12: *κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.*

Νόημα, τό, das Produkt der Thätigkeit des *νοῦς* (resp. der *καρδία*, s. unter *νοεῖν*, vgl. Phil. 4, 7: *φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χῳ Ιυ*). **a)** Der Gedanke, das Denken, speziell das sittlich reflektierende Denken 2 Cor. 3, 14: *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν.* 4, 4: *ὁ θς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων.* 11, 3: *μή πως — φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς τὸν Χν.* Die für die Bedeutung Denkkraft, Verstand angeführten wenigen Belege lassen sich auf die Bedeutung Denken, Nachdenken zurückführen, z. B. Hom. Od. 18, 215: *οὐκέτι τοι φρένες ἔμπεδοι οὐδὲ νόημα.* An der Stelle Plut. Conv. 197, E: *ἣν* (sc. *ᾠδὴν*) *ᾄδει* (sc. *ἔρως*) *θέλγων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα* ist es = Sinn, s. b. Daher auch 2 Cor. 10, 5: *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χυ* nicht = Verstand, Vernunft, sondern wie 3, 14; 11, 3 das Denken, nur daß der Singular kollektivisch dasselbe bezeichnet, was dort pluralisch ausgedrückt ist. **b)** Gedanke = die Gesinnung, Sinn, Sinnesart; Hom., Hes., Pind. 2 Cor. 2, 11: *οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν.* Bar. 2, 8: *ἀποστρέψαι ἕκαστον ἀπὸ τῶν νοημάτων τῆς καρδίας αὐτῶν τῆς πονηρᾶς.* 3 Mcc. 5, 30. Phil. 4, 7. — LXX haben das Wort nicht.

Ἀνόητος, ον, **1)** pass. ungedacht — unbegreiflich. **2)** gewöhnlich act. wer nicht denkt, nachdenkt — unverständig, Luc. 24, 25: *ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῆς καρδίᾳ.* Gal. 3, 1. 3; dessen Denkkraft noch unentwickelt u. s. w. ist, cf. Plat. Gorg. 464, D: *ἐν ἀνδράσιν οὕτως ἀνοήτοις ὥσπερ οἱ παῖδες.* So Röm. 1, 14: *σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί.* Häufig bezeichnet es einen sittlichen Vorwurf (Luc. 24, 25. Gal. 3, 1. 3), wie namentlich im Gegensatz gegen *σώφρων* von dem, der seine Lüste nicht beherrscht; so Tit. 3, 3: *ἦμεν γάρ ποτε ἡμεῖς ἀνόητοι, ἀπειθεῖς, πλανώμενοι, δουλεύοντες ἐπιθυμίαις.* Plut. Mor. 22, C: *τοῖς ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις, οὓς δειλαίους καὶ οἰκτροὺς διὰ μοχθηρίαν ὄντας.* 1063, A. Vgl. Prov. 15, 21; 19, 1, sowie unter *νοῦς*. Es begleitet auch sachliche Substantiva, wie *γνώμη, δόξα, ἐλπίς*, und steht im sittlichen Sinne, z. B. *τὰ ἀνόητα* = *ἀφροδίσια* Ar. Nubb. 416: *οἴνου τ' ἀπέχει καὶ γυμνασίων καὶ τῶν ἄλλων ἀνοήτων.* So 1 Tim. 6, 6: *ἐπιθυμίαι πολλαὶ ἀνόητοι.* Vgl. *ἄνοια* 2 Tim. 3, 9. — Bei den LXX nur = אֱוִיל, אִוֶּלֶת Prov. 15, 21; 17, 29 (כְּסִיל 19, 1 fehlt in BA, wie auch Jer. 10, 8). Außerdem noch

Deut. 32, 31. Ps. 49, 12. 20 ohne Anhalt im hebräischen Text. Apokr. Sir. 21, 19; 42, 8. 4 Mcc. 5, 8. 9; 8, 17.

Ἄνοια, ας, ἡ, Unverstand, Thorheit; gegenüber *νοῦς* Plat. Phaedr. 270, A. Tim. 86, B: *δύο ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανία, τὸ δ' ἀμαθία*, daher einen Vorwurf enthaltend Gorg. 514, E: *εἰς τοσοῦτον ἀνοίας ἐλθεῖν*. Luc. 6, 11. 2 Tim. 3, 9. LXX Prov. 14, 8; 22, 15 = אִוֶּלֶת. Außerdem Kohel. 11, 10. Hiob 33, 23. Ps. 22, 2. — Sap. 15, 18; 19, 3; 2 Mcc. 4, 6 gegenüber *πρόνοια*, parall. *μαίνεσθαι* V. 4. — V. 40; 14, 5; 15, 33. 3 Mcc. 3, 16, 20.

Δυσνόητος, ον, schwer verständlich, Lucn. Alex. 54: *χρησμός*. Diog. Laert. 9, 1, 13: *καταβέβλησαι λόγον ... δυσνόητόν τε καὶ δυσεξήγητον*. So 2 Petr. 3, 14.

Διάνοια, ἡ, eigentlich das Nachdenken, Durchdenken, Reflektieren (*διανοεῖσθαι* durchdenken, überdenken, überlegen, nachdenken), wird in denselben Bedeutungen, demselben Umfange und fast häufiger gebraucht, als das ursprüngliche *νοῦς*, nur daß das Moment der Reflexion durch die Präposition hervorgehoben wird und daß der Wortbildung nach die Bedeutung Reflexions**thätigkeit** der anderen: Reflexions**vermögen**, vorhergeht. (Nicht bei Homer.) Es bezeichnet **a)** wie *νοῦς* das **Erkenntnisvermögen**, den **Verstand**, z. B. Xen. Mem. 3, 12, 6: *καὶ λήθη δὲ καὶ ἀθυμία καὶ δυσκολία καὶ μανία πολλάκις διὰ τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν εἰς τὴν διάνοιαν ἐμπίπτουσιν*. Vgl. Ex. 35, 9: *σοφὸς τῇ διανοίᾳ*. Bei Plato häufig wie *νοῦς* von der Seele im Gegensatze zu *σῶμα*. Auch ist *διάν.* das Organ des sittlichen Denkens, der sittlichen Reflexion, Plat. Phaedr. 256, C: *ἅτε οὐ πάσῃ δεδογμένα τῇ διανοίᾳ πράττοντες*. Sodann **b)** das **Denken, Nachdenken, Reflektieren** (der Wortbildung nach die erste Bedeutung) Plat. Soph. 263, E: *ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γενόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια*. **c)** **Gesinnung, Meinung, Absicht, Gedanke**; Herodot, Isokr., Thucyd. a. a.

Daraus, daß es fast häufiger gebraucht wird als *νοῦς*, möchte sich auch erklären, daß Letzteres bei den LXX so selten, *διάν.* dagegen häufiger sich findet, wenn auch bei weitem nicht so häufig, als der Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. erwarten ließe, und zwar wo es sich findet, fast immer = לֵב, לֵבָב, und zwar nur wo eine Reflexionsthätigkeit vom Herzen ausgesagt wird (Gen. 17, 17; 24, 45; 27, 41. Jes. 35, 4; 57, 11 u. a.) oder ein bewußtes Verhalten zur Sprache kommt (Lev. 19, 17. Num. 15, 37. Deut. 7, 17; 29, 18; Wille, Willigkeit Ex. 35, 21. 24), ohne daß jedoch eine Regelmäßigkeit in dieser Übertragung obwaltet, s. *καρδία*. Verbunden mit *σοφία, σύνεσις* Ex. 35, 33; *σοφὸς τῇ διανοίᾳ* Ex. 28, 3; 35, 9. 24; 36, 1. Hiob 9, 4, vgl. Prov. 2, 10; *ἔκστασις διανοίας* Deut. 28, 28, vgl. Gen. 45, 26. Ferner vereinzelt = קֶרֶב Jer. 31, 33 (Hebr. 8, 10; 10, 16). מַחֲשָׁבָה Jes. 55, 9. בִּינָה = *διάν. ἀγαθή* Prov. 9, 10. גִּלּוּלִים Ez. 14, 4. Vgl. 1 Chron. 29, 18: *φύλαξον ταῦτα ἐν διανοίᾳ καρδίας λαοῦ σου εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ καθεύθυνον τὰς καρδίας αὐτῶν πρὸς σέ*, = לְיֵצֶר מַחְשְׁבוֹת לְבַב עַמֶּךָ. Im N. T. bezeichnet es **a)** das **Erkenntnisvermögen**, 1 Joh. 5, 20: *δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν*, vgl. 1 Cor. 2, 16: *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου —; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χυ. ἔχομεν*. Es ist hier nicht das natürliche Erkenntnisvermögen, sondern das durch den heil. Geist erneuerte, neugewirkte Vermögen gemeint, 1 Cor. 2, 10—16. 2 Cor. 4, 6. Vgl. Eph. 1, 17. 18: *ἵνα ὁ θς — δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς διανοίας ὑμῶν, εἰς τὸ εἰδέναι κτλ.*, wo *τῆς διανοίας* statt der ge-

sicherten Lesart *τῆς καρδίας* nicht eine unbiblische Veränderung derselben ist (Harleß), sondern eine dem Sprachgebrauch der LXX gleichgestaltete Ausdrucksweise. Vgl. Eph. 4, 18. Speziell ist *διάν.* das Vermögen sittlicher Reflexion, sittlicher Erkenntnis, oder wie *νοῦς* das von dem sittlichen Triebe in Anspruch genommene Bewußtsein (Luther: Gemüt), das Bewußtsein als Organ des sittlichen Triebes, 1 Petr. 1, 13: *ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν.* Hebr. 8, 10: *διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν.* 10, 16 (Jer. 31, 33). Mtth. 22, 37: *ἀγαπήσεις κύριον τὸν θ͞ν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου* — wie die Vergleichung von Marc. 12, 30. Luc. 10, 25 mit Deut. 6, 5 zeigt, ein Zusatz zu dem zu Grunde liegenden Text, aus dem Matthäus dafür das בְּכָל־מְאֹדֶךָ ausläßt. Prov. 9, 10: *τὸ δὲ γνῶναι νόμον διανοίας ἐστὶν ἀγαθῆς.* Eben als dieses Bewußtsein reproduziert auch die *διάν.* wie der *νοῦς* die Verkehrung des sittlichen Triebes, Eph. 4, 18: *τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες,* vgl. Ex. 9, 21. Jos. 14, 8. Deut. 29, 18. Num. 32, 7. 1 Mcc. 11, 49. 2 Mcc. 2, 2; daher Eph. 2, 3: *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* (= Gedanken). Vgl. Luc. 10, 27. — **b)** Sinn, Gesinnung; vereinzelt: Gedanke, daher der Plural Eph. 2, 3. Num. 15, 37. Jos. 5, 1. — Ist *διάνοια* in der unter a angegebenen Bedeutung Funktion des Herzens, so ist es in dieser Produkt desselben, Luc. 1, 51: *ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν.* 2 Petr. 3, 1: *διεγείρω ὑμῶν — τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν.* Col. 1, 21: *ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς.* — Das Verbum *διανοεῖσθαι,* im Sinne haben, beabsichtigen, auch überlegen u. s. w., öfter bei den LXX und in den Apokr., aber nicht im N. T.

Διανόημα, τος, τό, das im Sinne Gehegte, sei es Gedanke, Meinung oder Entschluß; Plat., Xen. u. a., zuweilen bei den LXX, Jes. 55, 9: *ἀπέχει τὰ διανοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς διανοίας μου* = מַחֲשָׁבָה. Prov. 15, 25 (Ez. 14, 3. 4 von den Götzen, גִּלּוּלִים, den willkürlichen Gebilden des Herzens der Abtrünnigen). Öfter bei Sir. 22, 16: *δ. βουλῆς.* V. 18; 23, 2; 24, 29; 25, 5; 32, 18; 42, 20. — Im N. T. nur Luc. 11, 17 = Gedanke, wo Mtth. 12, 25: *ἐνθυμήσεις.*

Ἔννοια, ἡ, was im Sinne liegt, Erwägung; dann Einsicht, Verständnis; *ἐννοεῖν* im Sinne haben, bedenken — verstehen, erkennen, syn. *ἐνθυμεῖσθαι* Xen. Cyrop. 4, 2, 3: *ἐννοηθέντες δέ, οἷά τε πάσχουσιν ὑπὸ τῶν Ἀσσυρίων ..., ταῦτα ἐνθυμουμένοις ἔδοξεν αὐτοῖς νῦν καλὸν εἶναι ἀποστῆναι.* An. 2, 4, 5: *ἐγὼ ἐνθυμοῦμαι μὲν καὶ ταῦτα πάντα· ἐννοῶ δ' ὅτι, εἰ νῦν ἄπιμεν, δόξομεν ἐπὶ πολέμῳ ἀπιέναι καὶ παρὰ τὰς σπονδὰς ποιεῖν.* Mem. 1, 7, 2. 3; 2 Sam. 20, 15. Jes. 41, 20. Hiob 1, 5. *Ἐνθυμ.* = erwägen; *ἐννοεῖν* = bedenken, 1 Mcc. 2, 61, die bewußte Erkenntnis, das Verständnis einschließend. Die Bedeutung von *ἔννοια* — was im Sinne liegt, Gedanke, zerlegt sich namentlich in die beiden Bedeutungen Gedanke, Meinung, Gesinnung, — Erkenntnis, Verständnis. **a)** Für erstere vgl. Xen. Cyrop. 1, 1, 1: *ἔννοιά ποθ' ἡμῖν ἐγένετο,* es kam uns der Gedanke, die Erwägung. Diod. Sic. 14, 56: *τὰς αὐτὰς ἐννοίας ἔχει περὶ τοῦ πολέμου.* Ibid. 2, 30: *ἑρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν τῶν θεῶν ἔννοιαν* (al. *εὔνοιαν*). Eurip. Hel. 1026. Isocr. 5, 150: *τοιαύτην ἔννοιαν ἐμποιεῖν τινί.* So im N. T. 1 Petr. 4, 1: *τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε.* Hebr. 4, 12: *κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας,* mit welcher Verbindung man etwa das *πάθη ἐπιθυμίας* Röm. 1, 16 vergleichen könnte, *πάθη* entsprechend *ἐνθυμ., ἐπιθυμ.* entsprechend *ἐννοι.* Delitzsch: *ἐνθυμήσεις* die im Gemüte entstehenden Regungen, Vorstellungen, Phantasiebilder (vgl. Act. 17, 29. Mtth. 9, 4; 12, 25), *ἔννοιαι*

die im selbstbewußten Leben sich abspinnenden Gedankenreihen. — In dieser ethischen Bestimmtheit bei den LXX wohl nur Prov. 23, 19 im Plural: *ἄκουε υἱέ, καὶ σοφὸς γίνου, καὶ καθεύθυνε ἐννοίας σῆς καρδίας.* Dagegen nicht im Sing. wie 1 Petr. 4, 1. Vgl. Sap. 2, 14: *ἐγένετο ἡμῖν εἰς ἔλεγχον ἐννοιῶν ὑμῶν.* Die wohl auf Prov. 3, 20: *τήρησον δὲ ἐμὴν βουλὴν καὶ ἔννοιαν* sich gründende Erklärung des Hesych.: *ἔννοια· βουλή* erledigt sich durch Vergleichung mit Prov. 1, 4: *ἵνα δῷ — — παιδὶ νέῳ αἴσθησίν τε καὶ ἔννοιαν* = **b)** Einsicht, Erkenntnis, vgl. 5, 1. 2. So = בִּינָה (Prov. 4, 1; 23, 4), דַּעַת (Prov. 18, 15), מְזִמָּה (Prov. 1, 4; 3, 21; 5, 2; 8, 12), דֶּרֶךְ (Prov. 23, 19), שֵׂכֶל (Prov. 16, 22). — Aristot. = Erkenntnis, Verständnis, Vorstellung. Eth. Nikom. 9, 11: *ἡ παρουσία τῶν φίλων ἡδεῖα οὖσα καὶ ἡ ἔννοια τοῦ συναλγεῖν ἐλάττω τὴν λύπην ποιεῖ,* communicati doloris cogitatio. 10, 10: *πάθει γὰρ ζῶντες . . . τοῦ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ᾽ ἔννοιαν ἔχοντες.* So entschieden am häufigsten in der Prof.-Gräc.

Εὐνοέω, wohlgesinnt sein, wohlwollen; zuweilen Hrdt., Xen., Tragg., Plut., im allgemeinen jedoch selten. LXX Dan. 2, 43: *οὐκ ἔσονται ὁμονοοῦντες οὔτε εὐνοοῦντες ἀλλήλοις,* Theodot. *προσκολλώμενοι.* Zus. Esth. 6, 18 gegenüber *ἐπιβουλεύειν.* 3 Mcc. 7, 11. Im N. T. nur Mtth. 5, 25: *ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχύ.* Da es überall von wohlwollender Neigung steht, so kann es auch hier nicht die bloße Willfährigkeit gegen die Ansprüche des *ἀντίδ.* bezeichnen, sondern fordert die Wandlung des bisherigen Verhältnisses in das gerade entgegengesetzte, so daß es sich zu *διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου* V. 24 verstärkend verhält. Dies entspricht der Bemerkung Elsners, comment. crit. phil. in ev. Mt. I, p. 145, daß feindliche Mächte sich beim Friedensschlusse schworen, in Zukunft *ἀδόλως εὐνοήσειν τῷ ἄλλῳ,* cf. Polyb. 3, 11, 7. Dem. adv. Aristocr. 23, 181.

Εὔνοια, ας, ἡ, Wohlwollen, Zuneigung, Liebe; in der att. wie späteren Gräc. häufig, in der bibl. Gräc. nur in den Zusätzen zu Esth. 2, 23; 3, 13; 6, 4; im Prol. Sir. 13 und in den Büchern der Maccabäer, z. B. *πρός τινα* 1 Mcc. 11, 33. 53. 2 Mcc. 12, 30. 3 Mcc. 3, 3. 4 Mcc. 2, 10; 13, 25 u. a. *εἴς τινα* 2 Mcc. 9, 26; 15, 30; sowie einmal im N. T. Eph. 6, 7: *ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις . . . μετ᾽ εὐνοίας δουλεύοντες ὡς κυρίῳ,* wozu Elsner, observv. verweist auf Lucn. bis accus. 16: *ἀνδράποδον ὃ μόνον εἶχεν εὔνουν καὶ πιστόν* u. a. St. Außerdem liest es die Rec. 1 Cor. 7, 3: *τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλομένην εὔνοιαν ἀποδιδότω* statt des gegenwärtig allgemein aufgenommenen *τὴν ὀφειλήν,* nach einem keinesfalls häufigen Sprachgebrauch, für den Wetstein und Loesner, observ. philon. Belege beibringen.

Κατανοέω, nur ausnahmsweise intransitiv = bei Sinnen sein (Hippokrates), sonst regelmäßig transit. (s. unter *κατηχεῖν*) = den Sinn worauf richten, betrachten, erwägen, lernen, einsehen, auch abgeschwächt = wahrnehmen, bemerken. Oft in der Prof.-Gräc., nicht so häufig bei den LXX = בין Hiph. u. Hithpal., נבט Hiph. ראה und vereinzelt anders, ohne Konsequenz. **a)** worauf hinsehen, betrachten, Ex. 33, 8: *κατενοοῦσαν ἀπιόντος Μωυσῆ ἕως τοῦ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἰς τὴν σκηνήν.* Act. 7, 31. 32; 11, 6. Jac. 1, 23. 24; beachten Mtth. 7, 3. Luc. 6, 41. Jes. 5, 12. Hebr. 10, 24; erwägen, bedenken, Jes. 57, 1: *ἄνδρες δίκαιοι αἴρονται καὶ οὐδεὶς κατανοεῖ,* parall. *ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ.* Ps. 119, 15: *κατανοήσω τὰς ὁδούς σου.* Judith 8, 14. Luc. 12, 24. 27. Xen. Cyrop. 8, 1, 14. Zu Hebr. 3, 1. Röm.

4, 19, wo das dem Objekt beigefügte Partic. besagt, worauf bei dem Objekt geachtet werden soll, also = das Objekt auf etwas hin ansehen, vgl. Thuc. 2, 3, 2: *κατενόησαν οὐ πολλοὺς τοὺς Θηβαίους ὄντας.* 3, 66, 1: *κατανοήσαντες ἡμᾶς ὀλίγους ὄντας.* **b)** wahrnehmen, erkennen, Ps. 119, 18. Luc. 20, 23. Act. 27, 39.

Μετανοέω, ein in der Prof.-Gräc. nicht gerade häufiges Wort, verbindet zwei Bedeutungen der Präp.: danach anders denken, cf. Stob. Floril. 1, 14: *οὐ μετανοεῖν ἀλλὰ προνοεῖν χρὴ. τὸν ἄνδρα τὸν σοφόν.* **a)** seinen Sinn, seine Meinung ändern, syn. *μεταγινώσκειν*, Plat. Euthyd. 279, C. Xen. Cyrop. 1, 1, 3. Plut. Camill. 12, 3. Crass. 11, 2. **b)** Reue hegen, bereuen, Xen. Hell. 1, 7, 19: *οὐ μετανοήσαντες ὕστερον εὑρήσετε σφᾶς αὐτοὺς ἡμαρτηκότας τὰ μέγιστα ἐς θεούς τε καὶ ὑμᾶς αὐτούς.* Lucn. de saltat. 84: *ἀνανήψαντα μετανοῆσαι ἐφ' οἷς ἐποίησεν, ὥστε καὶ νοσῆσαι ὑπὸ λύπης.* Cf. Ignat. ad Smyrn. 9: *ἀνανῆψαι καὶ εἰς θεὸν μετανοεῖν.* Öfter bei Plut., sowohl absolut als *μ. τὶ, ἐπί τινι, περί τινος*, sowie mit dem Part. Aor. Camill. 29, 3: *συγγνώμην τε δεομένοις δοῦναι καὶ δίκην εἰ μὴ μετανοοῦσιν ἐπιθεῖναι τοῖς αἰτίοις.* Ag. 13, 5: *ἠρώτησεν εἰ μετανοεῖ τοῖς πεπραγμένοις*, sofort aber *ἐπί τινι.* Galb. 6, 4: *μετανοεῖν περὶ τῶν γεγονότων.* De adulator. 36 (74, C): *βελτίον δὲ τὰς ἁμαρτίας φυλάττεσθαι τοῖς συμβουλεύουσι πειθόμενον ἢ μετανοεῖν ἁμαρτόντα διὰ τοὺς κακῶς λέγοντας.* Pueror. ed. 14 (10, F) u. a. Es bezeichnet aber nirgend eine Änderung der sittlichen Gesamthaltung, des Gesamtverhaltens, der Lebensrichtung, sondern bezieht sich immer nur auf Einzelheiten des Verhaltens (wie denn überhaupt die Prof.-Gräc. etwas dem biblischen Begriff der Buße und Bekehrung Analoges nicht kennt). Anders in der bibl. Gräc., jedoch nur anfangsweise in der alttest. Gräc., wogegen der neutest. Sprachgebrauch einen Vollbegriff der *μετάνοια* aufweist, welcher bis dahin nicht vorhanden war. Die LXX setzen *μετανοεῖν* = נִחַם, neben *μεταμέλεσθαι*, syn. *ἐπιστρέφειν*, vgl. Jer. 18, 8: *καὶ ἐπιστραφῇ τὸ ἔθνος ἐκεῖνο ἀπὸ πάντων τῶν κακῶν αὐτῶν, καὶ μετανοήσω περὶ τῶν κακῶν ὧν ἐλογισάμην τοῦ ποιῆσαι αὐτοῖς.* 1 Sam. 15, 29. Jer. 4, 28. Jedoch steht es im sittlichen Sinne (wie *ἐπιστρέφειν* = שׁוּב, w. s.) von einer Änderung des Gesamtverhaltens, und zwar speziell im sittlich-religiösen Sinne, welcher der Prof.-Gräc. erst recht fremd ist, nur Jer. 8, 6; 31, 19; an allen übrigen Stellen (1 Sam. 15, 29. Jer. 4, 28; 18, 8. 10. Joel 2, 13. 14. Am. 7, 3. 6. Jon. 3, 10; 4, 3. Sach. 8, 14, vgl. Geb. Man. V. 7) von einer Sinnesänderung Gottes bezüglich seiner gefaßten, gedrohten oder schon in Ausführung gebrachten Entschlüsse, also unter a gehörig. In den Apokr. im sittlich-religiösen Sinne noch Sir. 17, 24 (19); 48, 15: *ἐν πᾶσι τούτοις οὐ μετενόησεν ὁ λαὸς καὶ οὐκ ἀπέστησαν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν*, während Sap. 5, 3 unter a gehört.

Im N. T. dagegen steht es durchgängig (mit seltener Ausnahme wie Luc. 17, 3. 4. 2 Cor. 12, 21) im Sprachgebrauch der synopt. Ev., namentlich Luc., sowie Act. u. Apok., in denen es sich außer einigen Stellen allein findet (vgl. *μετάνοια*), im religiös-sittlichen Sinne bezüglich des Gesamtverhaltens und der Gesamthaltung und Richtung des persönlichen Lebens, wie es bisher kaum gebraucht worden war, aber unmißverständlich war im Zusammenhang der gesamten evangelischen Verkündigung. Es bezeichnet eine Änderung des sittlichen Denkens, der sittlichen Reflexion (s. *νοῦς*), welche dem verkehrten Thun folgen soll, **a)** zunächst *μετάν. ἔκ τινος* Apok. 2, 21: *ἐκ τῆς πορνείας.* V. 22; 9, 20. 21; 16, 11. Act. 8, 22: *ἀπὸ τῆς κακίας* = sich von etwas bekehren, nicht bloß es lassen, sondern auch die Gesinnung davon abwenden und ändern. Dann **b)** ohne Zusatz = sich bekehren im sittlich-

religiösen Sinne, Mtth. 3, 2; 4, 17; 11, 20. 21; 12, 41. Marc. 6, 12. Luc. 10, 13; 11, 32; 13, 3. 5; 15, 7. 10; 16, 30. Act. 2, 38; 17, 30. 2 Cor. 12, 21. Apok. 2, 5. 16. 21; 3, 3. 19; 16, 9. Die Empfindung der Reue, des Schmerzes, des Leidtragens ist darin eingeschlossen, vgl. Luc. 17, 3. 4: *ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις ἐπιστρέφῃ λέγων Μετανοῶ.* 2 Cor. 12, 21: *μὴ — πενθήσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ.* 2 Cor. 7, 9: *ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν.* Das synon. *ἐπιστρέφειν* ergänzt den Begriff positiv und verhält sich zu ihm, wie Hinkehr zu Gott zur Abkehr von der Sünde, ohne daß hiermit das Verhältnis vollständig ausgedrückt wäre. Dasjenige Verhalten, welches mit der *μετάνοια* beginnt, vollendet sich in einem Verhältnis, in welches der *μετανοῶν* durch die bekehrende Gnade zu stehen kommt. S. *ἐπιστρέφειν.* Act. 3, 19: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε.* 26, 20: *μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφει εἰς τὸν θεόν.* Vgl. Act. 20, 21. Verb. mit *πιστεύειν* Marc. 1, 15. Näheres s. unter *μετάνοια.*

Μετάνοια, *ας*, *ἡ*, Sinnesänderung, bzw. Reue; in der besseren Gräc. selten; öfter bei Pol., Lucn. u. namentlich Plat. **a)** Sinnesänderung. Thuc. 3, 36, 3: *τῇ ὑστεραίᾳ μετάνοιά τις εὐθὺς ἦν αὐτοῖς καὶ ἀναλογισμὸς κτλ.* Pol. 4, 66, 7. So wohl Geb. Man. V. 7. 8 von der Sinnesänderung Gottes, welcher anstatt der Strafe Vergebung darbietet (s. *μετανοεῖν*): *σὺ γὰρ εἶ κύριος ὕψιστος, εὔσπλαγχνος, μακρόθυμος, μετανοῶν ἐπὶ κακίαις ἀνθρώπων. Σὺ κύριε κατὰ τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητός σου ἐπηγγείλω μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν τοῖς ἡμαρτηκόσι σοι, καὶ τῷ πλήθει τῶν οἰκτιρμῶν σου ὥρισας μετάνοιαν ἁμαρτωλοῖς εἰς σωτηρίαν.* V. 8: *σὺ οὖν κύριε ὁ θεὸς τῶν δικαίων οὐκ ἔθου μετάνοιαν δικαίοις . . . τοῖς οὐχ ἡμαρτηκόσι, ἀλλ' ἔθου μετάνοιαν ἐπ' ἐμοὶ τῷ ἁμαρτωλῷ.* Wenn an erster Stelle *μετάνοια* wegen des voraufgehenden *μετανοῶν* von der Sinnesänderung Gottes steht, dürfte es auch weiterhin so zu fassen, und *μετάν. ἐπ' ἐμοὶ* nach *μετανοιεῖν ἐπί τινι* zu verbinden sein. Ebenso als Synon. von *ἄφεσις* könnte es auch stehen Sap. 12, 19: *εὐέλπιδας ἐποίησας τοὺς υἱούς σου, ὅτι δίδως ἐπὶ ἁμαρτήμασι μετάνοιαν,* sowie 11, 24: *ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παρορᾷς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν.* Indes macht doch 12, 10: *κρίνων δὲ κατὰ βραχὺ ἐδίδους τόπον μετανοίας οὐκ ἀγνοῶν . . . ὅτι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμὸς αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα* diese Auffassung zweifelhaft, und es dürfte zu 11, 24 eher Act. 17, 30 zu vergleichen sein, so daß diese Stellen unter b gehören würden. **b)** Reue, Besserung, Pol. 18, 16, 7 gegenüber *ἡ ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολή.* So am häufigsten im sittlichen Sinne in Beziehung auf voraufgegangene Verfehlungen, jedoch auch im allgemeinen bezüglich dessen, was man überhaupt nicht gethan zu haben wünscht, Plut. Timol. 6, 2: *αἰσχρὸν γὰρ ἡ μετάνοια ποιεῖ καὶ τὸ καλῶς πεπραγμένον.* Wesentlich für die Vorstellung ist die Verbindung mit *λύπη.* Der *μετανοῶν* bedauert und beklagt das Voraufgegangene als Verfehlung; vgl. Plut. Mor. 961, D: *αὐτοὶ δὲ καὶ κύνας ἁμαρτάνοντας καὶ ἵππους κολάζουσιν, οὐ διακενῆς, ἀλλ' ἐπὶ σωφρονισμῷ, λύπην δι' ἀλγήδονος ἐμποιοῦντες αὐτοῖς, ἣν μετάνοιαν ὀνομάζομεν.* Die *μετάν.* ist zwar *μετάν. τῆς γνώμης*, aber nicht bloß dies und nicht identisch mit *τροπὴ γνώμης*, als *τῶν πεπραγμένων μ.* (Plut Alex. 11, 4) zugleich eine Empfindung und Stimmung, vgl. Plut. Mor. 10, 4: *ἔσχε μέν τις τροπὴ γνώμης καὶ μετάνοια τὸν βάρβαρον.* 39, 3: *πάντας οὖν ἔκπληξις ἔσχεν, εἶτ' οἶκτος καὶ μετάνοια τῆς γνώμης καὶ κατάμεμψις ἑαυτῶν κτλ.* Timol. et Aem. P. parall. 2, 6: *μετανοίᾳ καὶ λύπῃ ταπεινωθείς.* Lucn. de calumn. 5 von einem

Bilde der *Μετάνοια*: *ἐπιστρέφετο ἐς τοὐπίσω δακρύουσα καὶ μετ' αἰδοῦς πάνυ τὴν Ἀλήθειαν προσιοῦσαν ὑπέβλεπεν*. Ähnlich de merc. cond. 42. Ferner vgl. Plut. de adulat. 12 (56, A); 28 (68, F): *τὸ νουθετοῦν καὶ μετάνοιαν ἐμποιοῦν*. Ceb. tab. 9. Es dürfte somit nicht richtig sein, die genuine Bedeutung des Wortes in diesem Sinne durch „Sinnesänderung" anstatt durch „Reue" wiedergeben zu wollen.

In der alttest. Gräc. ist es selten. LXX haben es nur Prov. 14, 15: *ἄκακος πιστεύει παντὶ λόγῳ, πανοῦργος δὲ ἔρχεται εἰς μετάνοιαν*, eine unzutreffende Übersetzung des hebr. עָרוּם יָבִין לַאֲשֻׁרוֹ, jedenfalls unter a gehörig (= er besinnt sich). Auch in den Apokryphen findet es sich nur an wenigen Stellen, hier aber in dem der Prof.-Gräc. fremden (s. *μετανοεῖν*) sittlich-religiösen Sinne = Buße, Bekehrung, von zentraler und habitueller reuiger Abkehr von der bisherigen Lebensrichtung. So Sap. 12, 10 (und event. 11, 24; 12, 19, s. oben unter a). Sir. 44, 15: *Ἐνώχ — ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς*. Ebenso bei Philo mehrfach. Quod det. pot. ins. I, 210, 4: *δέχεσθαι μετάνοιαν* parall. *μετακλαίειν καὶ μεταστένειν τῆς παλαιᾶς διαίτης ἑαυτούς*. De monarch. II, 220, 46: *Ἔνιοι δὲ τοσαύτῃ κέχρηνται μανίας ὑπερβολῇ, ὡς οὐδ' ἀναχώρησαν ἑαυτοῖς πρὸς μετάνοιαν ἀπολιπόντες*. De poenit. II, 405.

In diesem sittlich-religiösen Sinne bildet es nun einen der neutest. Grundbegriffe namentlich in den Schriften des Lucas, zuweilen bei Paulus, Hebräerbrief und 2 Petri. Für die richtige Fassung des Begriffs, wie er vorbereitet ist durch das alttest. שׁוּב, mit welchem Delitzsch es vollkommen richtig wiedergiebt, ist die grundlegende Verwendung desselben in der Verkündigung des Täufers und Jesu: *μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ κτλ.* Mtth. 3, 2: *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγ.* Marc. 1, 15 zu beachten. Gerade hier ergiebt sich, daß die *μετάνοια* nicht einfach = Sinnesänderung, Aufnahme neuer Motive und Zwecke an Stelle der bisherigen minderwertigen, irrigen und verfehlten in die Sinnes- und Lebensrichtung ist, sondern = Bekehrung, Eintritt in ein solches Verhalten zu Gott, welches nicht mehr wie bisher sich in Widerspruch mit dem Willen Gottes befindet. In der keiner weiteren Begründung bedürfenden Forderung liegt das Urteil, daß das Volk sich im Widerspruch mit seinem Gesetz befindet, daß die Gesamthaltung nicht dem bekannten und anerkannten Willen und Gesetze Gottes entspricht, vgl. Luc. 1, 16. 17. Damit hängt es zusammen, daß die Gestalt, in welcher die Erfüllung der Heilsverheißung, das Reich Gottes oder Himmelreich auftritt, den Erwartungen nicht entspricht und daß die vorhandene Erfüllung nicht anders zur Heilszueignung gedeihen kann, als unter Voraussetzung einer Anerkennung derselben, welche nur durch Erkenntnis und Anerkennung der eigenen Verkehrtheit oder Abkehr von Gott und seiner Ordnung zu Stande kommen kann; daher die Verbindung *μετάνοια καὶ πίστις* Marc. 1, 15 zu einem Begriff = bußfertiger Glaube. Der Glaube an die Heilsgegenwart ist nur möglich, indem er zugleich die *μετάνοια* einschließt, und diese wieder setzt die Erkenntnis und Anerkennung der Heilsgegenwart voraus. Eben darum kann *μετάνοια* nicht einfach durch Sinnesänderung übersetzt werden, sondern es ist = Buße, Bekehrung, indem es rückwärts gewendet dasselbe aussagt, wie das vorwärts gewendete *ἐπιστροφή* und von diesem sich nur so unterscheidet, daß *μ.* von dem Verhalten, *ἐπιστρ.* von dem Eintritt in ein Verhältnis steht. Die *μ.* sieht zurück auf das Gethane, Hebr. 6, 1: *ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*, und zwar *μετὰ λύπης* 2 Cor. 7, 9, vgl. oben die Stellen aus Plut., Lucn., Ceb., Phil., und wendet sich Gott und seiner Wahrheit zu, vgl. 2 Tim. 2, 25: *δῷ αὐτοῖς ὁ θς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας*. Act. 20, 21: *ἡ εἰς τὸν θεὸν μετάν.*, vgl. 2 Cor. 7, 9: *ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν* mit V. 10: *ἐλυπ. γὰρ κατὰ θεόν*. Act. 11, 18: *εἰς ζωήν*. 2 Cor. 7, 10: *εἰς σωτηρίαν*. Verbunden mit *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* Luc.

24, 47. Vgl. *βάπτισμα μετανοίας* Marc. 1, 4. Luc. 3, 3. Act. 13, 24; 19. 4. Mtth. 3, 11. Sonst noch Mtth. 3, 8. Luc. 3, 8; 5, 32; 15, 7. Act. 5, 31; 26, 20. Röm. 2, 4. Hebr. 6, 6. 2 Petr. 3, 9. Zu Hebr. 12, 17 vgl. oben Sap. 12, 10 und das dazu Bemerkte. — Lactant. VI, 24: „Quem facti sui poenitet, errorem suum pristinum intelligit; ideoque Graeci melius et significantius *μετάνοιαν* dicunt, quam nos latine possumus resipiscentiam dicere, resipiscit enim ac mentem suam quasi ab insania recipit, quem errati piget, castigatque se ipsum dementiae et confirmat animum suum ad rectius vivendum; tum illud ipsum maxime cavet, ne rursus in eosdem laqueos inducatur.“ Test. XII patr. Rub. 1 (520): *ἑπτὰ ἔτη μετενόησα ἐνώπιον κυρίου ... πενθῶν ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ μου.* Jud. 15 (607): *μετανοήσας ... πᾶσαν εὐφροσύνην οὐκ εἶδον.* Orac. Sib. 1, 129: *λαοῖσι τε πᾶσι κήρυξον μετάνοιαν, ὅπως σωθῶσιν ἅπαντες.* v. 168: *ἂν μὴ θεὸν ἱλάξησθε καὶ μετάνοιαν ἔχητ' ἀπὸ νῦν καὶ μηκέτι μηδὲν δύσκολον ἠὲ κακὸν τ' ἀθεμίστατον ἄλλος ἐπ' ἄλλῳ πράττει, ἀλλ' ὁσίῳ βιότῳ πεφυλαγμένος εἴη.*

Νουτεθέω, zu Gemüte führen, auf den Sinn jemandes einwirken; verbunden mit dem Accus. der Pers.; stets im Sinne einer Rectifizierung, indem man einer gewissen Opposition zu begegnen hat und dieselbe durch Einwirkung auf den *νοῦς*, nicht durch Strafe brechen resp. aufheben will, daher anscheinend zwar syn. *κολάζειν*, cf. Plat. Gorg. 479, A: *μήτε νουθετεῖσθαι μήτε κολάζεσθαι μήτε δίκην διδόναι*, jedoch im Grunde genommen der Strafe, welche vermieden werden soll, entgegengesetzt event. derselben vorausgehend. Vgl. 1 Sam. 3, 13: *καὶ οὐκ ἐνουθέτει αὐτοὺς καὶ οὐδ' οὕτως* von der verwerflichen Nachsicht Eli's gegen seine Söhne, die sich nicht zur geringsten Reaktion entschließen kann. 1 Cor. 4, 14 gegenüber *ἐντρέπειν* vgl. 2 Thess. 3, 5: *μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε, ἀλλὰ νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν.* Ferner vgl. 1 Thess. 5, 12 mit V. 14. Es ist daher s. v. a. wohlmeinend ermahnen, zurechtweisen, warnen, erinnern und belehren, zur Wehre und Abwehr des Unrechts u. s. w. Auch = beschwichtigen, Soph. Oed. Col. 1195: *νουθετούμενοι φίλων ἐπῳδαῖς.* Verbunden mit *διδάσκειν* Plat. Legg. 8, 845, B. Col. 1, 28; 3, 16. Die Grundvorstellung ist die des wohlmeinenden Ernstes, mit dem man auf jemandes Sinn und Gesinnung je nach Umständen durch Belehrung, Ermahnung, Warnung, Zurechtweisung einwirkt. (In der ganz allgemeinen Bedeutung belehren, unterweisen nur selten; Hiob 38, 18 = הִתְבּוֹנֵן; 34, 3 = בִּינָה.) Hiob 4, 4: *εἰ γὰρ ἐνουθέτησας πολλοὺς καὶ χεῖρας ἀσθενοῦς παρεκάλεσας* = יִסֵּר. Vgl. 1 Thess. 5, 12. — Sap. 11, 11: *τούτους μὲν γὰρ ὡς πατὴρ νουθετῶν ἐδοκίμασας, ἐκείνους δὲ ὡς ἀπότομος βασιλεὺς καταδικάζων ἐξήτασας.* 12, 2: *τοὺς παραπίπτοντας κατ' ὀλίγον ἐλέγχεις καὶ — ὑπομιμνήσκων νουθετεῖς ἵνα κτλ.* 12, 26: *οἱ δέ παιγνίοις ἐπιτιμήσεως μὴ νουθετηθέντες ἀξίαν θεοῦ κρίσιν πειράσουσιν.* — Im N. T. außer a. a. O. noch Act. 20, 31. Röm. 15, 14; Ziel und Zweck s. Col. 1, 28.

Νουθεσία, *ἡ*, selten in der Prof.-Gräc. für *νουθέτησις*, zuweilen bei Phil., Jos. u. Späteren: wohlmeinende, aber ernste Zurechtweisung, Ermahnung. Tit. 3, 10: *αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν νουθεσίαν καὶ δευτέραν παραιτοῦ.* — 1 Cor. 10, 11 vgl. V. 10. Eph. 6, 4: *ἐκτρέφετε τὰ τέκνα ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου*, wo *κυρ.* gen. subj. resp. qualit. Vgl. Judith 8, 27: *εἰς νουθέτησιν μαστιγοῖ κύριος τοὺς ἐγγίζοντας αὐτῷ.* Sie gerade, Zurechtweisung wie der HErr sie übt, ist dem Zorn entgegengesetzt Sap. 16, 5. 6; 11, 11, und dadurch korrespondiert diese Ermahnung mit der voraufgehenden: *μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν*, denn Voraussetzung des *παρ-*

ὀργίζειν erzürnen, zum Zorn reizen, ist das eigene Zürnen. Vgl. 1 Cor. 4, 14. *Παιδ.* wie *νουθεσία* haben das Ziel des *ἄνθρωπος τέλειος* Col. 1, 28. Eph. 4, 13 im Auge, nur daß die *νουθεσία* den Abirrungen entgegentritt und die Direktion der *παιδεία* herstellt. — Sap. 16, 6: *εἰς νουθεσίαν πρὸς ὀλίγον ἐταράχθησαν.* Vgl. *νουθέτημα* Hiob 5, 17 = מוּסָר.

Προνοέω, vorher bemerken, vorher bedenken, namentlich versorgen; Xen. Mem. 2, 10, 3: *προνοεῖν καὶ προβουλεύεσθαι,* syn. *ἐπιμελεῖσθαι,* mit abgeschwächter Bedeutung der Präp. = fürsorgen, worauf Bedacht nehmen. Vgl. lat. providere. Besonders häufig im Med. Von der göttlichen Fürsorge jedoch oder Vorsehung, von der das Verbum seltener als das Subst. *πρόνοια* (w. s.), steht in der Regel das Aktiv. — In der bibl. Gräc. sehr selten, LXX Hiob 24, 15 = שׁוּר, wo jedoch der Alex. *προσνοεῖν* liest, und Prov. 3, 4: *προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου,* wo die LXX מַשְׂכִּל statt שֵׂכֶל gelesen haben. Dan. 11, 37: *ἐπὶ τοὺς θεοὺς τῶν πατέρων οὐ μὴ προνοηθῇ καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ γυναικὸς οὐ μὴ προνοηθῇ,* Theodot. *οὐ συνήσει* = בִּין, = sich worum kümmern. In den Apokr. das Act. *προνοεῖν τινός* = für jemand sorgen Sap. 13, 16, das Med. mit pass. Aor. 2 Mcc. 14, 9; mit folg. *μήποτε* 3 Mcc. 3, 24; *ὅπως* 1 Esr. 2, 25. Einmal das Akt. von der göttlichen Vorsehung Sap. 6, 8: *μικρὸν καὶ μέγαν αὐτὸς ἐποίησεν ὁμοίως τε προνοεῖ περὶ πάντων.* S. *πρόνοια.*

Im N. T. lesen Lchm., Tdf., Treg., Westc. 2 Cor. 8, 21 das Akt. *προνοοῦμεν γὰρ καλὰ κτλ.* (aus Prov. 3, 4) statt Rec. *προνοούμενοι,* wie Röm. 12, 17, dagegen 1 Tim. 5, 8 Tdf., Treg., Westc. *εἰ δέ τις τῶν ἰδίων . . . οὐ προνοεῖται* statt *προνοεῖ* (Lchm.).

Πρόνοια, ας, ἡ, **a)** Voraussicht; so jedoch sehr selten. Die Bedeutung der Präp. ist namentlich noch festgehalten in der Phrase *ἐκ προνοίας,* mit Vorbedacht, oft bei Hrdt., Plat. u. a. So Jos. 20, 3, der einzigen Stelle der LXX, jedoch nur wenig handschriftlich bezeugt: *τῷ πατάξαντι ψυχὴν ἀκουσίως ἄνευ προνοίας* = בִּשְׁגָגָה בִּבְלִי־דַעַת. Dann **b)** mit abgeschwächter Bedeutung der Präp. Vorsorge, Fürsorge, z. B. *πρόνοιαν ἔχειν τινός,* für jemand oder etwas Sorge tragen. So Röm. 13, 14: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.* 2 Mcc. 4, 6: *ἄνευ βασιλικῆς προνοίας ἀδύνατον τυχεῖν εἰρήνης.* Act. 24, 3: *διορθωμάτων γινομένων τῷ ἔθνει τούτῳ διὰ τῆς σῆς προνοίας.* **c)** von der göttlichen Vorsehung, wie sich dieselbe in der zweckmäßigen Einrichtung und Ordnung der Natur zu erkennen giebt (selten und fast nur bei Dichtern von der Fürsorge für einen einzelnen Menschen, und erst in späterer Zeit z. B. bei Dion. Hal. von dem göttlichen Walten in der Geschichte, s. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. I, 58). So zuerst bei Hrdt. 3, 108, 1: *τοῦ θείου ἡ προνοίη, ὥσπερ καὶ οἰκός ἐστι, ἐοῦσα σοφή, ὅσα μὲν ψυχήν τε δειλὰ καὶ ἐδώδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγονα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σχέτλια καὶ ἀνιηρά, ὀλιγόγονα.* Xen. Mem. 1, 4, 6; 4, 3, 6. Plat. Tim. 30, C: *τόνδε τὸν κόσμον . . . διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.* 44, C: *περὶ σωμάτων κατὰ μέρη τῆς γενέσεως καὶ περὶ ψυχῆς, δι' ἅς τε αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν.* Nicht bei Aristoteles. Dagegen sehr häufig bei Plut. und zwar zugleich in Rücksicht auf die Geschichte, nicht bloß auf die Natur, Consol. ad Apoll. 34 (119, F): *κατὰ τὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν καὶ τὴν κοσμικὴν διάταξιν.* De def. oracul. 47 (436, D), wenn Plato Sehen und Hören physisch erkläre, so leugne er damit nicht *τὸ κατὰ λόγον καὶ προνοίας ὁρατικοὺς καὶ ἀκουστικοὺς γεγονέναι.* De puer. educ. 5 (3, c).

Namentlich redet er von ihr in den Schriften Cur Pythia nunc non reddat oracula und de def. orac.; er benennt sie abwechselnd *ἡ τοῦ θεοῦ πρόν.* oder absolut *ἡ πρόν.*, verbindet sie mit der *εἱμαρμένη*, so daß es oft den Anschein hat, als sei sie der neutralisierte Gottesbegriff, wie „die Vorsehung" in der Sprache der Diplomaten und des modernen zahmen Atheismus. Vgl. jedoch namentlich de def. oracul. 29 (426, F): *τίς ἀνάγκη πολλοὺς εἶναι Δίας, ἂν πλείονες ὦσι κόσμοι, καὶ μὴ καθ' ἕκαστον ἄρχοντα πρῶτον καὶ ἡγεμόνα τοῦ ὅλου θεὸν ἔχοντα καὶ νοῦν καὶ λόγον, οἷος ὁ παρ' ὑμῖν κύριος ἁπάντων καὶ πατὴρ ἐπονομαζόμενος; ἢ τί κωλύσει τῆς τοῦ Διὸς εἱμαρμένης καὶ προνοίας ὑπηκόους πάντας εἶναι καὶ τοῦτον ἐφορᾶν ἐν μέρει καὶ κατευθύνειν ἐνδιδόντα πᾶσιν ἀρχὰς καὶ σπέρματα καὶ λόγους τῶν περαινομένων;* Polyb. 25, 1, 10: *μετὰ τῆς τῶν θεῶν προνοίας* entspricht dem *ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ καὶ ζήσομεν* Jac. 4, 15. (Bei Aristoteles findet sich der Begriff nicht.). S. auch unter *πατήρ*.

Von den Stoikern ist der Begriff — vgl. Grimm zu Sap. 14. 3 — über Philo und Josephus zu den alexandrinischen Juden übergegangen, und es ist in hohem Maße charakteristisch, daß dem A. T. sowohl — abgesehen von den apokryphischen Stellen — wie dem N. T. derselbe fremd ist, trotzdem die ganze Schrift eine providentia Dei specialissima in Natur und Geschichte vertritt. Allein wie wenig er namentlich in letzterer Beziehung ihr entspricht, erhellt sofort, wenn man sieht, wie er an einigen Stellen der Apokr. den Gedanken der heilsökonomischen Selbstbethätigung Gottes in seiner erwählenden Liebe ersetzt und abschwächt, Sap. 14, 3: *ἡ δὲ σή, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια, ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσσῃ ὁδὸν κτλ.* (Ex. 14, 21). 17, 2: *φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας ἔκειντο* (Ex. 10, 21). 3 Mcc. 4, 21: *τοῦτο δὲ ἦν ἐνέργεια τῆς τοῦ βοηθοῦντος τοῖς Ἰουδαίοις ἐξ οὐρανοῦ προνοίας ἀνικήτου.* 5, 30. 4 Mcc. 9, 24: *δι' ἧς* (sc. *εὐσεβείας*) *ἡ δίκαια καὶ πάτριος ἡμῶν πρόνοια τῷ ἔθνει γενηθεῖσα τιμωρήσειεν τὸν ἀλάστορα τύραννον.* 13, 18: *ἅπερ* (sc. *τῆς ἀδελφότητος φίλτρα*) *ἡ θεία καὶ πάνσοφος πρόνοια διὰ πατέρων τοῖς γεννωμένοις ἐμέρισε κτλ.* 17, 22: *διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσε.* Der Begriff der *πρόνοια* unterscheidet sich von der Bethätigung der soteriologischen Erwählungsliebe Gottes wie der neutest. Vaterbegriff von dem außerbiblischen, s. unter *πατήρ* u. *ἐκλέγεσθαι*. Im Zusammenhange des biblischen Gedankenkreises würde die *πρόνοια* zusammenfallen mit dem Act. 14, 16. 17; 17, 26. 27. 30 Gesagten, während er für das Verhältnis Gottes zur alt- und neutest. Heilsgemeinde nicht ausreicht, vgl. Mtth. 10, 28 ff. u. a.

Ὑπονοέω, **a)** unvermerkt, im Stillen denken, vermuten, Hrdt., Plat., Plut.; Sir. 23, 21. Deut. 7, 25; *ὑπονοήσει τοῦ ἀλλοιῶσαι καιροὺς κτλ.* = סָבַר, er wird darauf denken, versuchen zu ändern u. s. w. (das Med. Jud. 14, 14). Im N. T. Act. 13, 25; 27, 27. **b)** namentlich in malam partem: Verdacht hegen, argwöhnen, *τὶ εἴς τινα*, aber auch *τινὰ περί τινος*, jemanden beargwöhnen, Thuc., Plut. u. a. Tob. 8, 16. Mit sachlichem Objekt Act. 25, 18: *οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὧν ἐγὼ ὑπενόουν πονηράν.*

Ὑπόνοια, *ας, ἡ*, **a)** Vermutung, Meinung, als unbegründete gegenüber *ἀλήθεια* Thuc. 2, 4. Sir. 3, 23: *ὑπ. πονηρά* (parall. *ὑπόληψις*) von der Selbstvermessenheit = Wahn. **b)** Verdacht, Argwohn, Dem., Plat. u. a. So *ὑπόνοιαι πονηραί* 1 Tim. 6, 4, wo das Adj. nicht erst die Bedeutung Verdacht bewirkt, sondern den Verdacht

selbst als ein Unrecht kennzeichnet, wodurch der Versuch Hofmanns hinfällig wird, *πονηραί* 1 Tim. 6, 4 von *ὑπόνοιαι* zu trennen, weil *ὑ.* an und für sich schon ein Argwöhnen von Schlimmen bedeute, was nicht der Fall ist.

O.

Ὁδός, *ἡ*, **1)** Weg, Bahn, Mtth. 2, 12 u. ö.; **a)** mit Subj.-Gen. *ὁδός τινος*, der Weg, den jemand geht, auf dem jemand einherzieht, z. B. *ὁδὸς ποταμοῦ*, Flußbett; *οἰώνων ὁδοί* die Pfade der Vögel (Sophokles); *ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων* Apok. 16, 12. *ὁδ. κυρίου* Mtth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4. Joh. 1, 23. Marc. 1, 2. Luc. 1, 76; 7, 27. **b)** Mit Obj.-Gen. Mtth. 10, 5: *ὁδὸς ἐθνῶν*. Hebr. 9, 8: *μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν*. Vgl. 10, 19. 20: *ἔχοντες παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰυ͞*, *ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν*. Vgl. Jer. 2, 8 u. a. So auch in den Verbindungen *ὁδοὶ ζωῆς* Act. 2, 28, vgl. Gen. 3, 24: *φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς*. Mtth. 7, 13, 14: *εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν — τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν*. Act. 16, 17: *καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας*. Röm. 3, 17: *ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν*, welches in der Grundstelle = den Weg zum Frieden, zum Heil, nicht Weg, auf welchem Heil von den Betreffenden verbreitet wird (Philippi), vgl. Jes. 59, 7[b]: כֹּל דֹּרֵךְ בָּהּ לֹא יָדַע שָׁלוֹם. Luc. 1, 79: *κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης*. — In dem Ausdruck *ὁδὸν θαλάσσης* Mtth. 4, 15 wird *ὁδὸν* nach Art des hebr. דֶּרֶךְ präpositionell gefaßt werden müssen, = meerwärts; wenigstens haben die LXX an der zu Grunde liegenden Stelle Jes. 8, 25 es so gesetzt, wenngleich dort der hebräische Context eine andere Erklärung zuläßt. Vgl. 1 Kön. 8, 48: *προσεύξονται πρὸς σὲ ὁδὸν γῆς αὐτῶν* = nach ihrem Lande hingewendet, heimwärts gewendet. Deut. 1, 19. 1 Kön. 8, 48 (Ex. 18, 5: *ἀνάβλεψον — πρὸς βορρᾶν* = דֶּרֶךְ צָפוֹנָה). Analoga dafür finden sich allerdings anderweitig in der Prof.-Gräc. nicht, ausgenommen etwa *εἰκόνα* (S. 401) u. *πέραν*, ursprünglich Accus. von *πέρα* das jenseits gelegene Land, Aesch. Suppl. 249. Vgl. Schenkl, Griech. deutsches Wörterbuch. — **2)** Weg, Gang, Fahrt, Reise. 1 Thess. 3, 11. Mtth. 10, 10 u. a. — **3)** Nicht selten wird *ὁδός* in der Prof.-Gräc. syn. *μέθοδος* gebraucht = Art und Weise, wie man etwas thut, zu etwas gelangt, meist mit hinzugefügter sachlicher Bestimmung, wie z. B. Isocr. ad Dem. 2, a: *ὅσοι τοῦ βίου ταύτην τὴν ὁδὸν ἐπορεύθησαν*. Pind. Ol. 8, 13: *πολλαὶ ὁδοὶ εὐπραγίας*. Selten absolut: die Art zu handeln u. s. w. wie Thuc. 3, 64: *ἄδικον ὁδὸν ἰέναι*. In der biblischen Sprache ist dieser Gebrauch verhältnismäßig noch bei weitem häufiger, namentlich aber auch *ὁδός* ohne Beisatz im letzteren Sinne. Dort bezeichnet nun *ὁδός* = דֶּרֶךְ **a)** formal die Art und Weise etwas zu thun, zu erlangen, wohin zu gelangen, z. B. *ὁδοὶ ζωῆς*, *ὁδὸς εἰρήνης*, *σωτηρίας* a. a. O. So Joh. 14, 6: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*, wo *ὁδός* nur deshalb den anderen selbständigen Begriffen koordiniert ist, weil sein Inhalt aus V. 4. 5 sich ergiebt. Rein im formalen Sinne = *μέθοδος*, ohne jegliche nähere Bestimmung, würde es nur 1 Cor. 12, 31 stehen: *ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα· καὶ ἔτι καθ᾽ ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι*, wenn dies auf das in der ersten Hälfte des Verses gesagte *ζηλοῦτε* sich bezöge. Dies wird aber durch

14, 1 unwahrscheinlich gemacht: *διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά.* Denn hiernach ist die Liebe, um welche es sich dem Apostel 12, 31 ff. handelt, nicht der Weg, auf welchem die Geistesgaben erstrebt werden sollen, was auch durch 13, 1. 2. 8—10 abgewiesen wird, sondern sie ist etwas, was an und für sich die Gaben nicht erfordert und ohne welches die etwa vorhandenen Gaben in jedem Falle wertlos sind. Nicht in der Entfaltung der Gaben, sondern in der Entfaltung der Liebe soll sich das christliche Gemeinschaftsleben bewegen, — das ist es, was der Apostel den Lesern zu Gemüte führen will, und darum ist es wohl vorzuziehen, *ὁδός* nicht als formale Bestimmtheit des *ζηλοῦν* zu nehmen, sondern, wie anderwärts, **b)** inhaltlich bestimmt als die Art und Weise des Lebens, des Wandelns und Handelns (wie in der oben angeführten Stelle des Thuc.) resp. die Bahn, in der sich das Leben bewegt oder bewegen soll (ein Unterschied, wie zwischen *ὁδός* 1 u. 2). So 1 Cor. 4, 17: *ὃ ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χῷ.* Jak. 5, 20: *ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ.* Jud. 11: *τῇ ὁδῷ του Καΐν ἐπορεύθησαν.* Act. 14, 16: *εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν.* Röm. 3, 16: *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν.* Jac. 1, 8. 2 Petr. 2, 15. Vgl. Jes. 30, 31: *αὕτη ἡ ὁδός, πορευθῶμεν ἐν αὐτῇ.* Hieran schließt sich der Ausdruck *ὁδός, ὁδοὶ δικαιοσύνης*, sofern der Genetiv nicht als Genetiv des Subjekts oder des Objekts, sondern als Genetiv des Inhalts oder der Qualität zu nehmen ist. 2 Petr. 2, 21: *κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικ.* Vgl. Prov. 21, 16: *ἀνὴρ πλανώμενος ἐξ ὁδοῦ δικαιοσύνης.* 8, 20: *ἐν ὁδοῖς δικ. περιπατῶ.* 12, 28: *ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης ζωή, ὁδοὶ δὲ μνησικάκων εἰς θάνατον.* 16, 31: *στέφανος καυχήσεως γῆρας, ἐν δὲ ὁδοῖς δικαιοσύνης εὑρίσκεται.* Mtth. 21, 12: *ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης* (s. *ἔρχομαι*). Vgl. 2 Petr. 2, 15: *καταλιπόντες εὐθεῖαν ὁδόν.* Act. 13, 10. 2 Petr. 2, 2: *δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται.* Analog ist *ἡ ὁδός, αἱ ὁδοὶ τοῦ θεοῦ, κυρίου*, soweit es die Wege bezeichnet, welche Gott von den Menschen eingeschlagen wissen will, vgl. Ps. 25, 12: *τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ φοβούμενος τὸν κύριον; νομοθετήσει αὐτῷ ἐν ὁδῷ ᾗ ἡρετίσατο.* So Mtth. 22, 16: *τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις* (Marc. 12, 14. Luc. 20, 21). Hebr. 3, 10: *ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ· αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου.* Ps. 18, 22: *ἐφύλαξα τὰς ὁδοὺς κυρίου.* Gen. 18, 19: *φυλάξουσι τὰς ὁδοὺς κυρίου ποιεῖν δικαιοσύνην.* Deut. 10, 12. Ps. 25, 4. Act. 13, 10, vgl. mit Jer. 6, 16. Ps. 18, 31; 27, 11. 1 Kön. 3, 14. Dagegen werden mit demselben Ausdruck die Wege, welche Gott selbst einschlägt, sein Verfahren und Handeln bezeichnet Röm. 11, 33. Apok. 15, 3. Auch Act. 18, 25: *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου.* V. 26: *ἀκριβέστερον ἐξέθεντο αὐτῷ τὴν τοῦ θεοῦ ὁδόν* scheint der Zusammenhang angemessener in diesem Sinne erklärt werden zu müssen: die Wege, welche Gott (zur Erwirkung und Offenbarung des Heils, behufs Ausführung seines Heilsratschlusses) eingeschlagen hat; vgl. *ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὸ περὶ τοῦ Ἰυ* V. 25. Vgl. Ps. 18, 31; 77, 15. 20; 103, 7; 145, 18. Jes. 55, 8. 9. Es erübrigt nun noch **c)** der Gebrauch des Wortes in den Akt. zur Bezeichnung der in der christlichen Gemeinschaft zur Darstellung kommenden Lebensrichtung; Act. 24, 14: *κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ.* 22, 4: *ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα.* Ohne nähere Bestimmung Act. 9, 2: *ἐάν τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας.* 19, 9: *κακολογοῦντες τὴν ὁδὸν ἐνώπιον τοῦ πλήθους.* V. 23; 24, 22. Zur Erklärung dieses Ausdruckes kann man schwerlich auf דֶּרֶךְ vom Kultus nach Am. 8, 14 (nach der Erklärung der Targ.) zurückgehen. Denn abgesehen von den wider diese Erklärung erhobenen Bedenken (Hitzig) ist diese Stelle zu vereinzelt und beweist am wenigsten, daß דֶּרֶךְ alleinstehend eine bestimmte

religiöse Richtung bezeichnet. Eine Anlehnung an den Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. ist weniger schwierig nachzuweisen, sofern wenigstens in einer Stelle unbestritten das Wort von philosophischen Systemen oder Schulen steht: Lucn. Hermotim. 46: *ἔχεις μοί τινα εἰπεῖν ἁπάσης ὁδοῦ πεπειραμένον ἐν φιλοσοφίᾳ, καὶ ὃς τά τε Πυθαγόρου καὶ Πλατῶνος καὶ Ἀριστοτέλους καὶ Χρυσίππου καὶ Ἐπικούρου καὶ τῶν ἄλλων λεγόμενα εἰδὼς τελευτῶν μίαν εἵλετο ἐξ ἁπασῶν ὁδῶν ἀληθῆ τε δοκιμάσας καὶ πείρᾳ μαθὼν ὡς μόνη ἄγει εὐθὺ τῆς εὐδαιμονίας.* Vgl. Act. 24, 14.

Μεθοδεία, ἡ, [*μέθοδος* das Nachgehen, Verfolgen — von dem geordneten, kunstmäßigen Verfahren in der Behandlung eines Gegenstandes; *μεθοδεύω* systematisch zu Werke gehen, etwas kunstmäßig, methodisch thun oder betreiben, z. B. *οἱ τὰ δημόσια τέλη μεθοδεύοντες*, die die Steuern eintreiben, bei Du Cange. Von den rhetorischen Kunstgriffen der Redner, Philo de vit. Mos. II, 167, 19: *οὐχ ὅπερ μεθοδεύουσιν οἱ λογοθῆραι καὶ σοφισταί, πιπράσκοντες ... δόγματα καὶ λόγους.* Überhaupt = überlisten. Polyb. 38, 4, 16. Vgl. Chrys. zu Eph. 6, 11: *μεθοδεῦσαι ἐστὶ τὸ ἀπατῆσαι καὶ διὰ συντόμου ἑλεῖν.* 2 Sam. 19, 27: *μεθώδευσεν ἐν τῷ δούλῳ σου*, וַיְרַגֵּל בְּעַבְדְּךָ. So auch *μέθοδος* = List, 2 Mcc. 13, 18: *κατεπείρασε διὰ μεθόδων τοὺς τόπους.* Artemid. 3, 25: *ἀπάτη καὶ μέθοδος*] = Überlistung, List, Kunstgriff — wie es scheint nur Eph. 4, 14; 6, 11 und zuweilen in der kirchl. Gräc. Hesych.: *τέχναι.* Zonar.: *ἐπιβουλαί, ἐνέδραι, δόλοι.* Eph. 4, 14: *πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης.* 6, 11: *στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου*, Luther: listige Anläufe.

Οἶκος, *ου, ὁ*, Haus; LXX = בַּיִת. **a)** die Wohnung. Mtth. 9, 6. 7 und öfter. Mit *ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ* wird zweierlei bezeichnet: zuerst der Tempel (schon Ex. 23, 19; 34, 26. Jes. 6, 24) als Stätte der Heilsgegenwart Gottes, vgl. Gen. 28, 17. 22. Ex. 29, 42—46; 25, 8; 27, 21; 40, 34 ff. 1 Kön. 8, 18: *οἰκοδομεῖν οἶκον τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ.* Ez. 43, 4: *δόξα κυρίου εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον.* Act. 7, 49: *ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι, λέγει κύριος, ἢ τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς μου;* So Mtth. 12, 4; 21, 13. Marc. 2, 26; 11, 17. Luc. 16, 27; 19, 46. Joh. 2, 16. 17. Act. 7, 47. Lediglich *ὁ οἶκος* zur Bezeichnung des Tempels Luc. 11, 51; vgl. 2 Chron. 35, 5. Ez. 43, 4. 12. *ὁ οἶκος ὑμῶν* als Tempel Israels Mtth. 23, 38 vgl. mit Jer. 12, 7. Ps. 84, 4. Jes. 64, 10: „unser heiliges und herrliches Haus, darin dich unsere Väter gepriesen, ist vom Feuer verbrannt" (Zunz). S. meine Schrift über Mtth. 24, 25, S. 2 f. — Sodann ist *ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ* Benennung der Gemeinde Gottes, wenn auch nicht, wie Delitzsch zu Hebr. 10, 21 sagt, durchgängig biblische Benennung derselben. Denn in den meisten alttest. Stellen, welche hierfür angezogen werden können, ist eben nicht unmittelbar die Gemeinde Gottes, sondern der Tempel Gottes bezeichnet, vgl. Hos. 8, 1 mit 9, 8. 15. Ps. 69, 10 mit Joh. 2, 17. Aber Jer. 12, 7 zeigt, wie nahe beide Bedeutungen sich berühren, und Röm. 15, 3 wird Ps. 69, 10 auf die Gemeinde Gottes bezogen, wie Joh. 2, 17 auf den Tempel. Num. 12, 7 aber, woran Hebr. 3, 2 ff. anschließt: *Μωϋσῆς — ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστι*, בְּכָל־בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא, bezeichnet unzweideutig das Volk Gottes als das Hauswesen Gottes, dessen Verwaltung Mosi befohlen ist. Man kann daher nicht sagen, daß diese Bezeichnung Israels hervorgegangen sei aus dem Begriffe des Hauses als Familie (Keil zu Sach. 9, 8), sondern es bezeichnet das Volk oder die Gemeinde ebenso wie den Tempel als Stätte der Gegenwart Gottes, vgl. Lev.

26, 11. 12, so lange freilich noch nicht sich deckend, bis daß die neutest. *ἐκκλησία* da ist, von welcher gilt, daß sie das ist, was der Tempel vorbildete, nämlich die wirkliche Stätte der Heilsgegenwart Gottes; 1 Tim. 3, 15: *πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθε, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος*. Vgl. 1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16. Eph. 2, 19. Daher Hebr. 3, 6: *οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς*. 1 Petr. 2, 5: *ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικὸς κτλ.* Vgl. Eph. 2, 22: *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι*. Hebr. 10, 21: *ἔχοντες — ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ* steht der Ausdruck nicht von der Gemeinde Gottes, wogegen schon der Zusammenhang mit V. 19, sondern vgl. mit 9, 11; 10, 19. Ps. 36, 9 von dem himmlischen Heiligtum (*ἡ εἰκὼν τῶν πραγμάτων, ἡ μείζων καὶ τελειοτέρα σκήνη*). **b)** Hausgenossenschaft, Familie Thuc. 1, 137. Xen. Cyrop. 1, 6, 17; häufiger *οἰκία*, Mtth. 10, 12. Luc. 1, 27. 69. Act. 10, 2; 11, 14; 16, 15. 31; 18, 8. 1 Cor. 1, 16. 2 Tim. 1, 16; 4, 19. Tit. 1, 11. Luc. 2, 4: *ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβίδ* ist dahin zu verstehen, daß die zwölf Stämme *φυλαί* genannt werden, welche sich in מִשְׁפָּחוֹת, *πατριαί*, gentes, teilten, deren Angehörige *οἶκοι*, Familien bildeten, vgl. Num. 1, 2. 1 Chron. 23, 11; 24, 7 u. ö. S. Winer, Realwörterbuch, Artikel „Stämme". *Οἶκος Ἰσραήλ* Mtth. 10, 6. Act. 2, 36; 7, 42, vgl. Luc. 1, 33. Act. 7, 46 ist ein häufiger alttest. Ausdruck, welcher das Volk mit seinem Stammvater zusammenschließt (vgl. Röm. 9, 6). So Ruth 4, 11. Danach will Hofmann Luc. 11, 17: *οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει* erklären als Synonymum des voraufgehenden *βασιλεία*, „wie das Reich Israel in שְׁנֵי בָּתֵּי יִשְׂרָאֵל zerfiel". — **c)** das Hauswesen Act. 7, 10. 1 Tim. 3, 4. 5. 12. Hebr. 3, 2.

Οἰκεῖος, *α*, *ον*, zum Hause gehörig, verwandt, syn. *συγγενής*, doch mehr die nächste Verwandtschaft bezeichnend; gegenüber *ἀλλότριος*, fremd. Im N. T. subst. *οἰκεῖοι*, Hausgenossen, Eph. 2, 19: *οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλ' ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*, „Angehörige des Hauses Gottes", vgl. V. 19 und *οἶκος* **b**; *πάροικος*. Lev. 25, 23: *ἐμὴ γάρ ἐστιν ἡ γῆ, διότι προσήλυτοι καὶ πάροικοι ἐστὲ ἐνώπιόν μου*. Auch 1 Tim. 5, 8: *εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα τῶν οἰκείων οὐ προνοεῖ* ist es Maskulin.; denn wenn man es als Neutr. nimmt, so bezeichnet *τὰ ἴδια* die eigenen Angelegenheiten, und *τὰ οἰκεῖα* müßte die speziellen häuslichen Angelegenheiten bezeichnen, was in solcher Unterscheidung und Besonderung nicht nachzuweisen ist; vielmehr steht es ganz wie *τὰ ἴδια* von Privatangelegenheiten, cf. Thuc. 2, 40: *ἐνὶ δὲ τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια*. Daher *ἴδιοι* = die Angehörigen überhaupt, *οἰκεῖοι* = die nächsten Angehörigen. Vgl. Jes. 3, 6: *ὁ οἰκεῖος τοῦ πατρός* = בֵּית אָבִיו. Ferner vgl. Lev. 18, 17; 20, 19. Dies liegt auch bei *προνοεῖν* am nächsten, welches gewöhnlich mit dem Gen. von Personen verbunden wird. Zu Gal. 6, 10: *οἱ οἰκεῖοι τῆς πίστεως* cf. Polyb. 5, 87, 3: *οἰκ. τῆς ἡσυχίας*. 4, 57, 4: *λίαν οἰκείους ὄντας τῶν τοιούτων ἐγχειρημάτων*. 14, 9, 5: *πάντα ἦν οἰκεῖα τῆς μεταβολῆς*.

Οἰκέω, **1)** intrans. wohnen, gewöhnlich mit folg. *ἐν*, wie Röm. 7, 17. 18. 20; 8, 9. 11. 1 Cor. 3, 16. An diesen Stellen übertragen auf sittliche bzw. geistige Verhältnisse, Röm. 7, 17. 20: *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*. V. 18: *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ ἀγαθόν*. 8, 9: *πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* wie 1 Cor. 3, 16, wofür Hrdt. 2, 166: *οὗτος ὁ νομός ἐν νήσῳ οἰκέει* nicht anzuführen ist, da daselbst entschieden nicht *νόμος*, sondern *νομός*, pagus zu lesen ist, wie das vorhergehende *Καλασιρίων δὲ οἴδε ἄλλοι νομοί εἰσι* und die unmittelbar sich anschließende nähere Bestimmung: *ἀντίον Βουβάστιος πόλιος* notwendig machen (gegen Pape, Wörterbuch). — Von ehelichen Ver-

hältnissen 1 Cor. 7, 12: *οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ.* V. 13: *οἰκεῖν μετ' αὐτῆς,* wie Soph. Oed. R. 990: *Πόλυβος ἧς ᾤκει μέτα.* — **2)** trans. bewohnen, selten bei Hom., häufig bei Hrdt. und den Attikern; 1 Tim. 6, 16: *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον.* Vgl. Gen. 24, 13. Prov. 10, 30. 2 Mcc. 5, 17; 6, 2. Daran schließt sich der Gebrauch des Partic. *ἡ οἰκουμένη* sc. *γῆ,* zunächst „die von Griechen bewohnte Erde im Gegensatz der Barbarenländer — Hrdt. 4, 110; Dem. p. 242, 1; 85, 17; Schaef., app. 1, 477; Maetzner, Lycurg. 100 —, dann als die Griechen unter römische Herrschaft kamen, der ganze orbis romanus, ... erst später der ganze bewohnte Erdkreis", Passow, Wörterbuch. Was nun den biblischen Sprachgebrauch betrifft, so könnte *ἡ οἰκουμένη* Ex. 16, 35 das Land Canaan zu bezeichnen scheinen; es ist jedoch offenbar nur ungeschickte Übersetzung des hebr. אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת, das bewohnte Land im Gegensatz zur Wüste. Auch Jos. Ant. 8, 13, 4: *περιπέμψας κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ζητήσοντας τὸν προφήτην Ἠλίαν.* 14, 7, 2: *πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν, ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης εἰς αὐτὸ συμφερόντων* steht es nicht vom jüdischen Lande; vgl. zu der ersten Stelle 1 Kön. 18, zu der anderen Act. 24, 5. Es bezeichnet stets entweder die ganze bewohnte Erde, die ganze Welt im allgemeinen, oder wie dieselbe in der einheitlichen Zusammenfassung des römischen Reiches sich darstellt. Bei den LXX nur das Erstere, 2 Sam. 22, 16. Ps. 18, 16. Jes. 34, 1. Ps. 9, 9; 20, 8; 49, 1; 96, 13 = תֵּבֵל. So auch in den Apokr. Sap. 1, 7. Bar. 6, 62 u. s. w. Dagegen im N. T. sowohl in diesem umfassenden Sinne, z. B. Hebr. 1, 6. Act. 17, 31 vgl. mit Ps. 9, 9, als auch in dem beschränkteren Sinne vom römischen Reiche, Luc. 2, 1: *ἐξῆλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.* Act. 17, 6, — ein Sprachgebrauch, der jedoch nichts gemein hat mit der ursprünglichen Begrenzung auf die Welt der Griechen im Unterschiede von den Ländern der Barbaren, sondern welcher die universalistische Tendenz des römischen Reiches ausdrückt. Dies festgehalten, wird die Frage überflüssig, ob etwa an irgend welchen der übrigen Stellen des N. T. das Wort die ganze Welt oder nur das römische Reich bezeichne Mtth. 24, 14. Luc. 4, 5; 21, 26. Act. 11, 28; 19, 27; 24, 5. Apok. 3, 10; 12, 9; 16, 14. — Eigentümlich ist dem N. T. die Bezeichnung *ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα* Hebr. 2, 5, syn. *αἰὼν μέλλων,* von diesem jedoch unterschieden wie Zeit und Raum, und Hebr. 2, 5 gewählt mit Rücksicht auf 1, 6. 10. 11. Es ist mit seiner Wahl nicht *ὁ κόσμος μέλλων* gesagt, gegenüber *ὁ κόσμος οὗτος,* da die Bezeichnung *κόσμος* schon einen sittlichen Gehalt hat und dem entsprechend nur *κ. οὗτος* sein kann, vgl. unter *κόσμος* S. 597 ff.

Παροικέω, **a)** an der Seite wohnen, Richt. 5, 17 nach dem Alex.: *Ἀσὴρ παρῴκησε παρ' αἰγιαλὸν θαλασσῶν* (vgl. den trans. Gebrauch Isocr. 74, D: *Ἕλληνες τὴν Ἀσίαν παροικοῦσιν,* die Küste von Asien bewohnen); bei jemand wohnen Richt. 17, 11; vgl. Ps. 61, 5; benachbart wohnen, öfter bei Thuc. So in der bibl. Gräc. nur Ps. 94, 17: *παρὰ βραχὺ παρῴκησε τῷ ᾅδῃ ἡ ψυχή μου* (an dieser Stelle = ישׁב). An allen übrigen Stellen der bibl. Gräc. steht es **b)** in einem der besseren Gräc. fremden, erst in der späteren Gräc. sich findenden Sinne von Fremden, die ohne Bürgerrecht und Heimatsberechtigung irgendwo wohnen, Diod. Sic. 13, 47: *οἱ παροικοῦντες ξένοι.* Julian. c. Christ. 209, D: *δουλεῦσαι δὲ ἀεὶ καὶ παροικῆσαι.* In diesem Sinne geben die LXX das hebr. גּוּר dadurch wieder (selten anders, z. B. *κατοικεῖν, προσέρχεσθαι* u. a.), zuweilen auch ישׁב. Vgl. Gen. 12, 10; 19, 9; 35, 27; 47, 4. Ex. 6, 4. Ruth 1, 1. 2 Sam. 4, 3. Richt. 17, 8. 9. 2 Kön. 8, 1 vgl. mit Ps. 61, 4. Jes. 16, 4. Jer. 44, 14, also = als Fremdling irgendwo

wohnen. (Zweimal auch transit. Gen. 17, 8. Ex. 6, 4: *τὴν γῆν ἣν παρῳκήκασιν*, vgl. unter a.) So im N. T. Hebr. 11, 9. — Luc. 24, 18 lesen Tdf., Treg., Westc. *σὺ μόνος παροικεῖς Ἰερουσ.*, also trans., während Rec. Lchm. *ἐν Ἱερ.* lesen, bei den LXX die gewöhnliche Verbindung, zuweilen *εἰς*.

Παροικία, *ας*, *ἡ*, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. = **a)** das Wohnen in der Fremde ohne Bürger- und Heimatsrecht als Beisasse, LXX = מְגוּר Ps. 119, 54. גּוּר Ps. 120, 5. Sap. 19, 10. Sir. Prol.; Sach. 9, 12. Im N. T. Act. 13, 17 und übertragen 1 Petr. 1, 17: *τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον*. Luther: „so lange ihr hier wallet", vgl. 1, 1: *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς*. 2, 11. 12: *τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*. So Philo, de Cherub. I, 160, 47 sqq.: *ἕκαστος γὰρ ἡμῶν ὥσπερ εἰς καινὴν πόλιν ἀφῖκται τόνδε τὸν κόσμον, ἧς πρὸ γενέσεως οὐ μετεῖχε, καὶ ἀφικόμενος παροικεῖ, μέχρις ἂν τὸν ἀπονεμηθέντα τοῦ βίου χρόνον διαντλήσῃ* — in Beziehung auf Lev. 25, 23. Vgl. auch Quis rer. div. haer. I, 511, 40 bei Loesner, observv. phil., p. 475. Carpzov, sacr. exerc. in ep. ad Hebr. p. 519. **b)** die Fremde als Wohnort dessen, der dort kein Heimatsrecht hat; so 2 Esr. 8, 34; *οἱ ἐλθόντες ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας υἱοὶ παροικίας*. Judith 5, 9. 1 Esr. 5, 7. Vgl. Sir. 41, 5.

Πάροικος, *ον*, **a)** benachbart. In diesem, in der Prof.-Gräc. gewöhnlichen Sinne ist das Wort der bibl. Gräc. fremd, vgl. *παροικία*, *παροικεῖν*. Es bezeichnet vielmehr entsprechend dem Gebrauch der letzteren **b)** den, der ohne Heimatsberechtigung wohnt, in der Prof.-Gräc. gewöhnlich *μέτοικος*, in den Inschriften dagegen *πάροικος* von den Schutzgenossen, Beisassen, die ohne Bürgerrecht doch den Schutz eines Gemeinwesens genießen, vgl. Deißmann, Neue Bibelstud. 54. Phil. de Cherub. 1, 160, 43 sqq., wo er das Wort im Anschluß an Lev. 25, 23 gebraucht und auseinandersetzt, daß *μόνος κύριος ὁ θεὸς πολίτης ἐστί, πάροικον δὲ καὶ ἐπήλυτον τὸ γένητον ἅπαν* indem jeder diese Welt, der er früher nicht angehörte, *ἀφικόμενος παροικεῖ*, bis er die ihm bestimmte Zeit vollendet hat. LXX = גֵּר, Gen. 15, 13: *πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ*. Ex. 2, 22: *πάροικός εἰμι ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ*. 18, 3. Lev. 25, 23. 35. 47. Ps. 39, 13; 119, 19. (Häufig ist גֵּר auch = *προσήλυτος* Ex. 12, 48. Lev. 19, 33. Num. 9, 14; 15, 14. Jos. 20, 9. Jer. 7, 6. Sach. 7, 10; nicht zu verwechseln mit *προσήλυτος* von dem der Religion Israels Angeschlossenen; vgl. Schürer, Art. „Proselyten" in Riehms Handwörterbuch[2], sowie Neutest. Zeitgesch.[2], II, 548 ff.) = תּוֹשָׁב Ex. 12, 45. Lev. 22, 10; 25, 6: *τῷ παροίκῳ τῷ προσκειμένῳ πρὸς σέ*, welches Gen. 23, 4. Ps. 39, 13 = *παρεπίδημος*, der kurze Zeit an einem fremden Orte anwesend ist. תּוֹשָׁב ist eigentlich der Beisasse, im Unterschiede von גֵּר, der sich nur vorübergehend aufhält, wird aber öfter, wie Gen. 23, 4. Lev. 25, 35. 47 mit גֵּר zu einem Begriff verbunden, im Gegensatz zu אֶזְרָח Num. 9, 14; 15, 30, אָח Deut. 1, 16 — und so ist auch 1 Petr. 2, 11: *ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους* ein Begriff, indem *παρεπίδ.* die in *πάροικ.* ausgedrückte Heimatlosigkeit stärker hervorhebt, wie Eph. 2, 19: *οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι* das letztere dieselbe Bedeutung hat im Verhältnis zu *ξένοι*. Der Begriff ist mannigfacher Anwendung fähig. Während Lev. 25, 23. 35 Israel als Gottes Gast und „Schutzverwandten" erscheinen läßt, vgl. Ps. 39, 13, hebt Ps. 119, 19 vgl. mit Hebr. 11, 9. 14 ff. die irdische Heimatlosigkeit in Rücksicht auf eine andere Zukunft hervor. 1 Petr. 2, 11 bezeichnet die Christen im Verhältnis zur Welt, Eph. 2, 19 dagegen die Heiden in ihrem natürlichen Verhältnis zu den *ἁγίοις*, welches durch ihre Bekehrung zu dem der *συμπολῖται* geworden

ist. Es bezieht sich nicht auf die alte, sondern auf die neutest. Gottesgemeinde. (Die unter *οἰκεῖος* angeführte Stelle Lev. 25, 23 ist nicht als Sprachparallele zu betrachten.) Sonst noch Act. 7, 6: *πάροικος ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ.* 7, 29.

Οἰκοδόμος, *ου*, *ὁ*, der ein Haus oder überhaupt etwas baut, Baumeister, z. B. *οἰκ. φραγμῶν* Jes. 58, 12. 2 Kön. 12, 11 u. a. Im N. T. Act. 4, 11: *ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ᾽ ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων* (Lchm. u. Tdf. statt *οἰκοδομούντων* Ps. 118, 22. Mtth. 21, 42). Es sind diejenigen, die am Tempel bauen — resp. an dem, was im neutest. Sinne Haus Gottes ist.

Οἰκοδομέω, **a)** ein Haus bauen, überhaupt etwas bauen, *πόλιν*, *πύργον*, *τάφους* u. s. w. Mtth. 7, 24. 26; 21, 33; 23, 29; 26, 61; 27, 40. Marc. 12, 1; 14, 58; 15, 29. Luc. 4, 29; 6, 48. 49; 7, 5; 11, 47. 48; 12, 18; 14, 28. 30; 17, 28. Joh. 2, 20. Act. 7, 47. 49. Bildlich und übertragen 1 Petr. 2, 5: *ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός.* Mtth. 21, 42: *λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες.* Marc. 12, 10. Luc. 20, 17. 1 Petr. 2, 7, vgl. unter *οἶκος.* Gal. 2, 18: *εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ.* Mtth. 16, 18: *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.* Röm. 15, 20 von dem apostolischen Wirken: *ἐπ᾽ ἄλλον θεμέλιον οἰκοδομῶ.* **b)** Ein der heil. Schrift eigentümlicher, uneigentlicher Gebrauch des Wortes von Objekten, auf welche es sonst nicht angewendet werden kann, ist der Prof.-Gräc. fremd. Xen. Cyrop. 8, 7, 15: *μὴ οὖν ἃ οἱ θεοὶ ὑφήγηνται ἀγαθὰ εἰς οἰκειότητα ἀδελφοῖς μάταιά ποτε ποιήσητε, ἀλλ᾽ ἐπὶ ταῦτα εὐθὺς οἰκοδομεῖτε ἄλλα φιλικὰ ἔργα* ist das Wort durch das voraufgegangene *οἰκειότης* veranlaßt. Nur das Hebr. des A. T. bietet die Voraussetzung des neutest. Gebrauchs dar. Dort wird בָּנָה, bauen, von der Herstellung und Beförderung des Glückes und Wohles jemandes gebraucht Mal. 3, 15: *καὶ νῦν ἡμεῖς μακαρίζομεν ἀλλοτρίους, καὶ ἀνοικοδομοῦνται πάντες ποιοῦντες ἄνομα, καὶ ἀντέστησαν τῷ θεῷ καὶ ἐσώθησαν.* Ps. 28, 5: *καθελεῖς αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ οἰκοδομήσεις αὐτούς.* Jer. 42, 10; 12, 16; 31, 4: *οἰκοδομήσω σε καὶ οἰκοδομηθήσῃ παρθένος Ἰσραήλ.* 33, 6. 7: *ἰατρεύσω αὐτὴν καὶ ποιήσω καὶ εἰρήνην καὶ πίστιν· — οἰκοδομήσω αὐτοὺς καθὼς καὶ τὸ πρότερον.* Jer. 1, 10; 18, 9. Hiob 22, 23: אִם־תָּשׁוּב עַד־שַׁדַּי תִּבָּנֶה. (Man sieht, es wird namentlich von dem von Gott gewirkten Glück und Wohlsein gebraucht.) Vgl. 1 Cor. 8, 1: *ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.* 10, 23: *πάντα ἔξεστιν, ἀλλ᾽ οὐ πάντα συμφέρει· πάντα ἔξεστιν, ἀλλ᾽ οὐ πάντα οἰκοδομεῖ.* Gegenüber *καθαιρεῖν* Ps. 28, 5. Kohel. 3, 3. Jes. 49, 17; *καταλύειν*, Röm. 14, 20; vgl. 2 Cor. 10, 8: *ἧς (ἐξουσίας) ἔδωκεν ὁ κύρ. εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν.* 13, 10. Vgl. *ἀνοικοδομεῖν* Act. 15, 16 aus Am. 9, 11. Im N. T. bezeichnet es eine auf den christlichen Heilsstand des Objektes und dessen Förderung bezügliche Thätigkeit, die Beförderung des Werkes Gottes Röm. 14, 19. 20, des Wachstums „in der Gnade und Erkenntnis Jesu Christi“ 2 Petr. 3, 18, die Ausgestaltung des inwendigen Lebens Eph. 4, 16 insbesondere innerhalb der christlichen Gemeinschaft, innerhalb deren diese Thätigkeit sich geltend machen soll. Vgl. sämtliche betreffenden Stellen. Verbunden mit *παρακαλεῖν* 1 Thess. 5, 11: *παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα*, vgl. 1 Cor. 14, 3: *ὁ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.* 1 Cor. 10, 23 vgl. mit V. 24. Röm. 14, 19 vgl. mit V. 20. 1 Cor. 14, 4: *ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.* V. 17. Katachrestisch 1 Cor. 8, 10: *ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν.* Med. Act. 9, 31: *ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία* — —

οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου κτλ. Vgl. *οἰκοδομή, ἐποικοδομεῖν.* S. meine Schrift „Über den biblischen Begriff der Erbauung" (Barmen 1863). Specht, Über den biblischen Begriff der Erbauung. Elberfeld 1863. M. Zahn, Etwas über den biblischen Begriff der Erbauung. Bremen 1864.

Οἰκοδομή, ἡ, ungewöhnlich in der Prof.-Gräc., jedoch von Aristot., Plut., Diod., Ael., Philo, Jos. zuweilen gebraucht, s. darüber ausführlich Lobeck, Phryn. 487 sqq., eigentlich das Bauen, der Bau als Handlung; dann auch das Gebäude. **a)** das Bauen, übertragen die Erbauung, in dem eigentümlichen neutest. Sinn von *οἰκοδομεῖν*: die Förderung des Heilswerkes Gottes innerhalb der christlichen Gemeinde an dem Einzelnen wie an dem Ganzen. Röm. 14, 19. 20: *τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους· μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ.* 2 Cor. 10, 8: *ἧς (ἐξουσίας) ἔδωκεν ἡμῖν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν ὑμῶν,* wie 13, 10. Eph. 4, 12: *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χυ, μέχρι κτλ.* V. 13. V. 16: *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα — τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.* Außerdem noch Röm. 15, 2. 1 Cor. 14, 3. 5. 12. 26. 2 Cor. 12, 19. Eph. 4, 29. **b)** der Bau, das Gebäude. Mtth. 24, 1. Marc. 13, 1. 2. 1 Chron. 29, 1. Ez. 40, 2. Bildlich 1 Cor. 3, 9: *θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.* 2 Cor. 5, 1: *οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν,* vgl. das voraufgegangene *οἰκία* und das V. 2 folgende *οἰκητήριον.* Eph. 2, 21: *πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ* von der christlichen Gemeinschaft; *πᾶσα οἰκ.* = alles, was gebaut wird, wie 1 Cor. 3, 9, Vgl. *συνοικοδομεῖν.*

Ἐποικοδομέω, **a)** worauf bauen 1 Cor. 3, 10: *ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ. ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ.* V. 12. 14. Eph. 2, 20: *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων κτλ.* Vgl. *οἶκος τ. θυ* von der christlichen Gemeinde. Dann **b)** aufbauen, erbauen in demselben Sinne wie *οἰκοδομεῖν* Act. 20, 32: *παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, τῷ δυναμένῳ ἐποικοδομῆσαι καὶ δοῦναι κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν* — die Hinführung zu dem Ziele der Heilswirksamkeit Gottes, die Weiterführung des angefangenen Heilswerkes Phil. 1, 6. Vgl. damit die Verschiedenheit der Tempora Col. 2, 7: *ἐν Χῳ περιπατεῖτε, ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ.* Außerdem noch Jud. 20: *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι.*

Συνοικοδομέω, gemeinschaftlich, zusammen, zugleich bauen, **a)** bei Gemeinschaft der Subj. = mitbauen, 1 Esr. 8, 65: *συνοικοδομήσωμεν ὑμῖν.* In der Prof.-Gräc. gewöhnlich jedoch **b)** bezüglich des Obj.: zusammenbauen, Plut. Thes. et Rom. 4: *ἐκ πολλῶν ἓν οἰκητήριον.* Diod. 13, 82: *συνῳκοδομοῦντα οἱ κίονες τοῖς τοίχοις.* So bildlich Eph. 2, 22 vgl. mit V. 19: *συμπολῖται.* Man darf das *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον του θεοῦ ἐν πν.* nicht erklären durch eingebaut werden, wodurch das *εἰς κατοικ. κτλ.* nicht zu seinem Rechte käme.

Οἰκονόμος, ὁ, der das Haus, das Hauswesen, Vermögen verwaltet (Plat., Xen., Aristot., Plut.), überhaupt Verwalter. LXX = עַל־הַבַּיִת 1 Kön. 4, 6; 16, 9; 18, 3. Jes. 36, 3. 22. Luc. 12, 42; 16, 1. 3. 8. Gal. 4, 2. Röm. 16, 23: *ὁ οἰκον. τῆς πόλεως,* Stadtrentmeister. Übertragen 1 Cor. 4, 1: *οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος*

ὡς ὑπηρέτας Χυ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ. Tit. 1, 7: δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον. 1 Petr. 4, 10: εἰς ἑαυτοὺς τὸ χάρισμα διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ. Um diese Übertragung zu verstehen, ist zu berücksichtigen, daß der *οἰκον.* nach zwei Seiten hin Stellung zu nehmen hat: rücksichtlich des HErrn, dem er verantwortlich ist, 1 Cor. 4, 2. Luc. 16, 1 ff., und dann rücksichtlich derer, an denen er im Namen seines HErrn handeln soll, Luc. 12, 42: *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ σιτομέτριον* (zu V. 43 vgl. Mtth. 19, 28). Zu 1 Petr. 4, 10 vgl. *αὐτοῦ* Mtth. 25, 14—30 mit 1 Cor. 12, 28; 7, 14. 26.

Οἰκονομία, ἡ, Verwaltung des Hauses, Vermögens (eines eigenen oder fremden Xen. Oecon. 1); übertragen auch auf Staatsverwaltung Aristot. Polit. 3, 11: *ἡ βασιλεία πόλεως καὶ ἔθνους ἑνὸς ἢ πλείονος οἰκονομία.* Luc. 16, 2. 3. 4. Paulus überträgt das Wort auf das ihm anvertraute Amt 1 Cor. 9, 17: *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* sc. *τοῦ εὐαγγελίζεσθαι* V. 16; vgl. *οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ* 4, 1. Schwieriger ist das Verständnis des Ausdrucks an den übrigen Stellen, Eph. 1, 10: *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν.* 3, 2: *εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς.* V. 9: *φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ... ἵνα γνωρισθῇ νῦν — ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.* Col. 1, 25: *ἧς* (sc. *τῆς ἐκκλησίας*) *ἐγενόμην διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* 1 Tim. 1, 4: *αἵτινες ζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει.* An der letzten Stelle soll *οἰκονομία θεοῦ* offenbar das bezeichnen, was dem Timotheus obliegt und in Rücksicht worauf er dasjenige meiden soll, was daran hindert; daher = *οἰκονομίαν οἴκου θεοῦ*, wonach sich denn auch Col. 1, 25 erklärt; zu *τὴν δοθεῖσάν μοι* dort vgl. Luc. 16, 3: *ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ.* An den Stellen des Epheserbriefes aber bezeichnet es offenbar zwar auch etwas, was dem Apostel zu thun obliegt, jedoch nur so, daß der Apostel daran beteiligt ist, während es an und für sich darüber hinausgreift und auf die mit dem *πλήρωμα τῶν καιρῶν* eingetretene Heilsverkündigung und Heilszueignung sich bezieht. Wenn man nun versucht hat zu unterscheiden, je nachdem das Wort die Thätigkeit eines gebietenden oder untergeordneten Subjektes bezeichnet, — im ersten Falle Einrichtung, Veranstaltung, im zweiten Verwaltung, Verrichtung (Harleß zu Eph. 1, 10), so ist dies ohne Berechtigung des Sprachgebrauchs. *Οἰκονομία* bezeichnet entweder **a)** akt. eine verwaltende Thätigkeit, einerlei ob des Eigentümers oder des Dieners (cf. Xen. Oec. 1); oder es bezeichnet **b)** pass. die Verwaltung, Einrichtung, die Hausordnung, auch z. B. die Disposition einer Schrift oder Rede (Plut.). In diesem pass. Sinne ist es an den Stellen des Epheserbriefes zu nehmen. Die schwierigste Stelle ist 1, 10: *κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν.* Es fragt sich, was als Obj. der *οἰκον.* zu denken ist bzw. was verwaltet werden soll. Hofmann faßt als solches das *πλήρωμα τῶν καιρῶν* und will den Ausdruck nach dem erklären, was *οἰκονομεῖν τὸ πλήρ. τ. κ.* heißen würde, und dies soll nach Analogie des Ausdrucks *οἰκονομεῖν τὴν ὕλην* Lucn. Histor. conscr. 51 ein auf das Zeitenvollmaß gerichtetes Handeln bezeichnen, welches demselben eine zweckentsprechende Verwendung giebt. Indes *οἰκον. τὴν. ὕλην* bezeichnet, nicht die Verwendung, sondern die Gestaltung des Stoffes und nicht um die Gestaltung des *πλήρ. τ. κ.* handelt es sich, da dasselbe schon an und für sich eine Gestaltung der *καιροί* ist, aus der nicht wie

aus der *ὕλη* erst etwas anderes hergestellt wird. Das *πλήρ. τ. κ.* bleibt, was es ist; es ist ein Zeitpunkt, in welchem etwas geschieht, nicht aus welchem erst etwas gemacht wird. Das Obj. der *οἰκον.* ist in dem Relativ *ἣν* gegeben: der göttliche Ratschluß ist es, die *εὐδοκία*, welche verwaltet werden soll bzw. zur *οἰκον.* bestimmt ist. Der Gen. *τοῦ πληρ. τ. κ.* soll nun aber nicht eine charakteristische Eigentümlichkeit angeben (Meyer), sondern bezeichnet ganz allgemein das Verhältnis der Zugehörigkeit: die Verwaltung des Heilsratschlusses gehört dem Vollmaß d. i. dem Ende der Ende der Zeiten an, wie Calov und Rückert richtig erklären: dispensatio propria plenitudini temporum. Auch 3, 2. 9 ist Obj. der *οἰκον.* das Heil, V. 2: *τῆς χάριτος*. V. 9: *τοῦ μυστηρίου*, nämlich sofern es nach festgesetzter, göttlich bestimmter Ordnung den Menschen mitgeteilt wird.

Οἰκτείρω, att. Fut. *οἰκτερῶ*, Aor. *ᾤκτειρα*, in der bibl. Gräc. stets *οἰκτειρήσω* Ex. 33, 19. 1 Kön. 8, 50. Pf. 102, 14. Jer. 13, 14. Mich. 7, 19. Thren. 3, 31. *ᾠκτείρησα* Pf. 4, 2; 59, 6; 67, 2. 2 Kön. 13, 23 u. ö. Vgl. Lobeck, Phryn. 741. = bemitleiden, von *οἶκτος*, das Beklagen, Mitleid. Konstruiert wird es *τινὰ ἐπί τινι*, jemand beklagen, bedauern wegen etwas Xen. Oecon. 2, 4, auch *τινὸς ἕνεκα*, sowie bloß *τινός*. Auffallend Jer. 13, 14: *οὐκ οἰκτειρήσω ἀπὸ διαφθορᾶς αὐτῶν*. Es unterscheidet sich von *ἔλεος*, *ἐλεεῖν* so, daß dieses hilfreiche Bethätigung des Mitleids, *οἶκτος* nur die Bezeugung desselben bezeichnet. Pillon: „*οἶκτος* pitié qui se manifeste par des signes ou une démonstration." Demgemäß *οἰκτείρω* von der Empfindung und ihrer Äußerung, nicht aber von der daraus hervorgehenden hilfreichen Bethätigung; vgl. gegenüber *μακαρίζειν* Xen. An. 3, 1, 19. Plut. de aud. poet. 8 (27, D): *οἰκτείρειν ἄξιον ἢ βδελύττεσθαι τὴν φιλοπλουτίαν*. De superst. 1 (165, A): *ταύτας* (sc. *κρίσεις καὶ ὑπολήψεις*) *ἄξιόν ἐστιν οἰκτείρειν ὁμοῦ δυσχεραίνειν*. Daraus erklärt sich, daß es von den hebr. Syn. חָנַן u. רחם hauptsächlich dem letzteren entspricht; חָנַן gewöhnlich = *ἐλεεῖν*, weniger häufig *οἰκτ.*, ebenso רחם Pi., dagegen *οἰκτιρμός* regelmäßig = רַחֲמִים, seltener *ἔλεος*, sowie רַחוּם regelmäßig = *οἰκτίρμων*, nur einmal = *ἐλεήμων*, dagegen חַנּוּן regelmäßig = *ἐλεήμων* und nur einmal = *οἰκτίρμων*. Vgl. רַחֲמִים = *τὰ σπλάγχνα* 2 Cor. 6, 12; 7, 18. Prov. 12, 10: *τὰ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα*. Phil. 2, 1: *σπλ. καὶ οἰκτιρμοί*. Col. 3, 12: *σπλ. οἰκτιρμοῦ*.

Im A. T. ist es übrigens völlig synon. mit *ἐλεεῖν* und bezeichnet ebenso wie dieses die hilfreiche Bethätigung des Erbarmens, also = barmherzig sein, sich erbarmen, nur daß es im Verhältnis zu *ἐλεεῖν*, *ἔλεος* das stärkere Wort ist, indem es den Affekt mehr zum Ausdruck bringt und das Schwergewicht auf ihn fallen läßt. Vgl. nicht bloß wo es = חָנַן wie Pf. 4. 2; 67, 1; 102, 14: *καιρὸς τοῦ οἰκτειρῆσαι αὐτὴν* u. a., sondern auch = רִחַם Pf. 102, 14: *ἀναστὰς οἰκτειρήσεις τὴν Σιών*. 103, 13. Jes. 30, 18. Jer. 21, 7: *οὐ φείσομαι ἐπ' αὐτοῖς καὶ οὐ μὴ οἰκτειρήσω αὐτούς*. Thren. 3, 31: *ὁ ταπεινώσας οἰκτειρήσει*. Mich. 7, 19. Auch vgl. gegenüber *ὀργή*, *ὀργίζεσθαι*, nicht gegenüber *θυμός*, Pf. 60, 1: *ἀπώσω ἡμᾶς καὶ καθεῖλες ἡμᾶς, ὠργίσθης καὶ ᾠκτείρησας ἡμᾶς*. Pf. 77, 10: *οἰκτιρμοὶ — ὀργή*.

Beide Ausdrücke, *ἐλεεῖν* u. *οἰκτείρειν*, werden wie חָנַן u. רחם vorzugsweise von Gott gebraucht, seltener von Menschen, von denen *οἰκτ.* Prov. 12, 10. Pf. 37, 21; 112, 5. רחם 1 Kön. 8, 50. Pf. 103, 13. Noch mehr wie *ἔλεος*, *ἐλεεῖν* tritt *οἰκτείρειν*, *οἰκτιρμός* hinter *χάρις* zurück, welches das spezifisch neutest. Wort für die rettende und erbarmende Liebe Gottes ist, s. *ἔλεος*, *χάρις*. Am meisten tritt *οἰκτείρω*

zurück, welches sich im N. T. nur einmal Röm. 9, 15 in einem Citat aus Ex. 33, 15 findet (verbunden mit *ἐλεεῖν* zur Erschöpfung des Begriffs), während *οἰκτιρμός*, *οἰκτίρμων* sich wenigstens einige Male finden. Dies wird hauptsächlich damit zusammenhängen, daß *οἰκτείρειν* wie *οἶκτος* u. Derivv. in der Prof.-Gräc. eben nur den Ausdruck der Empfindung bezeichnet, und wohl nur zum Teil damit, daß *οἰκτιρμός*, *οἰκτίρμων* in der Prof.-Gräc. fast ungebräuchlich sind.

Οἰκτιρμός, *οῦ*, *ὁ*, **a)** Mitleid, Barmherzigkeit; sehr selten in der Prof.-Gräc. oft bei den LXX, bei denen es jedoch außer Sach. 1, 16; 7, 9; 12, 10. Dan. 9, 18 stets im Plur., anschließend an רַחֲמִים, für welches es ständige Übersetzung ist. Mit Ausnahme von Sach. 7, 9 und Dan. 9, 24 steht es nur von der Barmherzigkeit Gottes, an letzterer Stelle auffallend mit dem Obj.-Gen. *οἰκτ. πενήτων*. Von Gott 2 Sam. 24, 14. 1 Kön. 8, 50. 1 Chron. 21, 13. 2 Chron. 30, 9. Neh. 1, 11; 9, 19. 27. 28. 31. Ps. 25, 6; 40, 12; 51, 2; 69, 17; 77, 10; 79, 8; 103, 4; 106, 46; 119, 77. 156; 145, 9. Jes. 63, 15. Thren. 3, 22. Dan. 1, 9; 2, 18; 9, 9. 18; Hos. 2, 19. Sach. 1, 16. Häufig namentlich in den Psalmen, verbunden mit *ἔλεος*. — In den Apokryphen ist es seltener, einmal von Menschen 4 Mcc. 6, 24; von Gott im Plur. Geb. Man. 7. 3 Mcc. 2, 20; 6, 2. Singul. Sir. 5, 6. Bar. 2, 27. 1 Mcc. 3, 44.

Im N. T. von Menschen Phil. 2, 1: *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί*. Col. 3, 12: *σπλ. οἰκτιρμοῦ* (Rec. *-ῶν*). Von Gott Röm. 12, 1: *διὰ τῶν οἰκτ. τ. θυ.* 2 Cor. 1, 3: *ὁ πατὴρ τῶν οἰκτ.* Ohne nähere Bestimmung Hebr. 10, 28.

b) Auffallend, aber nicht unerklärlich steht es im Sing. Dan. 9, 18 in der Bedeutung Gebetsklage, Gebet, und so möglicherweise auch Sach. 12, 10: *πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ*, an beiden Stellen = תַּחֲנוּנִים.

Οἰκτίρμων, *ον*, *ονος*, selten und nur in der späteren Gräc., mitleidig, barmherzig; LXX regelmäßig = רַחוּם, einmal = חַנּוּן Ps. 145, 8. חֹנֵן Ps. 109, 12. רַחֲמָנִי Thren. 4, 10; überall außer an den beiden letzten Stellen von Gott und dann stets mit *ἐλεήμων* verbunden zur Erschöpfung des Begriffs, zuweilen auch noch mit *μακρόθυμος* u. *πολυέλεος*.

Im N. T. nur dreimal, Luc. 6, 36 von Menschen, Luc. 6, 36 und Jac. 5, 11 von Gott, an letzterer Stelle verbunden mit *πολύσπλαγχνος*.

Ὄλλυμι, Fut. *ὀλῶ* (im N. T. 1 Cor. 1, 19 nach LXX *ὀλέσω*), Aor *ὤλεσα*, Perf. II *ὄλωλα*, wie die meisten Perf. dieser Art intrans. in der Bedeutung des Med. *ὄλλυμαι, ὀλοῦμαι, ὠλόμην*. Döderlein, Hom. Gloss. 2163, vergleicht *ὄλωλα* mit *ὀλολύζω* schreien, heulen, welches von Curtius wegen des verschiedenen Stammvokals (*υ* in *ὀλολύζω*) gänzlich abgewiesen wird. Schenkl, Wörterbuch, nimmt als eigentliche Form *ὄλνυμι* an und hält einen Zusammenhang mit dem latein. volnus, vulnus, für möglich. Ansprechender ist jedoch die Zurückführung auf eine Wurzel ole-, wie sie im lat. obolere, obolescere vorliegt, s. Prellwitz S. 222. Das Wort findet sich als Simplex meist nur in dichterischer Sprache; in Prosa *ἀπόλλυμι*. Es bezeichnet **1)** wie das latein. perdere in stärkerer und schwächerer Bedeutung **a)** zu Grunde richten, verderben; bezüglich lebender Wesen meist = umbringen, töten. — Soph. Oed. Col. 395: *νῦν γὰρ θεοί σ' ὀρθοῦσι, πρόσθε δ' ὤλλυσαν*. **b)** verlieren, — indem sich das Subj. leidend verhält; Hom. Od. 19, 274: *ἑταίρους ὤλεσε καὶ νῆα*. Namentlich *θυμόν*,

ψυχήν u. a. — das Leben verlieren. **2)** Med. u. Perf. II intrans. verderben = umkommen, zu Grunde gehen; von lebenden Wesen meistens im Falle eines gewaltsamen Todes. Doch auch, ohne den Verlust des Lebens einzuschließen, *ὄλωλα* = ich bin verloren, zu Grunde gerichtet, ruiniert. Der Grundbegriff ist keinenfalls der der Vernichtung, sondern vielleicht der des Verderbens, der schädigenden Gewalt, welche das Subj. ausübt oder (intrans.) nicht hindern kann. — Im N. T. nur *ἀπόλλυμι*; dagegen haben LXX das Simplex an mehreren Stellen = אבד Hiob 4, 11. Prov. 1, 32; 10, 29; 11, 7. בַּעֲה Hiob 18, 11. כרת Prov. 2, 22. שׁדד Jer. 48, 1. 15. 18. 20; 49, 3. 9, vgl. 31, 2.

Ἀπόλλυμι, Imper. *ἀπόλλυε* Röm. 14, 15 von dem seltenen *ἀπολλύω* (Sir. 49, 7) s. Kühner § 343; Krüger § 36, 11, 2. **1, a)** verderben, zu Grunde richten; Hom. vom Umbringen in der Schlacht; selten in der Prosa = töten. Synon. *διαφθείρειν*. Plat. Rep. 10, 608, E: *τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν*. Im N. T. Mtth. 2, 13; 12, 14; 21, 44 u. ö. 1 Cor. 1, 19: *ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν* (Jes. 29, 14). — **b)** um etwas kommen, verlieren, gegenüber *λαμβάνειν, ἔχειν, εὑρίσκειν* (Plat. Parm. 163, D; Phaed. 75, E). Xen. Hell. 7, 4, 13: *ἔφυγον καὶ πολλοὺς μὲν ἄνδρας, πολλὰ δὲ ὅπλα ἀπώλεσαν*. Mtth. 10, 42: *οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ*. Marc. 9, 41. Luc. 15, 4, 9. Joh, 18, 9; 6, 39. 2 Joh. 8. **2)** Med. u. Perf. II. *ἀπόλωλα* = durch Gewalt zu Grunde gehen, intrans. verderben, gegenüber *σωθῆναι*. Bemerkenswert ist die Verwünschungsformel: *ἀπολοίμην, κάκιστα ἀπολοίμην*, vgl. Hiob 3, 3: *ἀπόλοιτο ἡ ἡμέρα*. Das Perf. II = es ist aus mit mir; ich bin zu Grunde gerichtet, verloren; Mtth. 8, 25: *σῶσον ἡμᾶς, ἀπολλύμεθα*. 9, 17. Marc. 2, 22; 4, 38. Luc. 11, 51; 13, 3. 5. 33; 15, 17; 21, 18: *θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται*, vgl. Act. 27, 34; 5, 37. Joh. 6, 12. 1 Cor. 10, 9. 10: *ἀπόλ. ὑπό τινος*, cf. Xen. Cyrop. 7, 1, 47. — Hebr. 1, 11. Jac. 1, 11. Apok. 14, 18 u. a. Joh. 6, 27: *ἡ βρῶσις ἡ ἀπολλυμένη*, vergängliche Speise gegenüber *ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον*. 1 Petr. 1, 7: *χρυσίον τὸ ἀπολλύμενον*. — Bemerkenswert ist der Gebrauch des Part. Perf. II *τὸ ἀπολωλός*, Luc. 19, 10. Mtth. 18, 11: *ἦλθε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. σῶσαι τὸ ἀπολωλός*, welcher sich an den Ausdruck *τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* Mtth. 10, 6; 15, 24 vgl. Luc. 15, 4. 6 anschließt. Dieser Ausdruck stammt aus Ez. 34, 4. Ps. 119, 175 vgl. Jes. 53, 6 und bezeichnet die Schafe, die nicht mehr bei der Herde sind, für diese und den Hirten verloren sind, vgl. 1 Sam. 19, 4. 20, daher = *πρόβ. πλανώμενα* 1 Petr. 2, 25; vgl. Mtth. 18, 12. 13. 14. Auf dem heilsökonomischen Gebiet, auf welchem Ps. 23; 100, 3; 95, 7 gilt oder gelten soll, werden also damit diejenigen bezeichnet, welche dem Heile fern sind, unter dem Druck bzw. dem Gericht sich befinden. (Vgl. Ps. 1, 6; 9, 3. 5. 11; 37, 20; 68, 2; 80, 16; 92, 9 u. a.) Kaum zweifelhaft scheint es, daß der eigentümliche neutest. Gebrauch von *ἀπόλλυσθαι* sich nicht an dies Bild anschließt.

Dem N. T. nämlich eigen, ohne Analogie in der Prof.-Gräc., ist die Anwendung des Wortes, namentlich des Med., auf das ewige Geschick des Menschen, und zwar speziell bei Paulus und Johannes, während sich in den synoptischen Evangelien fast nur Anklänge daran finden. So Joh. 3, 16: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*. 10, 28: *ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται*. 1 Cor. 15, 18: *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χῳ ἀπώλοντο*. Röm. 2, 12: *ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται*. 1 Cor. 8, 11: *ἀπόλλυται ὁ ἀσθενῶν — δι' ὃν Χς ἀπέθανεν* (vgl. Röm. 14, 15). 1 Cor. 1, 18:

οἱ ἀπολλύμενοι gegenüber *σωζόμενοι*. Ebenso 2 Cor. 2, 15; 4, 3. 2 Theſſ. 2, 10. 2 Petr. 3, 9: *μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι*. Vgl. den entſprechenden Gebrauch des Tranſit. Jac. 4, 12: *εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι*. Joh. 6, 39: *ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέ μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμ.* (18, 9; vgl. 17, 12). Nur Anklänge an dieſen Gebrauch finden ſich in den ſynopt. Evv., in welchen Anklängen überdies das tranſ. *ἀπολλύναι* vorherrſcht (außer Mtth. 5, 29. 30: *συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν*). So Mtth. 10, 28: *ὁ δυνάμενος καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ*. 10, 39: *ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν*. 16, 25. Luc. 17, 33: *ὃς ἐὰν ζητήσῃ μὲν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι, ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολέσῃ, ζωογονήσει αὐτήν*. Marc. 8, 35: *ἀπολέσει — σώσει*. Luc. 9, 24. V. 25: *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον, ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς;* vgl. Marc. 8, 37: *τί γὰρ ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* Luc. 9, 56 Rec. (wo *ψυχὰς ἀπολέσαι* in den Handſchriften wechſelt mit *ψυχὰς ἀποκτεῖναι*). Die ſtärkſte Parallele in den ſynopt. Evv. iſt der bildliche Ausdruck Luc. 15, 24. 32: *νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη*. Man wird nicht ſagen können, daß in dieſen Stellen *ἀπόλλ.* ſchon an und für ſich wie in den pauliniſchen und johanneiſchen Schriften, ſich im eigentlichen Sinne auf das ewige Heil reſp. Unheil des Menſchen beziehe. Es hat noch ganz die Art einer uneigentlichen Redeweiſe an ſich, ſowohl wo es ein verſtärktes Synon. von *ἀποκτείνειν* iſt (Mtth. 10, 27. 28), als wo es im Gegenſatz zu *εὑρίσκειν* ſteht. Auch der Sprachgebrauch des A. T. bietet inſofern keine Anknüpfungen dar, als keins der entſprechenden hebräiſchen Verba je in dieſem beſtimmten Sinne gebraucht wird. Mit Ausnahme von Gen., Ex., Lev., Jeſ. u. Ez. wird gewöhnlich אבד durch *ἀπόλλ.* wiedergegeben; ſonſt = הרג, כרת Hi. u. Ni., השׁמיד, שׁחת Pi. u. Hi. u. a. In den meiſten Fällen iſt *ἀπόλλ.* ein verſtärktes Synon. von *ἀποκτείνειν* reſp. *ἀποθνήσκειν*. Jedoch ſtehen Ausſprüche wie Pſ. 1, 6; 9, 4. 6; 37, 20; 68, 3; 73, 27; 83, 18; 92, 10. Jeſ. 41, 11; 60, 12 dem neuteſt. Gebrauch ſehr nahe. Vgl. auch das intranſ. *ἀπώλεια*, Untergang, Verderben, welches an einzelnen Stellen des A. T. in innigſter Verbindung mit dem Hades ſteht und ſomit zur Bezeichnung des Zuſtandes nach dem Tode dient; Prov. 15, 11: *ᾅδης καὶ ἀπώλεια* = אֲבַדּוֹן. Pſ. 88, 12: *μὴ διηγήσεταί τις ἐν τάφῳ τὸ ἔλεός σου, καὶ τὴν ἀλήθειάν σου ἐν τῇ ἀπωλείᾳ*, vgl. V. 13. Hiob 28, 22: *ἡ ἀπώλεια καὶ ὁ θάνατος εἶπαν*. 22, 6: *γυμνὸς ὁ ᾅδης ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἔστι περιβόλαιον τῇ ἀπωλείᾳ*. An dieſen Stellen = אֲבַדּוֹן. Erwägt man, daß dies Wort außer Hiob 31, 12 nur hier ſich findet, daß es auch im nachbibliſchen Hebräiſch den Hades bezeichnet (אֲבַדָּן, אֲבַדְּנָא, אוֹבְדְּנָא, vgl. Levy, Chald. Wörterbuch, welcher noch Jeſ. 53, 9 citiert: מותא דאבדנא, „der Tod der völligen Vernichtung, der Vertilgung vom zukünftigen Leben“), daß es ferner nach Apok. 9, 11 jedenfalls als ein bedeutungsvolles, bezeichnendes Wort angeſehen wurde — vgl. die von Wetſtein hierzu citierte Stelle Emek Hammelech 15, 3: „Infimus Gehennae locus est Abaddon — unde nemo emergit“ —, ſo liegt es nach dieſem allen doch am nächſten, daß hieran der neuteſt. Gebrauch namentlich des intranſ. *ἀπόλλυσθαι* anſchließt zur Bezeichnung des vollſtändig abgeſchloſſenen Untergangs. Immerhin mag man ſich zugleich an jene Bezeichnung „verlorene Schafe“ erinnern, die Sachlage wird doch vielleicht eher die ſein, daß der Zuſtand der verlorenen Schafe uns auffordert, an dieſes *ἀπόλλυσθαι* zu denken, als umgekehrt. — Auch in den altteſt. Apokryphen findet ſich *ἀπόλλυσθαι* in dieſem Sinne nicht.

Συναπόλλυμι, **1)** transit. zugleich verderben, mit einander zu Grunde richten, Thuc., Dem., Plut. Gen. 18, 28. Deut. 29, 19 = ספה. Pſ. 26, 9 = אסף. **2)** Med. u. Perf. II intranſ. mit einander zu Grunde gehen, Hrdt., Thuc., Plat., Plut. u. a. Gen. 19, 15. Num. 16, 26 = ספה. Sap. 10, 3. Sir. 8, 15. So im N. T. Hebr. 11, 31.

Ἀπώλεια, *ἡ*, in der Prof.-Gräc. zuerſt bei Polyb. 6, 59, 5; Plut. u. a., aber im ganzen ſelten. **a)** tranſ. das Verlieren, der Verluſt; Mtth. 26, 8: *εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη;* Marc. 14, 4. Cf. Theophr. Char. eth. 15: *ὅτι ἀπόλλυσι καὶ τοῦτο τὸ ἀργύριον* = verſchwenden. Pol. l. c.: *οἱ μὲν κτησάμενα πρὸς τὴν τήρησιν, οἱ δ' ἕτοιμα παραλαβόντες πρὸς τὴν ἀπώλειαν εὐφυεῖς εἰσίν.* **b)** intranſ. Verderben, Untergang; ſo häufig bei den LXX, ohne beſondere Ausprägung für einen beſtimmten hebräiſchen Ausdruck, z. B. אבד Inf. Prov. 11, 10; 28, 28. אֲבֵדָה Ex. 22, 8. Lev. 6, 3. 4. אֵיד Deut. 32, 35. Hiob 21, 30. Jer. 18, 17 u. a. שְׁמָמָה Jer. 49, 2. Ez. 29, 9. 10. 12; 32, 15. שׁמד Hi. Jeſ. 14, 23. חָמָס, חֵרֶם, שַׁחַת u. a. Plut. consol. ad Apoll. 28 (116, C). Apophth. lacon. 221, C. In den Apokr. namentlich bei Sir. z. B. 9, 9; 16, 9; 20, 25; 41, 10 u. a. Sap. 5, 7. Im N. T. vom Zuſtande nach dem Tode, in welchem der Ausſchluß vom Heil eine abgeſchloſſene Thatſache iſt, indem der Menſch ſtatt geworden zu ſein, was er werden konnte, verdorben, zu Grunde gegangen iſt, vgl. *ἀπόλλυσθαι* gegenüber *γίγνεσθαι* häufig bei Plato, Parm. 156. 163, D. E; Rep. 7, 527. B; Conv. 211, A; anſchließend an אֲבַדּוֹן Hiob 28, 22; 26, 6. Pſ. 88, 12. Prov. 15, 12, ſ. u. *ἀπόλλυμι*. Apok. 17, 8: *μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει.* V. 11. Gegenüber *σωτηρία* Phil. 1, 18; *ζωή* Mtth. 7, 13. Vgl. Hebr. 10, 39: *ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ζωῆς.* Röm. 9, 22: *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, vgl. V. 23: *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν.* Phil. 3, 19. 1 Tim. 6, 9. Act. 8, 20. 2 Petr. 2, 1. 3; 3, 7. 16. *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* Joh. 17, 12 wird Judas genannt; ebenſo 2 Theſſ. 2, 3 der Antichriſt. Der paſſ. gedachte Ausdruck iſt nicht zu vergleichen mit dem akt. בָּנִים מַשְׁחִיתִים Jeſ. 1, 4, LXX richtig: *υἱοὶ ἄνομοι*, vgl. *υἱοὶ τῆς βασιλείας* u. a., ſ. *υἱός*.

Ἀπολλύων, Apok. 9, 11 griechiſcher Name des *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου*; *ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών* (ſ. *ἀπόλλυμι*) = Verderber, von *ἀπολλύω*, einer Nebenform zu *ἀπόλλυμι*, welche ſich zuweilen bei Plato u. a. findet, Sir. 49, 7, im N. T. Röm. 14, 15; ſ. *ἀπόλλυμι*.

Ὅμοιος, *α, ον*, von *ὁμός*, zuſammenhängend mit *ἅμα*, dem latein. simul, similis, althochdeutſch sama (idem), „ſamt", Curtius S. 322; = gleichgeartet, gleichartig, gleich, vgl. *ποῖος, οἷος*, ſ. u. — Es bezeichnet die Übereinſtimmung der Qualität, während *ἴσος* zunächſt auf die Quantität geht; *ὅμοιος* vergleicht, *ἴσος* (ſanskr. vishu = nach beiden Seiten, Curtius S. 378) liegt auf gleicher Linie, wägt ab und ſteht von gleichem Anteil, gleichem Beſitz u. ſ. w., und bezeichnet z. B. die Billigkeit, Gerechtigkeit des Richters oder eines Urteils, während *ὅμοιος* den Richter mit anderen vergleichen, das Urteil als übereinſtimmend mit einem anderen Urteil kennzeichnen würde. *Ἰσότης* bezeichnet Gleichmäßigkeit, Rechtsgleichheit, Gerechtigkeit und Billigkeit, *ὁμοιότης* die Übereinſtimmung, z. B. des Weſens, der Art, des Anſehens, eines Bildes u. ſ. w. Plut. Legg. 8, 848, B: *τὴν τῆς ὁμοιότητος ἰσότητα ἡ νομὴ πᾶσιν ἀποδιδότω τὴν*

αὐτήν. Das Verbum ἰσοῦν = gleichstellen, ὁμοιοῦν = gleichmachen, übereinstimmend machen, vergleichen. Cf. Aristot. Kat. 6: τὸ λευκὸν ἴσον τε καὶ ἄνισον οὐ πάνυ ἀλλ' ὅμοιον, ὥστε τοῦ πόσου μᾶλλον ἂν εἴη ἴδιον τὸ ἴσον τε καὶ ἄνισον λέγεσθαι. Ὅμοιος u. ἴσος unterscheiden sich nicht wie Ähnlichkeit und Gleichheit in der Mathematik, so daß ὅμοιος weniger wäre als ἴσος; sie legen nicht einen verschiedenen Maßstab an, sondern bezeichnen dasselbe von verschiedenen Gesichtspunkten aus, so daß sie in vielen Fällen mit einander vertauscht werden können, wie sie denn auch zur Verständigung und Verstärkung des Begriffes sehr häufig mit einander verbunden werden, vgl. z. B. Plat. Parmen. 140, E u. a. Οἱ ὅμοιοι z. B. bezeichnet als term. techn. in Sparta diejenigen, welche gleiche Rechte auf die obrigkeitlichen Ämter u. s. w. hatten im Unterschiede von den ὑπομείονες, bei den Persern ὁμότιμοι, vgl. Hermann, Griech. Staatsaltertümer, § 47, 10; Sturz, Lex. Xen.; Xen. Hell. 3, 5, 5; Rep. Lac. 10, 7 u. a.; οἱ ἴσοι καὶ ὅμοιοι Thuc., Dem. u. a. = die ganz gleiche Rechte und Stellung haben, οἱ ἴσοι alleinstehend findet sich aber nicht. Sonst auch οἱ ὅμ. die Gesinnungsgenossen, Parteigenossen, ὁ ὅμ. von dem Freunde Plat. Gorg. 510, B, cf. Conv. 195, B. Ὅμοιος ist das gemeinsame, z. B. μοῖρα das gemeinsame Geschick oder Loos, an welchem viele oder alle Anteil haben, welches sie teilen, ἴση μοῖρα das Loos, das gleiche Geschick, Il. 9, 318; 11, 705 — ein Unterschied, der sich dann sehr leicht verwischt, Plat. Rep. 5, 472, D: τὴν ἐκείνοις μοῖραν ὁμοιοτάτην ἕξειν. Nicht die Ähnlichkeit, welche einen Unterschied offen läßt, die bloße Ähnlichkeit bezeichnet ὅμοιος, sondern die Ähnlichkeit, welche in der Übereinstimmung besteht; daher sehr häufig ἓν καὶ ὅμοιον = ein und dasselbe; vgl. ὅμοιος mit folgendem οἷος z. B. Xen. Hell. 4, 2, 11: καὶ ταῦτα ὅμοιος εἶ οἱόσπερ καὶ τἄλλα, derselbe wie sonst. Marc. 14, 70 Rec.: καὶ ἡ λαλία σου ὁμοιάζει. Wo ἴσος u. ὅμοιος wie in der Mathematik unterschieden werden, schließt ἴσος jeden Unterschied aus, während ὅμοιος nicht sowohl einen Unterschied hervorhebt, sondern vielmehr die Übereinstimmung im Unterschiede oder trotz des Unterschiedes bezeichnet Aristot. Metaph. 9, 3.

So auch in der gesamten bibl. Gräc. = gleichgeartet, gleich. Bei den LXX nicht häufig, nur einmal entsprechend der Vergleichungspartikel כְּ Ez. 31, 8. Am häufigsten = מִין neben γένος Lev. 11, 14. 15. 16. 19. 22. Deut. 14, 13—18. — Gen. 2, 20: οὐχ εὑρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ. = כְּנֶגְדּוֹ, vgl. Hiob 37, 23: οὐχ εὑρίσκομεν ἄλλον ὅμοιον τῇ ἰσχύϊ αὐτοῦ. Prov. 26, 4. Hohesl. 2, 9. — Jes. 14, 14: ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ = דמה, vgl. Dan. 3, 26: ἡ ὅρασις τοῦ τετάρτου ὁμοία υἱῷ θεοῦ. 7, 5: θηρίον ἕτερον ὅμοιον ἄρκτῳ. — Hiob 41, 25: οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἐπὶ τῆς γῆς ὅμοιον αὐτῷ = מָשָׁל. Ebenso in den Apokr., vgl. Sap. 18, 11: ὁμοίᾳ δίκῃ δοῦλος ἅμα δεσπότῃ κολασθεὶς καὶ δημότης βασιλεῖ τὰ αὐτὰ πάσχων. Sap. 16, 1: δι' ὁμοίων ἐκολάσθησαν ἀξίως. 11, 14. Jud. 12, 3. 3 Mcc. 11, 20. Sap. 7, 3: πρώτην φωνὴν τὴν ὁμοίαν πᾶσιν ἴσα κλαίων. 15, 16: οὐδεὶς γὰρ αὐτῷ ὅμοιον ἄνθρωπος ἰσχύει πλάσαι θν. 4 Mcc. 14, 14: τὰ ἄλογα ζῶα ὁμοίαν εἰς τὰ ἐξ αὐτῶν γεννώμενα συμπάθειαν καὶ στοργὴν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις. So zur Bezeichnung der Wesen gleicher Gattung Sir. 13, 14: πᾶν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ. 27, 9: πέτεινα πρὸς τὰ ὅμοια αὐτοῖς καταλύσει. 28, 4: ἐπ' ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει ἔλεος. Sir. 13, 15 vgl. mit V. 16. Tob. 8, 6. Gleichgeartet, jemandes Gleichen, Sir. 30, 4: ὅμοιον γὰρ αὐτῷ κατέλιπε μετ' αὐτόν. 44, 19; 45, 6; 48, 4. 1 Mcc. 9, 29. Gleich in der Erscheinung Tob. 7, 2: ὡς ὅμοιος ὁ νεανίσκος οὗτος τῷ ἀδελφῷ μου. S. auch unter ὁμοίως.

Nicht anders im N. T. So stellt es a) die beiden Gebote, welche die Summe

des Gesetzes bilden, gleich Mtth. 22, 38. 39: *αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή, δευτέρα ὁμοία αὐτῇ.* Marc. 12, 31. Das übrige, was gleicher Art ist, bezeichnet es Gal. 5, 21: *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*, nachdem schon eine Reihe *ἔργα τῆς σαρκός* aufgezählt ist. Vgl. Jud. 7: *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι κτλ.* Ferner vgl. Joh. 8, 55: *ἔσομαι ὅμοιος ὑμῶν ψεύστης*, ein Lügner eures Gleichen. Mtth. 11, 16: *ὁμοία ἐστὶ παιδίοις.* Luc. 7, 31. 32. Ebenso ist die Gleichheit, nicht Ähnlichkeit gemeint Act. 17, 29: *γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν, χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον*, vgl. Röm. 1, 23. Apg. 18, 18: *τίς ὁμοία τῇ πόλει τῇ μεγάλῃ.* 13, 4. 1 Joh. 3, 2: *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*, wo die Gleichheit nicht zu beziehen ist auf die sittliche Qualität, welche V. 3 u. 2, 29 nur Voraussetzung ist für die dereinstige Gleichheit mit Christo (V. 5) in seiner zukünftigen Offenb. 2, 28 und dem jetzigen Stande seiner Herrlichkeit Joh. 17, 24.

b) Bei Voraussetzung des Unterschiedes bezeichnet es die Übereinstimmung, welche trotz desselben vorhanden ist, wie Joh. 9, 9: *ἄλλοι ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν, ἄλλοι ἔλεγον· οὐχί, ἀλλὰ ὅμοιος αὐτῷ ἐστίν*, wo wir „ähnlich" übersetzen müssen. Dagegen ist die Übersetzung „gleich" beizubehalten, wo es in Bildern und Gleichnissen steht. Mtth. 13, 31. 33. 44. 45. 47. 52; 20, 1. Luc. 6, 47. 48. 49; 12, 36; 13, 18. 19. 21 (bei Marc. *ὡς*). Apok. 1, 13. 15; 2, 18; 4, 3. 6. 7; 9, 7. 10. 19; 11, 1; 13, 2. 11; 14, 14; 16, 13; 21, 11. 18.

Konstruiert wird es in der Prof.-Gräc. meist mit dem Dat., mit dem Gen. nur Joh. 8, 55 (Lchm., Westc. *ὑμῖν*). Jes. 13, 4. Die in der Prof.-Gräc. gewöhnliche Breviloquenz, daß dasjenige, was an zwei Subjekten übereinstimmt, nicht wiederholt, sondern als Übereinstimmung mit dem zweiten Subjekt selbst gefaßt wird, wie *ὁμοίαν ταῖς δούλαις εἶχε τὴν ἐσθῆτα* Xen. Cyrop. 5, 1, 4 findet sich auch in der bibl. Gräc. häufiger, Hiob 37, 23. Dan. 3, 26. 4 Mcc. 14, 14 (s. oben). Sap. 11, 14. Jud. 7. Apok. 9, 7; 10, 19; 16, 13. Vgl. 1 Esr. 5, 67: *ὁμοίως γὰρ ὑμῖν ἀκούομεν τοῦ κυρίου ὑμῶν.*

Ὁμοίως, gleich, gleicher Maßen, gleicher Weise, ebenso, bezeichnet volle Übereinstimmung; bei den LXX selten, Prov. 19, 29. Esth. 1. 18. Ez. 45, 11. In den Apokr. Sap. 6, 8: *ὁμοίως προνοεῖ περὶ πάντων.* 11, 12: *ἀπόντες καὶ παρόντες ὁμοίως ἐτρύχοντο.* 15, 7. Sir. 24, 11. Tob. 12, 3. 1 Esr. 5, 67; 6, 30; 8, 20. 2 Mcc. 10, 36. Sir. 18, 9: *τῶν αὐτῶν ὁμοίως καὶ ἀγαθῶν καὶ κινδύνων μεταλήψεσθαι.* 4 Mcc. 11, 15: *εἰς τὰ αὐτὰ γὰρ γεννηθέντες καὶ τραφέντες ὑπὲρ τῶν αὐτῶν καὶ ἀποθνήσκειν ὀφείλομεν ὁμοίως.* Im N. T. Mtth. 22, 26: *ὁμοίως καὶ ὁ δεύτερος.* 26, 35; 27, 41. Marc. 15, 31. Luc. 3, 11; 5, 10. 33; 6, 31; 10, 32. 37; 13, 3; 16, 25; 17, 28. 31; 22, 36. Joh. 5, 19; 6, 11; 21, 13. Röm. 1, 27. 1 Cor. 7, 3. 4. 22. Hebr. 9, 21. Jac. 2, 25. 1 Petr. 3, 1. 7; 5, 5. Jud. 8. Apok. 2, 15; 8, 12. Bemerkenswert ist Marc. 4, 16: *καὶ οὗτοι ὁμοίως εἰσὶν οἱ κτλ.* vgl. V. 15. Luc. 16, 25: *ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά.* Zu Röm. 1, 27 *ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρρενες* (Tdf.[8], Treg., Westc.) vgl. Xen. Cyrop. 1, 6, 25: *τῶν ὁμοίων σωμάτων οἱ αὐτοὶ πόνοι οὐχ ὁμοίως ἅπτονται ἄρχοντός τε ἀνδρὸς καὶ ἰδιώτου.* De re equ. 1, 3: *ὁμοίως βαίνουσι τῷ τε ἰσχυροτάτῳ καὶ τῷ μαλακωτάτῳ τοῦ ποδός.* Hiernach ist zu übersetzen: gleichwie auch die Männer, wogegen die von Griesb., Lchm., Tdf.[7] aufgenommene Lesart des Alex. *ὁμοίως δὲ καὶ* = ebenso auch die Männer, vgl. Pol. 4, 87, 7: *ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοῦ μέλλοντος διέταξε.*

Ὁμοιότης, τος, ἡ, die Gleichheit; Übereinstimmung und dadurch bewirkte Ähnlichkeit; Plat. Tim. 75, D: *τὰ νεῦρα κύκλῳ περὶ τὸν τράχηλον ἐκόλλησεν ὁμοιότητι.* Charm. 166, B: *ὁμοιότητά τινα ζητεῖς αὐτῆς ταῖς ἄλλαις.* Legg. 8, 836, E: *τὴν τῆς εἰκόνος ὁμοιότητα.* Tim. 81, D: *τὰ μὲν τῆς τροφῆς εἰσιόντα οὐκέτι δύναται τέμνειν εἰς ὁμοιότητα ἑαυτοῖς.* Pol. 6, 53, 5: *ἡ δὲ εἰκών ἐστι πρόσωπον εἰς ὁμοιότητα διαφερόντως ἐξειργασμένον καὶ κατὰ τὴν πλάσιν καὶ κατὰ τὴν ὑπογραφήν.* Plut. de aud. poet. 7 (25, C): *τὴν δὲ ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς οὐ προλείπει.* Ad princ. iner. 3 (780, E): *ἄρχων δὲ εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος, οὐ Φειδίου δεόμενος πλάττοντος ..., ἀλλ' αὐτὸς αὑτὸν εἰς ὁμοιότητα θεῷ δι' ἀρετῆς καθιστάς.* Überall, auch wo ein Unterschied vorliegt, wird nicht auf diesen, sondern auf die Übereinstimmung aufmerksam gemacht. In der bibl. Gräc. selten. LXX nur Gen. 1, 11 = מִין (s. *ὅμοιος*): *κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα.* Apokr. 4 Mcc. 15, 3: *ψυχῆς δὲ καὶ μορφῆς ὁμοιότητα εἰς μικρὸν παιδὸς χαρακτῆρα θαυμάσιον ἐναποσφραγίζοντα.* Sap. 14, 9: *ἐξεβιάσατο τῇ τέχνῃ τὴν ὁμοιότητα εἰς τὸ κάλλιον,* hier von dem Bilde = Ähnlichkeit. Im N. T. nur Hebr. 7, 15: *καθ' ὁμοιότητα Μελχισ. ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος,* ein Priester, der anders als die levitischen geartet ist, dessen andere Art die des Melch. ist. 4, 15: *πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμ.,* Luther richtig: „gleichwie wir".

Ὁμοιόω, ὡμοίωσα, ὡμοίωκα; Röm. 9, 29: *ὁμοιώθημεν* statt *ὡμ.*; so auch der Alex. Jes. 1, 9, wie *ἐξομολογεῖτο* Tob. 11, 16. *ὀνομάσθη* 1 Mcc. 14, 10 u. a., s. Sturz, De dial. mac. et alex., p. 124; gleichmachen, übereinstimmend machen, in der bibl. Gräc. auch gleich achten, für gleich halten; Pass. gleich werden, gleichen. **1)** Akt. **a)** gleich, übereinstimmend machen, z. B. *εἴδωλόν τινι* Eur. Hel. 33. Plat. Parm. 148, B: *ὡμοίου δὲ ποῦ τὸ ἕτερον.* So LXX = דמה Jes. 40, 18. 25; 46, 5: *τίνι με ὡμοιώσατε; ἴδετε, τεχνάσασθε.* Ez. 31, 2. Hos. 4, 5. Sap. 13, 14. Sir. 36, 17; 38, 27; 45, 2. So nicht im N. T. **b)** gleich achten, vergleichen. So sehr selten in der Prof.-Gräc. Plut. Cim. et Lucull. 1, 5: *οὐ γὰρ ἄξιον ὁμοιῶσαι τῷ νοτίῳ τείχει τῆς ἀκροπόλεως ... τοὺς ἐν Νέᾳ πόλει θαλάμους κτλ.* Cf. *ὁμοίωσις,* Vergleichung, Lucn. pro imagin. 19. Ferner vgl. *ἀφομοιοῦν.* LXX = דמה Hohesl. 1, 8. Thren. 2, 13. Apokr. Sap. 7, 9. Sir. 37, 34. Im N. T. Mtth. 7, 24; 11, 16. Marc. 4, 30. Luc. 7, 31; 13, 18. 20. — **2)** Am häufigsten in der prof. wie in der bibl. Gräc. das Pass. *ὁμοιοῦσθαι* gleichgemacht werden, in den historischen Tempp. = gleich sein, gleichen. Plat. Rep. 6, 498, E: *ἄνδρα ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὡμοιωμένον.* Thuc. 4, 92, 6: *ὧν χρὴ μνησθέντας ἡμᾶς τούς τε πρεσβυτέρους ὁμοιωθῆναι.* 5, 103, 2: *ὃ ὑμεῖς ... μὴ βούλεσθε παθεῖν, μηδὲ ὁμοιωθῆναι τοῖς πολλοῖς.* So LXX = דמה Niph. Jes. 1, 9: *ὡς Γόμορρα ἂν ὡμοιώθημεν.* Ez. 31, 18. Hos. 4, 6; 12, 10. Sach. 1, 12. Ps. 144, 4: *ἄνθρωπος ματαιότητι ὡμοιώθη, αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὡσεὶ σκιὰ παράγουσιν.* Ps. 89, 7: *τίς ὁμοιωθήσεται τῷ κυρίῳ ἐν υἱοῖς θυ;* Ps. 83, 1; 49, 13. 21; 102, 7. = משׁל Niph. Ps. 28, 1; 143, 7. = אות Niph. (willfahren, nachgehen) Gen. 34, 15: *ἐν τούτῳ ὁμοιωθησόμεθα ὑμῖν.* V. 22: *ἐν τούτῳ μόνον ὁμοιωθήσονται ἡμῖν οἱ ἄνδρ.* V. 23, vgl. *οἱ ὅμοιοι* von den Gleichberechtigten. — In den Bildern und Gleichnissen = gleichen, ähnlich sein, Hohesl. 2, 17; 7, 7; 8, 14. Ez. 32, 2 = דמה Niph. — In den Apokr. Sir. 13, 1; 25, 11. 1 Mcc. 3, 4. Von nachgebildeter Ähnlichkeit bei mangelnder Gleichheit nur Bar. 6, 39: *τοῖς ἀπὸ τοῦ ὄρους λίθοις ὡμοιωμένοι εἰσὶ τὰ ξυλινὰ καὶ τὰ περίχρυσα καὶ τὰ περιαργύρια, οἱ δὲ θεραπεύοντες αὐτὰ καταισχυνθήσονται.* — Im N. T. Mtth. 6, 8: *μὴ οὖν ὁμοιώθητε αὐ-*

τοῖς. Act. 14, 11: οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν, „als den Menschen gleiche", als unseres Gleichen, vgl. Eur. Bacch. 1348: ὀργὰς πρέπει θεοὺς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς. Hebr. 2, 17: ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, nicht „gleich werden", sondern gleichen. Röm. 9, 29 aus Jes. 1, 9. In den Gleichnissen ἡ βασ. τ. οὐρ. ὡμοιώθη, ὁμοιωθήσεταί τινι Mtth. 13, 24; 18, 23; 22, 2; 25, 1, vgl. 7, 26.

Ὁμοίωσις, εως, ἡ, **a)** akt. das Gleichmachen, Vergleichung; in letzterem Sinne Lucn. pro imag. 19; im ersteren Plat. Epin. 990, D: τῶν οὐκ ὄντων ὁμοίων ἀλλήλοις φύσει ἀριθμῶν ὁμοίωσις. Gewöhnlich und in der bibl. Gräc. stets **b)** p a s s. das Gleichgemachte und zwar im Unterschiede von ὁμοίωμα nicht das Bild, die Sache selbst, sondern das, was darin übereinstimmend mit anderem ist, die Züge desselben, die Übereinstimmung, Ähnlichkeit; Plat. Theaet. 176, B: φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Aristot. de plant. 2, 6: πολλάκις ἐν φυτοῖς ἄλλο φυτὸν γεννᾶται οὐ τοῦ αὐτοῦ εἴδους καὶ τῆς αὐτῆς ὁμοιώσεως, wo ὁμ. = Gattungsgleichheit, Gattung. Plut. de adulat. 9 (53, C). Sext. Emp. hypot. pyrrhon. 75: καθ' ὁμοίωσιν κρίνειν, nach Analogie. Im ganzen nicht häufig in der Prof.-Gräc. LXX = דְּמוּת Pf. 58, 5: θυμὸς αὐτοῖς κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τῆς ὄφεως. Gen. 1, 26: κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. So Jac. 3, 9: τοὺς ἀνθρώπους καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας. — Eine Bedeutung Bild anzunehmen ist auch Ez. 1, 10: ὁμοίωσις προσώπων αὐτῶν, προσώπον ἀνθρώπου κτλ. nicht erforderlich, wo vielmehr an Aristot. l. l. zu erinnern ist; demgemäß auch nicht Dan. 10, 16: ὡς ὁμοίωσις υἱοῖς ἀνθρ. ἥψατο τῶν χειλέων μου, welches vielmehr = wie einer, der zu den υἱοῖς ἀνθρ. gehört. Ez. 8, 10 nach dem Alex.: πᾶσα ὁμοίωσις ἑρπετοῦ καὶ κτήνους, hier = תַּבְנִית, griechisch gedacht aber nicht = Bild, sondern: lauter Gleichheit oder lauter Gattung von u. s. w.

Ὁμοίωμα, τος, τὸ, das Gleichgemachte, Bild, Abbild. Plat. Parm. 132, D: τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα. 133, D, wo αἱ ἰδέαι und deren ὁμοιώματα unterschieden werden. Cf. Tim. Locr. 94, A. Phaedr. 205, B: ὁμοιώματα δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης. Aristot. Eth. Nik. 5, 12. id. Hermen. 1: τὰ παθήματα τῆς ψυχῆς ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων u. ö. Das Wort ist in der Prof.-Gräc. selten, bezeichnet nie (auch bei Aristot. nicht) abstrakt die Gleichheit oder Übereinstimmung, sondern stets konkret das übereinstimmende, übereinstimmend hergestellte, gleichgemachte Abbild, synon. εἰκών, nur daß in ὁμοίωμα das Verhältnis zu einem anderen, die Übereinstimmung im Vordergrunde steht und den Begriff bestimmt, während εἰκών den Gegenstand repräsentiert, vgl. Deut. 4, 16: μὴ ποιήσετε ὑμῖν ἑαυτοῖς γλυπτὸν ὁμοίωμα, πᾶσαν εἰκόνα, ὁμοίωμα ἀρσενικοῦ ἢ θηλυκοῦ. Jes. 40, 19: εἰκόνα ἐποίησε τέκτων . . . ὁμοίωμα κατεσκεύασεν αὐτόν. Vgl. auch Plut. ad princ. inerud. 2 unter ὁμοιότης. Ὁμοίωμα ist ein stärkerer Ausdruck als εἰκών, letzteres kann auch das Urbild sein, sofern es darstellt, was abgebildet wird, ὁμ. nie. Εἰκών kann wenig Übereinstimmung zeigen, ὁμοίωμα aber enthält die möglichste Übereinstimmung.

Bei den LXX findet es sich sehr häufig. Es ist die gewöhnliche Übersetzung für דְּמוּת (selten ὁμοίωσις, je einmal ὅμοιος, ἰδέα, εἰκών), ebenso für תַּבְנִית (zuweilen παράδειγμα, je einmal ὁμοίωσις, μορφή, τύπος), sowie תְּמוּנָה (zweimal = δόξα, einmal μορφή), dagegen צֶלֶם gewöhnlich = εἰκών, selten ὁμοίωμα. Wie sehr es das Bild als etwas einem anderen gleichgemachtes bezeichnet, erhellt aus den oben ange-

führten Stellen Deut. 4, 16. Jes. 40, 19, sowie Ex. 20, 4: *οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα ὅσα ἐν τῷ οὐρ. κτλ.* vgl. Deut. 4, 25; 5, 8. Wie entschieden die Übereinstimmung beachtet sein will, zeigt Jes. 40, 18: *τίνι ὁμοιώματι ὁμοιώσατε αὐτόν* (vgl. V. 25: *τίνι με ὡμοιώσατε*), wo es nicht wie *εἰκών* = Urbild, sondern = welchem Gleichen wollt ihr mich vergleichen? wo ist ein Gleiches, dem ihr mich vergleichen könnt? Daher erklärt sich auch der Übergang in die Bedeutung Gestalt, auch wo nicht an Abbild gedacht wird, wie Deut. 4, 12: *ἐλάλησε κύριος πρὸς ὑμᾶς ἐκ μέσου τοῦ πυρός . . . καὶ ὁμοίωμα οὐκ εἴδετε κτλ.* V. 15: *οὐκ εἴδετε πᾶν ὁμ. ἐν τῇ ἡμέρᾳ.*

So bezeichnet nun *ὁμ.* **a)** das Gleichgemachte, das Abbild, = דְּמוּת 2 Kön. 16, 10. 2 Chron. 4, 3. = תַּבְנִית Deut. 4, 16. 17. 18. = תְּמוּנָה Ex. 20, 4. Deut. 4, 16. 23. 25; 5, 8. = צֶלֶם 1 Kön. 6, 5. 11. — 1 Mcc. 3, 49. Sir. 31, 3; 38, 28. Das Gleiche Jes. 40, 18 = דְּמוּת. **b)** die Gestalt, wie etwas ist, in der etwas gesehen wird. So = תְּמוּנָה Deut. 4, 12. 15. = תַּבְנִית Jos. 22, 28: *ἴδετε ὁμοίωμα τοῦ θυσιαστηρίου κυρίου* (dagegen vgl. 2 Kön. 16, 10: *ἀπέστειλε τὸ ὁμ. τοῦ θυσ.* = das Abbild des Altars, Ps. 144, 12: *περικεκοσμημέναι ὡς ὁμοίωμα ναοῦ*). = דְּמוּת Ez. 1, 5: *ἐν τῷ μέσῳ ὡς ὁμοίωμα τεσσάρων ζώων καὶ αὕτη ἡ ὅρασις αὐτῶν· ὁμοίωμα ἀνθρώπου ἐπ᾽ αὐτοῖς.* V. 16: *τὸ εἶδος τῶν τροχῶν ὡς εἶδος θαρσείς, καὶ ὁμοίωμα ἓν τοῖς τέσσαρσιν.* V. 22. 26; 1, 26: *ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου.* 10, 1. 10. 21; 1, 22: *ὁμ. ὡσεὶ στερέωμα.* 23, 15: *ὁμοίωμα υἱῶν Χαλδαίων.* So denn auch Ez. 8, 3; 10, 8, sowie Ps. 144, 12: *ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον* = דְּמוּת. Es ist ersichtlich, daß auch in dieser Bedeutung, ja in ihr erst recht nicht an den Unterschied zwischen Gleichheit und Ähnlichkeit zu denken ist, s. unter *ὅμοιος*. Nur die Bedeutung des Abbildes, das Moment der Vergleichung schwindet.

Nach dieser Lage des Sprachgebrauchs ist nun auch der neutest. Gebrauch des Wortes zu beurteilen. An und für sich könnte *ὁμ.* dasselbe wie das pass. *ὁμοίωσις*, nämlich die Übereinstimmung, die Ähnlichkeit bedeuten. Allein dem Sprachgebrauch wenigstens ist diese Bedeutung fremd. Nötig aber ist sie an keiner Stelle. Dagegen ist aber auch nirgend die Bedeutung Abbild anzuwenden, sondern überall steht es in der auch im A. T. häufigsten Bedeutung Gestalt und zwar als Konkretum, nicht Abstraktum, die Gleichgestalt. So Apok. 9, 7: *τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοιοι ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον.* Röm. 1, 23: *ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρ. καὶ πετεινῶν κτλ.*, wozu vgl. Ps. 144, 12. Was hier als *εἰκών* bezeichnet wird, ist Ex. 20, 4. Deut. 4, 16 ff. als *ὁμ.* bezeichnet, das aber, was an die Stelle Gottes gesetzt wird und was sich darstellt, ist eine Gottesgestalt und zwar Gestalt eines Bildes u. s. w. Ebenso Röm. 6, 5: *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* — wir sind zusammengewachsen nicht mit der Gleichheit oder Ähnlichkeit, sondern mit der Gleichgestalt (Reproduktion) seines Todes selbst, welches die Taufe ist, vgl. *συνετάφημεν* V. 4. V. 10: *τῇ ἁμ. ἀπέθανεν.* V. 11: *λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμ.* Gal. 5, 24: *οἱ τοῦ Χυ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν.* Col. 2, 11. 12. Es heißt nicht *τῷ θανάτῳ*, weil sein Tod durch die Taufe sich an uns reproduziert. Vgl. Ign. ad Trall. 9, 2. — Ist die Bedeutung Ähnlichkeit abzuweisen, so wird auch Röm. 5, 14: *τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμ. τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*, allein in der Bedeutung Gleichgestalt (Reproduktion) verständlich und bedeutungsvoll, denn es ist Sünde gemeint, welche als Gestalt der Sünde Adams dieselbe reproduziert, so daß sie zum *ὁμ. παρ. Ἀ.* wird, oder unter der näheren Bestimmtheit, daß sie ein solches *ὁμ.* ist. Danach ist dann auch die Möglichkeit verschlossen, die beiden noch übrigen Stellen Röm. 8, 3 und Phil. 2, 7 anders zu

fassen. Röm. 8, 3: *ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.* Es ist nicht nur nicht an eine bloße Ähnlichkeit mit Hindeutung auf den Unterschied zu denken (wogegen s. unter *ὅμοιος*), was bei *ὁμοίωμα* nie der Fall ist; es ist auch überhaupt nicht an ein Abbild der *σ. ἁ.* zu denken. Als was der Sohn auftrat, und sich darstellte, sein Manifestationsmittel war ein *ὁμοίωμα σ. ἁ.*; er war eine Gleichgestalt des Fleisches der Sünde, also was und wie wir. Vgl. *ὁ λόγ. σὰρξ ἐγένετο* Joh. 1, 14 und *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς* 1 Joh. 4, 2. Ebenso Phil. 2, 7: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*, geworden, was und wie die Menschen sind, so daß er dadurch ein *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* war *καὶ σχήματι εὑρ. ὡς ἄνθρ.* S. namentlich Holsten in den Jahrbb. für protest. Theol. 1875, S. 451. Derselbe, Zum Evang. des Paul. u. Petr., S. 437, welcher nur den Unterschied zwischen der Bedeutung Bild und Gestalt nicht genügend beachtet. Zeller in den Jahrbb. für wissenschaftl. Theol. 1870, S. 301 ff. schreibt dem *ὁμ.* gerade die beiden Bedeutungen zu, welche unbedingt abzuweisen sind, nämlich die des Abstraktums Ähnlichkeit und die des Unterschiedes von Gleichheit, und so die Mehrzahl der Exegeten. Vgl. auch das Kompos. *ἀφομοίωμα* unter *ἀφομοιόω*.

Ἀφομοιόω, abbilden, ähnlich machen. Pass. ähnlich werden, in den historischen Tempp. ähnlich sein, und zwar als ein Abbild, wodurch sich gerade das Kompositum von dem Simplex unterscheidet, vgl. Plat. Rep. 3, 395, B: *ὧν τὰ μιμητά ἐστιν ἀφομοιώματα.* Das *ὁμοίωμα* braucht nicht immer ein *ἀφομοίωμα* zu sein. Dies ist ebenso wie der Unterschied zwischen der Bedeutung des Akt. und Pass. zu beachten für die einzige neutest. Stelle Hebr. 7, 3 von Melchisedek: *ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*, „als ein Abbild gleichend dem Sohne Gottes", womit alle dem Verfasser aufgebürdeten unzutreffenden Vorstellungen hinfällig werden. Das Adj. *ἀφόμοιος* ist selten, sicher wie es scheint nur im Prolog des Siraciden: *εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον*, entweder = eine Übersetzung von nicht geringer Bildung, oder nach Analogie von *τύπος τῆς διδαχῆς, ἔκτυπος, ὑποτύπωσις* gedacht. Das Verb. *ἀφομοιοῦν* findet sich nicht ganz selten bei Plat., Xen., Aristot., Plut. und zwar **1)** das Akt. **a)** = abbilden, Xen. Mem. 3, 10, 2: *τὰ καλὰ εἴδη ἀφομοιοῦντες … ἐκ πολλῶν συνάγοντες τὰ ἐξ ἑκάστου κάλλιστα, οὕτως ὅλα τὰ σώματα καλὰ ποιεῖτε φαίνεσθαι.* Plat. Crat. 427, B. C: *ἀφομοιοῦν τοῖς γράμμασι τὰ ἔργα*, wo der Dat. nicht die Beziehung anzeigt, sondern dat. instr. = res litteris exprimere. Cf. Aristot. Metaph. 13, 5: *ἀφομοιοῦν ταῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν.* Gewöhnlich aber **b)** ähnlich machen, *τινὶ* Xen. Eq. 9, 9: *τῇ χαλαρότητι λείῳ δεῖ αὐτὸν ἀφομοιοῦν.* Plut. Rep. 3, 396, A: *οὐδὲ μαινομένοις ἀφομοιοῦν αὐτοὺς ἐν λόγοις οὐδ' ἐν ἔργοις.* 2, 382, D: *τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος.* Crat. 424, D. 426, D. Aristot. Pol. 1, 2: *ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.* Rhet. ad Alex. 8: *τοῖς τῶν πολλῶν ἤθεσιν ἀφομοίου τὰς σαυτοῦ πράξεις ὅτι μάλιστα.* So Sap. 13, 14: *ζῴῳ τινὶ εὐτελεῖ ἀφωμοίωσεν αὐτό* handschriftlich statt *ὡμοίωσεν*. Bei Plut. stets *πρός τι*, Alcib. 23, 4: *ὁ χαμαιλέων πρὸς ἓν ἐξαδυνατεῖ χρῶμα τὸ λευκὸν ἀφομοιοῦν ἑαυτόν.* Aemil. P. 1, 1: *ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον.* Dion. 10, 2. Arat. 1, 2. Ad. princ. inerud. 3 (781, A). Daher **c)** zuweilen, aber selten s. v. a. vergleichen, s. *ὁμοιοῦν*; Plat. Rep. 8, 564, B: *οὓς δὴ ἀφωμοιοῦμεν κηφῆσι, τοὺς μὲν κέντρα ἔχουσι, τοὺς δὲ ἀκέντροις.* Ibid. 7, 517, B. An die Bedeutung ähnlich machen schließt dann **2)** die Bedeutung des Pass. an = ähnlich werden, resp. sich ähnlich darstellen, bzw. in den historischen Temporibus gleichen. So Plat. Rep. 3, 396, B: *μήτε μαίνεσθαι μήτε μαινομένοις ἀφομοιοῦσθαι.* 6, 500, C: *ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι.* Tim. 50, D. 68, C. Vir. civ.

270, E. Aristot. Hist. animal. 6, 23: *μέγεθος τοῦ σώματος καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θήλει ἀφομοιοῦται* (parall. *γίνεται*). Historische Tempp. = gleichen, s. Plat. Sophist. 240, A: *εἴδωλον — τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον.* Tim. 31, A. Parmen. 132, D: *καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη.* Rep. 3, 416, B: *ἀντὶ ξυμμάχων εὐμενῶν δεσπόταις ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν.* Tim. 46, A. So an den wenigen Stellen der bibl. Gräc. Bar. 6, 71 (epist. Jer.): *νεκρῷ ἐρριμένῳ ἐν σκότει ἀφωμοίωνται οἱ θεοὶ αὐτῶν ξύλινοι κτλ.* 6, 63: *ταῦτα δὲ οὔτε ταῖς ἰδέαις οὔτε ταῖς δυνάμεσιν αὐτῶν ἀφωμοιωμένα ἐστίν.* 6, 5: *εὐλαβήθητε οὖν μὴ καὶ ὑμεῖς ἀφομοιωθέντες τοῖς ἀλλοφύλοις ἀφομοιωθῆτε.* Vgl. das Pass. von *ὁμοιοῦν, δικαιοῦν.* So auch Hebr. 7, 3: *ἀφωμοιωμένος* s. oben. Delitzsch, Der Messias als Versöhner, S. 13: „alle alttest. Typen sind Kopieen, zu denen der Messias das Original ist". Vgl. weiteres zu den Stellen unter *ἀπάτωρ.*

Ὄνομα, *τό,* nach einigen desselben Stammes wie *νοῦς, γιγνώσκω,* nämlich *ΓΝΟ,* so daß es ursprünglich vielleicht *ὄγνομα* (jon. *οὔνομα*), vgl. das latein. cognomen. Sanskr. naman, Kennzeichen, Name; latein. nomen, vgl. nota; s. Prellwitz, S. 225, welcher zwar den Zusammenhang mit *γιγνώσκω,* nicht aber mit *νοῦς* anerkennt. = Benennung, Name, und zwar **a)** gewöhnlich der Eigenname; bei Homer bloß von Personen; später auch von Sachen. Im N. T. außer Marc. 14, 32. Luc. 1, 26. Apok. 3, 12; 13, 17 nur von Personen, Mtth. 27, 32. Marc. 5, 22. Luc. 1, 5. 27 u. ö. Die Nennung des Namens wird eingeführt durch *ὀνόματι* (Xen., Plat., vgl. Krüger § 48, 15, 17) Mtth. 27, 32. Luc. 1, 5; 5, 27 u. a., wobei der Name selbst in dem vom Hauptwort regierten Kasus steht; der Accus. *τοὔνομα* = *τὸ ὄνομα* nur Mtth. 27, 57. **b)** Der bei weitem größte und eigentümliche Teil des neutest. Sprachgebrauchs gründet sich auf die Bedeutung des Namens und schließt sich hierin nur an den Vorgang des A. T. an. Das hebr. שֵׁם bedeutet ursprünglich wohl Zeichen, Kennzeichen, vgl. Jes. 55, 13 neben אוֹת: *ἔσται εἰς ὄνομα καὶ εἰς σημεῖον αἰώνιον.* Gen. 11, 4: נַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם vom Turm zu Babel. Der Name ist das Zeichen dessen, der ihn trägt; er repräsentiert das, was an seinem Träger charakteristisch ist oder sein soll und als solches zu Tage tritt; vgl. die Namengebung der Tiere Gen. 2, 20 mit dem Nachsatze: לְאָדָם לֹא־מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ, *τῷ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὑρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ.* Gen. 3, 20; 5, 2. 29; 16, 11; 17, 19; 27, 36, die Namen der Kinder Jakobs u. a. Insbesondere tritt dies hervor bei Namensänderungen wie Gen. 17, 5. 15. Ruth 1, 20 u. a. Von dieser Bedeutung des Namens finden sich in der Prof.-Gräc. Spuren in der Entgegensetzung von Namen und Sache, z. B. Eurip. Or. 454: *ὄνομα, ἔργον δ' οὐκ ἔχουσιν οἱ φίλοι.* Vgl. Apok. 3, 1: *ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ.* Diese Bedeutung der Benennung einer Person s. Mtth. 1, 21: *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν κτλ.* V. 23. 25. Luc. 1, 13. 31. 63; 2, 21. Marc. 5, 9: *λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν.* Apok. 19, 12. 13; 9, 11 vgl. 13, 17; 15, 2 u. a. Darauf beruht der Namenswechsel und die Beilegung eines Zunamens; Marc. 3, 16: *ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σιμῶνι Πέτρον.* V. 17; vgl. Mtth. 16, 18. Luc. 9, 54 f. Act. 4, 36; 13, 8. Phil. 2, 9: *ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα.* Hebr. 1, 4: *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.* Hiermit hängt denn auch die Bedeutung von Aussprüchen zusammen wie Apok. 2, 17: *τῷ νικῶντι δώσω — ὄνομα καινόν.* 3, 12: *γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου — καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν.* 22, 4, sofern der einem anderen aufgeschriebene Name Eigentumszeichen ist.

Dann repräsentiert der Name auch seinen Träger, vgl. Phil. 4, 3: *ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς*. Luc. 10, 20. Act. 1, 15; 19, 13: *ἐπεχείρησαν δέ τινες τῶν — ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰυ.* 26, 9: *πρὸς τὸ ὄνομα Ἰυ τοῦ Ναζωραίου δεῖν πολλὰ ἐναντία πρᾶξαι.* Eph. 1, 21: *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς . . . καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου κτλ.* Lev. 18, 21 u. a., woraus sich das *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομά τινος* Mtth. 28, 19. Act. 19, 5 erklärt, vgl. 1 Cor. 1, 13: *ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;* V. 14. 15, wo Paulus sagt, er selbst habe niemanden getauft, damit niemand sage, sie seien auf seinen Namen getauft, vgl. 1 Cor. 10, 2: *πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο.* Röm. 6, 2: *εἰς Χν Ἰν* (s. unter *βαπτίζω*). Doch ist zwischen *εἰς τὸ ὄνομά τινος* und *εἴς τινα* noch der Unterschied, daß der Name Ausdruck nicht dessen ist, wer, sondern was einer ist. Vgl. Mtth. 10, 41. 42: *εἰς ὄνομα προφήτου, δικαίου, μαθητοῦ τινὰ δέχεσθαι.* Marc. 9, 41: *ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι ὅτι Χυ ἐστέ.* 1 Petr. 4, 16: *εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ*, nämlich über den Namen eines Christen, dessentwegen ihm das Leid zugefügt wird. Act. 3, 16: *ἐστερέωσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ.* Durchgängig nämlich fixiert der Name das, was einer ist, sei es, daß er es für sich, sei es, daß er es für andere ist, vgl. die Namen Ismael, Isaak, Jakob und dessen Söhne, Moses, die Kinder des Propheten Jes. 7, 3; 8, 3 u. s. w. Der Name wird meist von anderen gegeben, in besonderen Fällen legt sich jemand selbst einen Namen bei, dann aber nicht um seinetwillen, sondern für andere. Dagegen spricht nicht Apok. 2, 17: *ὄνομα καινόν, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων*, welches zu vergleichen ist mit 2 Sam. 12, 25: Nathan nannte Salomos Namen Jedidja בַּעֲבוּר יהוה. Ebenso verhält es sich ja mit dem Namenwechsel Abraham, Israel, Petrus u. a. Taufen auf den Namen u. s. w. ist also taufen auf das, was einer für den zu Taufenden ist, und es ist also nicht bloße Umschreibung der Person, sondern der vollständigere Ausdruck. Vgl. Mtth. 18, 20: *συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα.* Dies ist insbesondere nun da zu beachten, wo von dem Namen Gottes oder Christi die Rede ist. Der Name Gottes bezeichnet alles das, was Gott für die Menschen ist, und soll dies so zu erkennen geben, daß die Menschen dem entsprechend Gott kennen sollen; er ist für die Menschen Ausdruck dessen, was Gott ist, indem er zusammenfaßt, was wir von Gott wissen und an Gott haben. So ist er der konzentrierte Ausdruck unserer von Gott selbst stammenden Gotteskunde — denn wir verdanken ihn der Selbstbethätigung Gottes —; er ist Quell und Mittel unserer Selbstbeziehung zu Gott (*ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄν. κυρίου, ἐπὶ τῷ ὄν., ἐν τῷ ὄν.* Gen. 26, 25; 21, 33. 1 Kön. 18, 24. 25 vgl. V. 26. Ps. 79, 6; 80, 19; 99, 6; 105, 1; 115, 4; 116, 4. Jes. 64, 7. [Jer. 3, 19.] Klagel. 3, 54. Joel 3, 5. Sach. 13, 9) und unseres Bekenntnisses von Gott. Daher 2 Sam. 6, 6 von der Bundeslade: *ἐφ᾽ ἣν ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τῶν δυνάμεων καθημένου ἐπὶ τῶν χερουβὶν ἐπ᾽ αὐτῆς.* Diese Übersetzung der LXX will den offenbar verdorbenen Text verständlich machen. Was derselbe besagen sollte, ist nicht klar (vgl. Giesebrecht, Die alttest. Schätzung des Gottesnamens, S. 131 ff.). Nach den LXX ist die Repräsentation Gottes damit ausgedrückt. In seinem Namen ist Gott den Menschen zugewendet, oder indem er ihnen seinen Namen sagt, wissen sie, was sie an ihm haben, vgl. Gen. 16, 13 und namentlich Ex. 6, 3: Ich bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי יהוה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם. Ex. 3, 15: זֶה שְּׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר — und wo etwas davon offenbar ist, da ist der Name Gottes. Vgl. Ex. 20, 24: *ἐν παντὶ τόπῳ οὗ ἐὰν ἐπονομάσω τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ καὶ ἥξω πρὸς σέ, καὶ εὐλογήσω σε.* 1 Kön. 5, 3: *οὐκ ἠδύνατο οἰκοδομῆσαι οἶκον τῷ ὀνόματι κυρίου* vgl. mit 3, 2: *οἶκος τῷ κυρίῳ*, hebr.

לְשֵׁם יהוה. 8, 43: *ὅπως γνῶσι πάντες οἱ λαοὶ τὸ ὄνομά σου* — also der Name Gottes ist Ausdruck (Offenbarung) dessen, was Gott als Gott der Heilsoffenbarung ist (vgl. *δόξα*, sowie die Zusammengehörigkeit der ersten und zweiten Bitte im Gebete des HErrn), und nicht nur Ausdruck, sondern für die Erkenntnis und den Gebrauch der Menschen bestimmte Mitteilung derselben, vgl. oben Ex. 20, 24. 1 Kön. 14, 21: *ἣν (πόλιν) ἐξελέξατο κύριος θέσθαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ.* 2 Kön. 21, 4. 7; 23, 27. 2 Chron. 6, 33; 33, 4. Ps. 48, 11: *κατὰ τὸ ὄνομά σου, ὁ θεὸς, οὕτως καὶ ἡ αἴνεσίς σου ἐπὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς.* Jes. 26, 8: nach deinem Namen und deinem Gedächtnis steht das Begehren der Seele. Jes. 18, 7. Jer. 14, 7: וְאַתָּה בְקִרְבֵּנוּ יהוה, וְשִׁמְךָ עָלֵינוּ נִקְרָא, also wir sind dein eigen. Jes. 52, 6; 63, 14. 16. 19; 64, 1, vgl. Joh. 17, 6: *ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις.* V. 26; 12, 28: *δόξασόν σου τὸ ὄν.* Hieraus erklären sich die mannigfachen Wendungen, in welchen von dem Namen des HErrn die Rede ist, sowie auch Ex. 23, 21 von dem Engel, der Israel leiten und behüten soll: שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ. (Zu beachten ist, daß אֱלֹהִים, nicht eigentlicher Gottesname ist, nicht nom. propr., sondern appellativum, vgl. Oehler, PRE[1], Art. „Name".) Der Unterschied zwischen *ὄνομα* und *δόξα τοῦ θεοῦ, κυρίου* dürfte nur der sein, daß dieses die Erscheinung dessen ist, was Gott für uns ist, in seinem Namen aber dies für uns in der Art kund wird, daß dadurch unser Verhalten zu ihm bestimmt werden soll; denn der Name soll von uns genannt resp. geheiligt werden; er dient und ist bestimmt für das Verhältnis und den Verkehr von Person zu Person. Die *δόξα* Gottes faßt das zusammen, was Gott in seinem Verhalten zu uns ist; der Name Gottes ist bestimmt für unser Verhalten zu Gott. Ebenso bezeichnet im N. T. der Name Christi das, was Christus ist, Marc. 6, 14: *φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ,* und bezeichnet dies für uns — er ist die unsere Anerkennung erfordernde Vergegenwärtigung und Repräsentation dessen, was Christus ist, vgl. die schon angeführten Stellen Hebr. 1, 4. Phil. 2, 9. Act. 3, 16; 4, 12: *οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον — τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς.* 9, 15: *βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν.* Apok. 2, 3: *κρατεῖς τὸ ὄνομά μου.* Daher der Ausdruck *πιστεύειν εἰς τὸ ὄν. αὐτοῦ* Joh. 1, 12; 2, 23; 3, 18. 1 Joh. 5, 13. *πιστ. τῷ ὀνόμ. τοῦ υἱοῦ τ. θυ* 1 Joh. 3, 23, vgl. Act. 3, 16: *ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόμ. αὐτοῦ,* und daher auch die Bezeichnung derer, die an ihn als den Messias glauben und sich demgemäß betend zu ihm beziehen als *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄν. τοῦ κυρ. ἡμ. Ιυ Χυ,* s. unter *ἐπικαλέω*, S. 551 f. Man muß stets berücksichtigen, daß in dem Namen nicht bloß liegt, was Christus ist, sondern daß eben dies in dem Namen uns, unserem Bewußtsein gegenwärtig sein soll, daß wir den Namen gebrauchen sollen. 2 Tim. 2, 19: *πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.* Dann werden auch solche Ausdrücke klar, wie Joh. 20, 31: *ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* (Vgl. Joh. 17, 5. 6.) Röm. 1, 5: *ὑπακοὴν πίστεως — ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.* Mtth. 19, 29: *ὅστις ἀφῆκεν ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ... ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου.* 24, 9. Marc. 13, 13. Luc. 21, 12. 17: *ἔσεσθε μισούμενοι — διὰ τὸ ὄνομά μου.* Joh. 15, 21. Vgl. Joh. 17, 11. 12: *ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου.* Act. 5, 41; 9, 16; 15, 26; 21, 13. Insbesondere ist auf diese Vergegenwärtigung dessen, was einer ist, in seinem Namen Rücksicht zu nehmen bei der häufigen Wendung, daß etwas geschieht, einer etwas thut im Namen Gottes oder Jesu Christi. Dieses *ποιεῖν τι ἐν ὀνόματί τινος* ist der Prof.-Gräc. bis auf kleinasiatische und ägyptische Inschriften (s. Deißmann, Bibelstudien, S. 143 ff.; Neue Bibelstudien, S. 24 ff.) fremd und wohl erst durch orientalischen Einfluß in die griechische Sprache aufgenommen. Daß aber nicht dieser aus den Inschriften Kleinasiens und Ägyptens zu

tritt, Lucn. de calumm. 6, anschließend an die Bedeutung Maske, Larve, bei Dem., Lucn., Poll., vgl. latein. persona. „Pro homine ipso, quatenus aliquam personam sustinet, Aristot. Rhet. 2, 517. Epicur. Stob. Ecl. 1, 218 et innumeris Polybii, Dionysii, aliorumque locis. *ἐκεῖνα τὰ πρόσωπα*, illi, Longin. 14, 56. *θηλυκὸν πρ.* Artem. 2, 36. Melamp. Div., p. 462. *ἱερατικὸν πρ.* Apsines *Τέχν.* 287. *ἐλεεινὸν* Synes. Ep. 154. 293 et saepissime apud Jurisconsultos graecos." Lob. Phryn. 380. In dieser Bedeutung in der kirchl. Gräc. synon. *ὑπόστασις*, *ἰδιότης* von der Trinität. In der bibl. Gräc. jedoch scheint es in dieser Bedeutung nirgend vorzukommen, auch nicht in der Verbindung *πρόσωπον λαμβάνειν*, s. unter b. — Abgesehen von einigen eigentümlich plastischen Verbindungen, die sich auf den hebr. Sprachgebrauch von פָּנִים zurückführen, deckt sich der neutest. Sprachgebrauch vollständig mit dem der Prof.-Gräc. Es bezeichnet **a)** Angesicht, Antlitz; Mtth. 6, 16. 17; 17, 2. 6; 26, 39. 67. Luc. 9, 29. Apok. 10, 1. Act. 6, 15. 2 Cor. 11, 20 u. ö. Das Angesicht bestimmt die Richtung, und die Richtung giebt das Ziel, die Intention, Absicht an, jedoch ohne dieselbe inhaltlich zu bestimmen, vgl. 1 Petr. 3, 12: *ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους καὶ ὦτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν, πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακά*, vgl. Apok. 20, 11: *οὗ ἀπὸ προσώπου ἔφυγε κτλ.* Daher plastische Ausdrücke, zu denen die Prof.-Gräc. kein Analogon bietet, Luc. 9, 51: *αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξε τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερ.* Noch auffallender V. 53: *τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερ.* Vgl. Jer. 42, 15: *ἐὰν ὑμεῖς δῶτε τὸ πρόσωπον ὑμῶν εἰς Αἴγυπτον.* V. 17: *οἱ θέντες τὸ πρόσωπον αὐτῶν εἰς γῆν Αἰγ. ἐνοικεῖν ἐκεῖ.* 2 Sam. 17, 11: *τὸ πρόσωπόν σου πορευόμενον ἐν μέσῳ αὐτῶν.* Mit dem Angesichte wendet sich die Person u. s. w. jemanden zu; Ex. 33, 15: *εἰ μὴ αὐτὸς σὺ συμπορεύῃ* = אִם־אֵין פָּנֶיךָ הֹלְכִים. Daraus erklärt sich die Wahl des Ausdrucks Luc. 9, 51. 53, denn die Gegenwart in Jerusalem war es, die Jesus erwählt hatte und um derentwillen die Samariter ihm die Aufnahme bei sich versagten. Dieser Bedeutung des *πρόσωπον* entsprechen auch die präpos. Verbindungen mit *εἰς, ἐν, κατά, πρό, ἀπό* = vor jemanden 2 Cor. 8, 24: *τὴν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν — ἐνδεικνύμενοι εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν.* Cf. Eur. Hipp. 720: *ἐς πρόσωπόν τινος ἀφικνεῖσθαι*, jemanden unter die Augen kommen. 2 Cor. 2, 10: *κεχάρισμαι — ἐν προσώπῳ Χυ.* Apok. 6, 16: *κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ κτλ.* 20, 11; 12, 14. Act. 3, 20; 5, 41; 7, 45. *κατὰ πρόσωπον*, vor Augen, unter den Augen Act. 3, 13. 2 Cor. 10, 1. 7, vgl. Gal. 2, 11: *κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην*, wovon sich das *ἀντιστῆναι κατὰ πρόσωπόν τινος* Deut. 7, 24; 9, 2. Richt. 2, 14. 2 Chron. 13, 7 nur so unterscheidet, daß in jenem Falle *κατὰ πρόσωπον* adverbiell steht, wie Polyb. 25, 5, 2: *κατὰ πρ. λέγειν* ins Gesicht sagen; Plut. Caes. 17: *ἡ κατὰ πρ. ἔντευξις* mündliche Unterredung. Allgemeiner Luc. 2, 31. *πρὸ προσώπου τινὸς* Mtth. 11, 10. Marc. 1, 2. Luc. 1, 76; 7, 27; 9, 52. Act. 13, 24: *πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ* = angesichts. Vgl. Hebr. 9, 24: *ἐμφανισθῆναι τῷ πρ. τοῦ θυ.* Durch die Zuwendung des Angesichts will die Person gegenwärtig sein, vgl. oben 2 Sam. 17, 11. 2 Cor. 10, 1: *κατὰ πρ.* gegenüber *ἀπών*. Act. 20, 25: *οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρ. μου.* In ihm ist die Person zu erkennen, und in ihm prägt sich aus, was ihr eigentümlich ist. Gal. 1, 22: *ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ.* Col. 2, 1. 1 Thess. 2, 13; 3, 10. Act. 6, 15: *εἶδον τὸ πρ. αὐτοῦ ὡσεὶ πρ. ἀγγέλου.* 1 Cor. 13, 12: *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον βλέπειν*, vgl. mit Gen. 32, 31. — 2 Cor. 3, 7: *μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι εἰς τὸ πρ. Μωϋσέως διὰ τὴν δόξαν τοῦ πρ. αὐτοῦ* vgl. V. 13. 18 mit V. 15. Daher auch 2 Cor. 4, 6: *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν πρ. Χυ* nicht = Person. Dies ist es auch, was den Ausdruck *πρόσωπον τοῦ θεοῦ* be-

stimmt: die Gegenwart resp. die eigene Herrlichkeit Gottes, Hebr. 9, 24. Mtth. 18, 10. Apok. 22, 2. 1 Sam. 13, 12. 1 Kön. 13, 6. Dan. 9, 13. Thren. 4, 16. Ps. 31, 13; 42, 6. Ex. 33, 14. Vgl. Exod. 33, 20. 23. — Es erweitert sich *πρ.* nun

b) zu der allgemeinen Bedeutung Ansehen, Aussehen, Gestalt, bei Pind. und den Tragg., jedoch in der Prof.-Gräc. verhältnismäßig seltener als in der bibl. Gräc. Mtth. 16, 3: *τὸ πρ. τοῦ οὐρ.* Luc. 12, 56. Act. 17, 26. Jac. 1, 11: *ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου τοῦ χόρτου ἀπώλετο.* Es ist mehr als wahrscheinlich, daß sich hieran die biblische Redensart *λαμβάνειν πρόσωπον* von parteiischer Rücksichtnahme anschließt, Luc. 20, 21. Gal. 2, 6. Sir. 4, 22; 32, 13, so daß *πρ.* nicht in der Bedeutung Person zu nehmen ist. Der Ausdruck ist entstanden durch das hebr. נָשָׂא פָנִים, gegenüber הֵשִׁיב פָּנִים 1 Kön. 2, 16. 17. 20. 2 Chron. 6, 42. Gerade dieser Gegensatz macht es wahrscheinlich, daß פָּנִים wie *πρ.* in der Bedeutung Angesicht bzw. Ansehen zu nehmen sind. Weiter spricht dafür noch dies, daß פָּנִים in der Bedeutung Person nicht nachweisbar ist und auch mit Suffixen nie zur bloßen Umschreibung der Person dient, sondern stets mehr oder minder ihre irgendwie beteiligte Gegenwart ausdrückt, s. unter a. Die Vergleichung aber des parall. Ausdrucks *βλέπειν εἰς πρ.*, *ὁρᾶν εἰς πρ.* Marc. 12, 14. Mtth. 22, 16. 1 Sam. 16, 7, vgl. Luc. 20, 21, sowie das *θαυμάζειν πρόσωπα* Jud. 16 erhebt die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit. Vgl. Hiob 34, 19, wo *θαυμάζειν πρ.* = נָשָׂא פָנִים. Von hier aus erklärt sich auch das *δόξα προσώπου* Sir. 32, 15. — Eine andere Stelle, in welcher dem Worte die Bedeutung Person beizulegen wäre, findet sich im N. T. nicht. Die einzige sonst noch hierfür beigezogene Stelle 2 Cor. 1, 11: *ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν* erledigt sich dadurch, daß es schon durch *διὰ πολλῶν* verwehrt ist, in *ἐκ πολλ. πρ.* nichts als eine Umschreibung der Person zu sehen; es ist dabei vielmehr an Joh. 17, 1. Luc. 18, 13; 9, 29 u. a. zu erinnern und *πολλῶν πρόσωπα* zu konstruieren, indem das Angesicht des Dankenden zu Gott gewendet ist; *διὰ πολλῶν* nach Analogie von *δι' ὀλίγων, βραχέων, πλειόνων* bei Verbis des Redens zu fassen (Hofm.), dürfte durch den Sprachgebrauch nicht zu belegen sein. Der ganze Ausdruck hebt nachdrucksvoll das freie, freudige *εὐχαριστεῖσθαι* hervor. — Nicht im Evangelium und den Briefen des Johannes.

Προσωποληψία, *ἡ*, parteiische Rücksichtnahme, Parteilichkeit, nur in der neutest. und kirchl. Gräc. Röm. 2, 11. Eph. 6, 9. Col. 3, 25. Jac. 2, 1. Ebenso *προσωπολήπτης, προσωποληπτέω* Act. 10, 34. Jac. 2, 9. *ἀπροσωπλήπτως* 1 Petr. 1, 17.

Εὐπροσωπέω, in der Prof.-Gräc. nicht nachweisbar, erst bei kirchlichen und byzantinischen Schriftstellern, von dem in der Prof.-Gräc. nicht seltenen *εὐπρόσωπος*, der ein schönes Angesicht, Aussehen hat, Gen. 12, 11 = יְפַת־מַרְאֶה. Xen. Mem. 1, 3, 10. Plat. Alc. 1, 132, A. Charm. 144, D. Suid. = *εὔμορφος*. Auch übertragbar auf Wort und Reden, und hier auch im Gegensatze von Schein und Wirklichkeit = gleißend, z. B. Hrdt. 7, 168, 2: *ὑπεκρίναντο μὲν οὕτω εὐπρόσωπα.* Dem. 19, 149: *λόγους εὐπροσώπους καὶ μύθους.* Daher = ein schönes Aussehen haben, Gal. 6, 12: *θέλουσι εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί*, vgl. unter *σάρξ* und Mtth. 23, 28, sowie unter *ἀρέσκω*. — Ps. 141, 6 *εὐπροσωπίζεσθαι* (bei Orig. Hexapl.) = נעם.

Ὀργή, *ῆς, ἡ*, gar nicht bei Homer (dafür *θυμός*), einmal bei Hes., von da ab sofort häufig; ursprünglich der Trieb in psychologischem Sinne (vgl. *ὀργάω* schwellen,

treiben, z. B. von Pflanzen, von der Brunst der Tiere, von dem natürlichen, nicht wollüstigen Geschlechtstriebe u. s. w.) sowohl von der Gemütsanlage im allgemeinen, indoles, Plat. Legg. 10, 908, E: *τοὺς μὲν ὑπ' ἀνοίας ἄνευ κακῆς ὀργῆς τε καὶ ἤθους γεγενημένους*, als insbesondere von dem das Verhältnis und Verhalten zu anderen bestimmenden, in demselben sich zeigenden Triebe, und zwar sowohl von der Liebe, als vom Zorn, ersteres jedoch selten, z. B. *ὀργὰς ἐπιφέρειν τινὶ* = lieben, seine Zuneigung jemanden zuwenden, Thuc. 8, 33, Schol.: *τὸ ἐπιφέρειν ὀργὴν ἐπὶ τοῦ χαρίζεσθαι καὶ συγχωρεῖν ἔταττον οἱ ἀρχαῖοι.* Dann vornehmlich vom Zorn, synon. *θυμός*, mit welchem es mehrfach der Verstärkung halber verbunden wird, und von welchem es sich so unterscheidet, daß *θυμός* die Gemütsbewegung, *ὀργή* die Erscheinung und Äußerung derselben, *θυμός* die innere Empörung, *ὀργή* den ausfahrenden Unwillen bezeichnet, *θυμός* den aufwallenden, *ὀργή* den ausfahrenden Zorn; vgl. das in der bibl. Gräc. häufige *θυμῷ ὀργίζεσθαι.* Thuc. 2, 11, 3: *καὶ ἐξ ὀλίγου τὰ πολλὰ καὶ δι' ὀργῆς αἱ ἐπιχειρήσεις γίγνονται.* So definiert Zeno nach Diog. Laert. 7, 113 die *ὀργή* als *τιμωρίας ἐπιθυμία τοῦ δοκοῦντος ἠδικηκέναι οὐ προσηκόντως*, dagegen *θυμός* als *ὀργὴ ἀρχομένη.* Sehr häufig findet sich *ὀργῇ χρῆσθαι, ὀργήν* oder *ὀργῇ ποιεῖσθαι*, dagegen *θυμῷ χρῆσθαι* sehr selten, *θυμὸν* oder *θυμῷ ποιεῖσθαι* nie. Instruktiv ist auch Thuc. 2, 11, 5: *οἱ λογισμῷ ἐλάχιστα χρώμενοι θυμῷ πλεῖστα ἐς ἔργον καθίστανται.* Plat. Euthyphr. 7, B verbindet *ἐχθρὰ καὶ ὀργαί*, stellt Epinom. 976, A: *πνεύματος ὀργή* und *φιλία*, venti iram et favorem einander gegenüber, was sich bei *θυμός* nicht findet. Dieser Unterschied macht es möglich, *ὀργή* und *θυμός* gesondert unter den Äußerungen widerwilligen und abgünstigen Verhaltens aufzuzählen Col. 3, 8: *ἀπόθεσθε ... ὀργὴν θυμὸν κακίαν βλασφημίαν αἰσχρολογίαν.* Eph. 4, 31: *πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ... σὺν πάσῃ κακίᾳ*, während auf der anderen Seite der Unterschied doch nicht groß genug ist, um eine wirkliche Verschiedenheit zu begründen, so daß die Verbindung gerade dieser beiden Synonyma dem Ausdruck Fülle und Schmuck verleiht, vgl. Lucn. de calumn. 23: *εὐθὺς ἐξέρρηξε τὴν ὀργὴν καὶ τὸν θυμὸν ἐξέχεε καὶ τέλος τὴν ἀπολογίαν προσέμενος ἔγνω μάτην κατὰ τοῦ φίλου παρωξυμμένος*, wogegen *ὀργή* und *θυμός* nie in Verbindung mit dem in Prosa seltenen *χόλος*, dem poetischen *κότος* und namentlich nicht mit *μῆνις* erscheinen, welches letztere den bleibenden, nachhaltigen, unversöhnlichen Zorn der feindseligen Gesinnung, Groll bezeichnet, Diog. Laert. l. c.: *μῆνις δέ ἐστιν ὀργὴ πεπαλαιωμένη καὶ ἐπίκοτος, ἐπιτηρητικὴ δέ.*

Für die bibl. Gräc. ist es nun zuvörderst charakteristisch, daß *μῆνις* ihr so gut wie fremd ist. Bei den LXX findet es sich gesichert nur Gen. 49, 7: *ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν* (אַף) *ὅτι αὐθάδης, καὶ μῆνις αὐτῶν* (עברה) *ὅτι ἐσκληρύνθη.* Jes. 16, 6 von der Sünde Moabs: *ἡ ὕβρις αὐτοῦ καὶ ἡ μῆνις αὐτοῦ*, גַּאוֹנוֹ וְעֶבְרָתוֹ, handschriftlich 13, 9 von dem Gerichtstage Jhvhs *ἡμέρα κυρίου μήνιδος καὶ ὀργῆς* statt *θυμοῦ κυρ. ὀ.*, das Verbum *μηνίω*, fortdauernden Groll hegen, anhaltend zürnen = נטר, den Zorn bewahren Lev. 19, 18. Ps. 103, 9. Jer. 3, 12. Außerdem findet sich *μῆνις, μηνίω* resp. *μηνιάω* Sir. 27, 30; 28, 5. 7; 10, 6. An und für sich würde dieses seltene Vorkommen von *μῆνις* nicht viel bedeuten, wenn es nicht bei den Griechen der term. techn. wäre für den unversöhnlichen Zorn der Gottheit, der Götter, nicht bloß bei den Dichtern, sondern auch bei Hrdt., Plat., Ael. u. a. Der bei weitem größte Teil des bibl. Gebrauchs der Wörter *θυμός* und *ὀργή* bzw. der entsprechenden hebr. Bezeichnungen bezieht sich nun aber auf den Zorn Gottes; von menschlichem Zorn ist verhältnismäßig nur selten die Rede. Dem griech. Sprachgebrauch hätte somit scheinbar *μῆνις* näher gelegen als *ὀργή* resp. *θυμός.* Daß die LXX das Wort dennoch nicht

hinüber nahmen, sondern ὀργή und θυμός einsetzten, hat nun aber seinen guten Grund, und zwar nicht darin, daß μῆνις etwa mythologisch gefärbt wäre, sondern darin, daß der Zorn Gottes, Jhvhs, thatsächlich etwas durchaus anderes ist, als die μῆνις der griech. Götter. Die μῆνις der Götter ist unerbittlich und unversöhnlich, sie zeigt sich ebenso in den durch ὕβρις verdienten Strafgerichten, als in dem Neide und Hasse der Götter, — die μῆνις der Götter schließt ein satanisches Moment in sich. Vgl. Nägelsbach, Hom. Theol., 3. Aufl.; v. Autenrieth 1, 14 ff.; Nachhom. Theol. 1, 31 ff. Sie entspricht dem ἀεὶ φθονερὸν τὸ θεῖον, s. unter ἱλάσκεσθαι S. 503 ff. Anders aber der Zorn Gottes. Derselbe ist nicht schlechthin unabwendbar, geht auch nicht aus einer von Natur den Menschen abgewendeten Gesinnung hervor, sondern wird hervorgerufen durch der Menschen Sünden, sei es durch Unbotmäßigkeit, Abfall und Abgötterei oder durch ihren beharrlichen Widerstreit gegen Gottes Willen, und äußert sich endlich meist als Ende der göttlichen Geduld in den wohlverdienten Strafgerichten bzw. dem endlichen Gericht, s. u. Von Gott heißt es Ps. 103, 9: οὐκ εἰς τέλος ὀργισθήσεται οὐδὲ εἰς τὸν αἰῶνα μηνιεῖ. Jer. 3, 12: ἐλεήμων ἐγώ εἰμι καὶ οὐ μηνιῶ ὑμῖν εἰς τὸν αἰῶνα. Es war für die LXX unmöglich, μῆνις vom Zorne Gottes zu gebrauchen, während auf der anderen Seite die Griechen ὀργή höchst selten von den Göttern aussagten und dann nur von einzelnen Zornesäußerungen, θυμός so viel ich sehe nie.

Bei den LXX entspricht nun ὀργή und θυμός den hebr. Synonymen אַף, זַעַף, חֵמָה, חֳרִי, חָרוֹן, עֶבְרָה, קֶצֶף, רֹגֶז, und zwar so, daß von den beiden häufigsten Bezeichnungen אַף und חֵמָה letztere vorzugsweise durch θυμός (75 mal), seltener durch ὀργή (23 mal), אף 87 mal durch θυμός, über 100 mal durch ὀργή wiedergegeben werden; חָרוֹן, חֳרִי, קֶצֶף, רֹגֶז öfter durch ὀργή als durch θυμός, זַעַף, כַּעַס, עֶבְרָה fast gleichmäßig durch beide. Daneben finden sich für גְּעָרָה neben θυμός noch ἐπιτίμησις, ἀπειλή, ἀπώλεια, ἐλεγμός, für כעס noch ὀργίλος, παρόργισμα, παροργισμός, für עברה noch ὅρμημα, für קצף je einmal παροξυσμός, παροργισλός, für רגז πικραίνω, ταράσσω, für חָרוֹן einmal ὀνειδισμός. Vereinzelt werden גְּעָרָה, כֹּחַ, נַחַם, קִנְאָה, ראשׁ durch θυμός, סַעַר, עָוֹן, מַשָּׂא, נְאָצָה, סוּפָה durch ὀργή, je einmal רוּחַ durch ὀργή und durch θυμός übersetzt. Von den betreffenden Verbis wird קצף vorzugsweise durch ὀργίζεσθαι, sehr selten durch θυμοῦσθαι, חרה häufiger durch θυμοῦσθαι, אנף gleichmäßig durch beide wiedergegeben. Alles zusammengerechnet finden sich θυμός und ὀργή gleich häufig, und zwar vorwiegend vom göttlichen Zorne, am häufigsten beide Bezeichnungen verbunden, θυμὸς ὀργῆς, seltener ὀργὴ θυμοῦ Num. 12, 9. 2 Chron. 28, 11; vgl. θυμοῦσθαι ὀργῇ, ὀργίζεσθαι θυμῷ; oder mit καί verbunden oder einander parallel; alleinstehend findet sich θυμός weit seltener als ὀργή. Ein sonderlicher Unterschied läßt sich kaum erkennen; nur dürfte bemerkenswert sein, daß עָוֹן einmal durch ὀργή wiedergegeben wird, wo θυμός sich schwerlich geeignet hätte, Jes. 26, 21: ἰδοὺ κύριος ἀπὸ τοῦ ἁγίου ἐπάγει τὴν ὀργὴν ἐπὶ τοὺς ἐνοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς = עָוֹן, also ὀργή die Vergeltung für עָוֹן die zu büßende Missethat. Num. 11, 11 ist es Lesart des Alex. statt ὁρμή des Vatic. = מַשָּׂא. Nach Ps. 30, 6: ὀργὴ ἐν τῷ θυμῷ σου καὶ ζωὴ ἐν τῷ θελήματι αὐτοῦ (s. unter θέλημα S. 472) dürfte ὀργή vorzugsweise der sich äußernde Unwille, θυμός der Unwille des Gemütes sein, — vgl. die obigen Bemerkungen über den Sprachgebrauch der Prof.-Gräc.

Der Zorn Gottes ist das Gegenteil des Wohlgefallens Gottes (Ps. 30, 6: רָצוֹן, θέλημα) und erscheint in den den Ausflüssen seines gnädigen oder Heilswillens entgegengesetzten Wirkungen. Demgemäß bezeichnen die genannten hebr. Ausdrücke resp. θυμός und ὀργή den strafgerichtlich sich vollziehenden Unwillen Gottes im Gegensatz zu ἔλεος, ἐλεεῖν, οἰκτείρειν, οἰκτιρμός, ἀγαπᾶν, σωτηρία, ῥύε-

σθαι, vgl. Jes. 60, 10: *διὰ γὰρ ὀργήν μου ἐπάταξά σε καὶ διὰ ἔλεον ἠγάπησά σε* (קֶצֶף). Deut. 13, 17: *ἵνα ἀποστραφῇ κ͞ς ἀπὸ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ καὶ δώσῃ σοι ἔλεος καὶ ἐλεήσῃ σε.* 2 Chron. 30, 8. Ex. 32, 12: *παῦσαι τῆς ὀργῆς τοῦ θυμοῦ σου καὶ ἵλεως γενοῦ ἐπὶ τῇ κακίᾳ τοῦ λαοῦ σου.* Ps. 78, 38. Jes. 12, 1; 63, 6. 7. Jer. 36, 7. Ez. 7, 8; 8, 18. 2 Chron. 12, 7. Prov. 27, 4: *ἀνελεήμων θυμὸς καὶ ὀξεῖα ὀργή.* Was den Unwillen Gottes erregt Richt. 6, 39: *μὴ δὴ ὀργισθήτω ὁ θυμός σου ἐν ἐμοὶ καὶ λαλήσω ἔτι ἅπαξ,* Gen. 18, 30. 32 — so daß er sein Angesicht abwendet —, vgl. das parallele *ἀποστρέφειν τὸ πρόσωπον* Jer. 33, 5. Deut. 31, 17. 2 Chron. 30, 8. 2 Kön. 24, 20 u. a., vgl. Jer. 32, 31 mit V. 29. 30: *ἦσαν ποιοῦντες τὸ πονηρὸν κατ' ὀφθαλμούς μου . . . ὅτι ἐπὶ τὴν ὀργήν μου καὶ ἐπὶ τὸν θυμόν μου ἦν ἡ πόλις αὕτη κτλ.* 2 Chron. 34, 25: *ἀνθ' ὧν ἐγκατέλιπόν με καὶ ἐθυμίασαν θεοῖς ἀλλοτρίοις, ἵνα παροργίσωσί με ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν.* Jer. 8, 19: *παρώργισάν με ἐν τοῖς γλυπτοῖς αὐτῶν* — also die Ursache seines Zornes ist die Abgötterei Israels, vgl. Deut. 6, 15; 7, 4; 9, 19. 26; 32, 21. Num. 25, 3. 2 Kön. 13, 3; 22, 17, die Abtrünnigkeit Jes. 5, 25; 42, 25. Ez. 7, 8. Lev. 26, 28. 2 Chron. 34, 21, das Murren des Volkes in der Wüste Num. 11, 1; Achans Diebstahl Jos. 7, 26, Sauls Ungehorsam, Davids Volkszählung 2 Sam. 24, 1, die Entheiligung des Namens Gottes Ez. 20, 13, des Sabbats Neh. 13, 18, die Nichtachtung des Gesetzes durch Bedrückung der Wittwen und Waisen Ex. 22, 23, überhaupt die Sünde, *ἁμαρτία, ἀσέβεια, ἀνομία, ἀδικία, ἀκαθαρσία* Jes. 13, 9; 48, 9; 65, 5 ff. Ez. 9, 8; 20, 13. Hiob 19, 29: *θυμὸς γὰρ ἐπ' ἀνόμους ἐπελεύσεται.* 36, 12. 13. 17: *οὐχ ὑστερήσει δὲ ἀπὸ δικαίων κρίμα, θυμὸς δὲ ἐπ' ἀσέβεις ἔσται.* Nah. 1, 2: *ἐκδικῶν κ͞ς μετὰ θυμοῦ τοὺς ὑπεναντίους αὐτοῦ.* Das Gegenteil des Zornes ist deshalb vergebende Gnade, Vergebung der Sünden, *ἀφιέναι, καλύπτειν τὰς ἁμαρτίας* Ps. 85, 3. 4. Mich. 7, 9; vgl. Ps. 6, 2: *μὴ τῷ θυμῷ σου ἐλέγξῃς με, μηδὲ τῇ ὀργῇ σου παιδεύσῃς με.* Ps. 32, 1. 2. 4. — Aber nicht bloß über Israel ergeht Gottes Zorn, wenn es den Bund bricht, so daß nur in Rücksicht auf das Bundesverhältnis Gottes zu Israel der Begriff zu bestimmen wäre (Ritschl), sondern auch über die Heiden, die *ἔθνη*, und zwar nicht bloß über die Dränger bzw. die Verführer Israels, wie Num. 22, 22 über Bileam, Jes. 13, 3; 14, 6 über Babel, vgl. Jes. 30, 27; 63, 3 über Edom, vgl. Jer. 10, 25: *ἔκχεον τὸν θυμόν σου ἐπὶ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα σε . . . ὅτι κατέφαγον τὸν Ἰακώβ,* Ps. 79, 6. Hab. 3, 12. Ps. 78, 50, über Ägypten Ez. 20, 34, sondern z. B. auch über Sodom und Gomorrha, Adama und Zeboim Deut. 29, 22, über Ninive Jon. 3, 9 so daß man sagen kann, daß alle beharrliche Sünde, welche sich in der Nichtachtung bzw. Verachtung Gottes und seines Willens befestigt, schließlich den Zorn Gottes hervorruft und zum Ausbruch bringt, freilich immer erst schließlich, vgl. die Verbindung des Zornes mit der Verhärtung Israels 2 Chron. 30, 8. Ps. 95, sowie die Drohung mit der schließlichen *ἡμέρα ὀργῆς,* als welche sich der Tag Jhvhs ausweisen werde, Zeph. 1, 15; 2, 2. 3 (vgl. unter *ἡμέρα*), so daß die einzelnen Sünden, wie Achans Diebstahl, Davids Volkszählung u. s. w. als besondere Höhepunkte des sündigen Verhaltens anzusehen sind, als Sünden, in denen ein besonderes Maß von Gottwidrigkeit sich ausspricht. 2 Esr. 8, 22: *χεὶρ τοῦ θεοῦ ἐπὶ πάντας τοὺς ζητοῦντας αὐτὸν εἰς ἀγαθόν, καὶ κράτος αὐτοῦ καὶ θυμὸς αὐτοῦ ἐπὶ πάντας τοὺς ἐγκαταλείποντας αὐτόν.* Die göttliche *ὀ.* ist nie der Unwille an sich, sondern die Bethätigung desselben.

Der Zorn Gottes bringt die Vergeltung, *ἀνταπόδοσις* und *ἐκδίκησις*, vgl. Ex. 22, 23. Jes. 66, 15. Lev. 26, 28. Ez. 25, 14—17. Mich. 5, 15. Ez. 16, 38; 24, 8. Nah. 1, 2. 6. Zeph. 3, 8. Ez. 7, 8: *ἐκχεῶ τὴν ὀργήν μου ἐπί σε καὶ συν-*

τελέσω τὸν θυμόν μου ἐν σοί, καὶ κρινῶ σε ἐν ταῖς ὁδοῖς σου καὶ δώσω ἐπί σε πάντα τὰ βδελύγματά σου. Selten wird auf ihn das heilbringende *κρίνειν* zurückgeführt, wie Ez. 5, 15: *ἐν τῷ ποιῆσαί με ἐν σοὶ κρίματα ἐν ἐκδικήσει θυμοῦ μου,* und ebenso Zeph. 3, 8. Jer. 2, 35; 24, 13: *ἐμπλήσω τὸν θυμόν μου.* V. 14: *κατὰ τὰς ὁδούς σου κρινῶ σε,* wogegen *κρίσις* und *θυμός* Jes. 10, 24 einander entgegengesetzt sind: *παίδευσον ἡμᾶς κύριε πλὴν ἐν κρίσει καὶ μὴ ἐν θυμῷ.* Hiob 36, 17: *οὐχ ὑστερήσει δὲ ἀπὸ δικαίων κρίμα, θυμὸς δὲ ἐπ' ἀσέβεις ἔσται.* Nie wird er mit der Gerechtigkeit Gottes in Verbindung gebracht, sondern steht in Gegensatz zu ihr, vgl. Ps. 69, 25: *ἔκχεον ἐπ' αὐτοὺς τὴν ὀργήν σου* mit V. 28: *μὴ εἰσελθέτωσαν ἐν δικαιοσύνῃ σου.* V. 29: *μετὰ δικαίων μὴ γραφήτωσαν.* Ja von der Gerechtigkeit Gottes wird die Abwendung vom Zorne erbeten Dan. 9, 16: *δέσποτα, κατὰ τὴν δικαιοσύνην σου ἀποστραφήτω ὁ θυμός σου καὶ ὀργή σου ἀπὸ τῆς πόλεως* (obwohl V. 17: in unseren Sünden sind wir zur Schmach geworden), wo Theodot. korrigiert: *ἐν πᾶσιν ἐλεημοσύνῃ σου.* Daher auch Jes. 42, 13 f. Sach. 1, 15 f. der Zorn Gottes zum Heile seiner Knechte und seines Volkes sich bethätigt (vgl. das *ἐμβριμᾶσθαι* Jesu Joh. 11, 33. 38 am Grabe des Lazarus). Dies beruht auf dem Gesichtspunkte, unter dem im A. T. Gottes Richten und Gottes Gerechtigkeit vorwiegend angeschaut wird, s. unter *κρίνω, δίκαιος, δικαιοσύνη,* indem des Richteramtes und der richterlichen Gerechtigkeit Zweck ist, den Leidenden, den Bedrängten Recht zu schaffen, sie als die Gerechten hinzustellen, die Sünden zu vergeben, Mich. 7, 9: *ὀργὴν κυρίου ὑποίσω ὅτι ἥμαρτον αὐτῷ, ἕως τοῦ δικαιῶσαι αὐτὸν τὴν δίκην μου καὶ ποιήσει τὸ κρίμα μου καὶ ἐπάξει με εἰς τὸ φῶς, ὄψομαι τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ,* vgl. oben Ps. 69, 29; 2, 13 vgl. mit V. 12: *μή ποτε ὀργισθῇ κ̅ς̅ καὶ ἀπολεῖσθε ἐξ ὁδοῦ δικαίας.* Darum ist es aber nicht ausgeschlossen, auch das strafrichterliche Handeln Gottes in sein Richten einzuschließen und auf die Gerechtigkeit Gottes zurückzuführen, wie denn beide Begriffe auch im N. T. nach dieser Seite hin zugleich verwendet werden. Ebenso verhält es sich mit dem Zusammenhange zwischen dem Zorne und der Heiligkeit Gottes. Obwohl die Heiligkeit Gottes sich ebenso im Gericht wie in der Erlösung bethätigt (s. unter *ἅγιος*), wird doch der Zorn höchst selten mit der Heiligkeit in Verbindung gebracht, wie Jes. 10, 4 ff. vgl. mit V. 17; 26, 20. Ez. 20, 21; 36, 18 ff. Ps. 78, 38 vgl. mit V. 41, wogegen Hos. 11, 9: *οὐ μὴ ποιήσω κατὰ τὴν ὀργὴν τοῦ θυμοῦ μου . . . διότι θεὸς ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ἐν σοὶ ἅγιος.* Ez. 38, 16—18. Es wäre aber ebenfalls irrig, in dem Zorne Gottes nicht eine Bethätigung seiner Heiligkeit zu sehen. Heiligkeit und Gerechtigkeit sind durchaus soteriologisch bestimmte Begriffe, deren eigentliche Erscheinung die heilschaffende Selbstbethätigung Gottes ist, so daß Strafgericht und Zorn nur als der entsprechende Gegensatz dort eintreten, wo die Objekte dieser göttlichen Bethätigung versagen.

Als Wirkung des Zornes Gottes erscheint alles, was Sündenstrafe ist, was Gegenteil der Barmherzigkeitserweisungen ist (s. o.), so die gerichtlichen Erlebnisse Israels in der Wüste, die Hingabe in die Hand der Feinde, der Ägypter Untergang im roten Meer, die Wegführung Israels in die Gefangenschaft, die Verödung und Verwüstung des Landes, alles Elend und Verderben, welches gerichtsmäßig herbeigeführt wird, Ex. 22, 23; 32, 11. 12. Num. 22, 22; 25, 3. 4; 32, 13. Deut. 6, 15; 7, 4; 9, 19; 29, 22. 26: *καὶ ὠργίσθη κ̅ς̅ θυμῷ ἐπὶ τὴν γῆν ἐκείνην ἐπαγαγεῖν ἐπ' αὐτὴν κατὰ πάσας τὰς ἀρὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου.* V. 27; 31, 17; 32, 22. Richt. 2, 14. 2 Kön. 13, 3; 24, 20. Ps. 78, 49. 50. Jes. 5, 25; 9, 11. 16. 20; 10, 4; 13, 3. 9; 30, 27; 34, 2. Jer. 4, 26. Ps. 21, 10; 56, 8; 77, 10 u. a. Die Zornesoffenbarung bringt das Gegenteil des *ἀγαθόν*, daher *θυμός* und *ἀγαθόν*

einander entgegengesetzt. 2 Esr. 8, 22: *χεὶρ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ πάντας τοὺς ζητοῦντας αὐτὸν εἰς ἀγαθόν, καὶ κράτος αὐτοῦ καὶ θυμὸς αὐτοῦ ἐπὶ πάντας τοὺς ἐγκαταλείποντας αὐτόν.* Selbstverständlich konzentriert sich dieses gerichtliche Handeln Gottes in der Verhängung des Todes, wie auf der anderen Seite Gerechtigkeit, Heil und Leben korrespondieren, vgl. Ps. 95. Jes. 7, 26. Thren. 3, 42. Ps. 85, 4 vgl. V. 7: *ζωοῦν.* Ps. 90, 7. 11. Dieser dem A. T. geläufige Gegensatz zwischen Leben = Heil, und Tod = Unheil verwehrt es, der Hypothese Ritschls zuzustimmen, daß der Anlaß, „die Vorstellung vom Zornaffekt auf Gott zu beziehen", ursprünglich in den Erfahrungen von unerwarteter gewaltsamer Vernichtung des Lebens solcher Israeliten liege, welche ihre Verpflichtung gegen den Bund gröblich verletzt hatten (Rechtfertigung und Versöhnung [3]2, 125), — eine Hypothese, welche den Zweck hat, einen Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Weise vom Zorne Gottes zu reden darin zu finden, daß im N. T. die Vorstellung vom Zorne Gottes nicht mehr zur Beurteilung gegenwärtiger Erscheinungen verwendet, sondern nur noch eschatologisch bezogen werde; darüber s. unten. Nicht bloß Act. 5, 1 f. wird der Zorn Gottes nicht erwähnt, sondern auch nicht 1 Sam. 6, 19, vgl. 2 Chron. 26, 19. 20.

Die Zurechnung der Sünden und ihre Vergeltung anstatt der Zuwendung der Barmherzigkeit und des Heils erfolgt durch den Zorn Gottes (vgl. Jer. 18, 23: *μὴ ἀθωώσῃς τὰς ἀδικίας αὐτῶν καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἀπὸ προσώπου σου μὴ ἐξαλείψῃς ... ἐν καιρῷ θυμοῦ σου ποίησον ἐν αὐτοῖς.* Lev. 26, 28: *παιδεύσω ὑμᾶς ἐγὼ ἑπτάκις κατὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν*). Ist er eingetreten, so bedarf es, damit der Zorn Gottes aufhöre, einer Sühnung Num. 16, 46: *ἐξίλασαι περὶ αὐτῶν· ἐξῆλθε γὰρ ὀργὴ ἀπὸ προσώπου κυρίου,* vgl. V. 45. 2 Chron. 29, 10 vgl. V. 8, des Ablassens von der betreffenden Sünde, der Bekehrung 2 Esr. 10, 10 ff. 2 Chron. 30, 8; Ex. 32, 12 ergiebt die Fürbitte Mosis das Aufhören des Zornes; Jos. 7, 26 bewirkt die Bestrafung des Schuldigen die Befreiung des Volkes von dem Zorngericht, vgl. Deut. 13, 17 ff. Es ist aber festzuhalten, daß einerseits die Bethätigung des Zornes Gottes als schließlich eintretende gerichtliche Selbstbethätigung Gottes nicht schlechthin abgewendet werden kann, wenn die Zeit dafür gekommen ist, denn sie ist ein durch menschliches Verhalten hervorgerufenes Verhalten Gottes; höchstens nach ihrem Eintreten kann sie wieder abgewendet, die völlige Auswirkung gehemmt werden, so daß Gott wieder Abstand nimmt, sich abwendet von seinem Zorn, 2 Chron. 12, 12; 29, 10. 2 Esr. 10, 14. Num. 25, 4. Darauf zielen die Gebete der Bußfertigen, der Leidenden und Bedrängten in den Psalmen und bei den Propheten. Daher ist zu unterscheiden zwischen dem Zorne Gottes, dessen Aufhören erbeten und gesucht werden kann bzw. Objekt der Erlösungsverheißung ist — vgl. Ps. 90, 7. 9; 30, 6; 78, 38. 50; 103, 9. Jes. 10, 25; 54, 8; 60, 10. Ez. 5, 13. Mich. 7, 9. 18 — und zwischen einer Offenbarung und Bethätigung des Zornes *εἰς τέλος* Ps. 79, 5; 103, 9. Jes. 66, 15, vgl. Ez. 6, 12. Ps. 44, 24; 74, 1; 89, 47, und solcher Art ist der Zorn am schließlichen Gerichtstage. Andererseits aber gilt es, dem Zorne Gottes zuvorzukommen Deut. 13, 17; 6, 15. Zeph. 2, 2. 2 Esr. 10, 14 vgl. Hos. 11, 9, und dazu ist insbesondere das Priestertum und der Dienst am Heiligtume verordnet, daß Gottes Zorn nicht über Israel entbrenne, Num. 18, 5: *φυλάξεσθε τὰς φυλακὰς τῶν ἁγίων καὶ τὰς φυλακὰς τοῦ θυσιαστηρίου καὶ οὐκ ἔσται θυμὸς ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ.* So steht das kultische Leben Israels in Beziehung zu dem Zorne Gottes, und angesichts des Verhältnisses des Opferdienstes zu den Sünden des Volkes und der einzelnen kann der Begriff des Zornes Gottes nicht dahin beschränkt werden, daß derselbe die Vergeltung für den even-

tuell im Kultus sich vollziehenden Abfall sei, sondern die Anschauung wird die sein, daß der Opferdienst den Zweck hat, den durch die Sünde sonst verdienten Zorn abzuwenden. Die kultische Versündigung, und zwar nicht bloß der Abfall (vgl. Ps. 50. Jes. 1) führt die Zornesbethätigung herbei, welche abgewendet werden sollte. So liegt denn nun die Sache so, daß zu unterscheiden ist zwischen dem drohenden Zorngericht, welchem der Opferdienst zuvorkommen soll und zwischen dem eingetretenen Zorngericht, um dessen Aufhebung gebetet und auf dessen Wandlung gewartet wird Ps. 85, 6. Jes. 10, 25; 54, 8. Mich. 7, 9 u. a., und diese Wandlung bringt die messianische Zeit. Im Zusammenhange damit ergiebt sich die Erkenntnis, daß die Konsequenzen der Sünde, wo und wie sie erscheinen, wie z. B. in der Verkürzung des Lebens Ps. 102, 11. 12. 24. 25, überhaupt im Tode und der demselben voraufgehenden Mühsal u. s. w. Ps. 90, auf den Zorn Gottes zurückzuführen sind. Angesichts des Verhältnisses aber der verheißenen Erlösung zu dem Gerichte, welches über Israel lagert bzw. zu dem Zorn- und Gerichtsverhängnis des Todes muß es als irrig bezeichnet werden, die Erlösung nicht auf den schon vorhandenen Zorn Gottes zu beziehen. Vielmehr bezieht sie sich — soweit es sich um das weissagende Element des Kultus handelt, in erster Linie auf den zukünftigen Zorn, dem begegnet werden soll, dagegen in der Prophetie auf den schon gegenwärtigen Zorn. Im übrigen vgl. unter *ἱλάσκεσθαι*. So ist Zorn Gottes der Ausdruck für die zur Bethätigung gelangende gerichtliche Opposition Gottes wider die Sünde. Der göttliche Unwille ist vorhanden auch vor seiner gerichtlichen Bethätigung, wie die Anschauung von der *μακροθυμία*, der Geduld Gottes bezeugt, denn diese ist nur ein Aufschub seiner Äußerung; er wird und entsteht nicht erst mit der Gerichtsvollziehung. Wo aber vom Zorne Gottes die Rede ist, liegt stets die Vorstellung des ausbrechenden Unwillens vor.

In den Apokryphen tritt von den beiden griech. Ausdrücken *θυμός* fast ganz zurück; es findet sich von Gottes Zorn nur Bar. 1, 13; 2, 13. 20. Judith 9, 8. Sir. 5, 6: *ἔλεος καὶ ὀργὴ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καταπαύσει ὁ θυμὸς αὐτοῦ.* 18, 24 absolut ohne Genetiv wie auch Sap. 18, 21; 19, 1: *τοῖς δὲ ἀσεβέσι μέχρι τέλους ἀνελεήμων θυμὸς ἀνέστη.* Dagegen ist *ὀργή* die geläufige Bezeichnung des gerichtlich sich bethätigenden Unwillens und Widerstandes Gottes gegen die Sünder geworden, nur daß davon verhältnismäßig weit weniger die Rede ist als im A. T. 1 Mcc. 1, 64; 3, 8. 2 Mcc. 5, 20: *ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανωρθώθη.* 7, 38; 5, 8: *τῆς ὀργῆς τοῦ κυρίου εἰς ἔλεον τραπείσης.* 1 Esr. 8, 21; 9, 13. Jud. 9, 9. Weish. 5, 20; 11, 9; 16, 5; 18, 20. 23. 25. Sir. 5, 6; 7, 16: *μνήσθητι ὅτι ὀργὴ οὐ χρονιεῖ.* 16, 11: *ἔλεος γὰρ καὶ ὀργὴ παρ' αὐτοῦ, δυνάστης ἐξιλασμῶν καὶ ἐκχέων ὀργήν.* 23, 16; 33, 7; 39, 23; 44, 17: *Νῶε ... ἐν καιρῷ ὀργῆς ἐγένετο ἀντάλλαγμα, διὰ τοῦτο ἐγενήθη κατάλειμμα τῇ γῇ.* 45, 19; 47, 20. Geb. Man. 5: *ἀνυπόστατος ἡ ὀργὴ τῆς ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς ἀπειλῆς σου.*

Auf dieser alttestamentlichen Grundlage ruht nun auch der neutestamentliche Begriff des Zornes Gottes. *'Οργή* bezeichnet auch im N. T. stets den sich äußernden, das Wohlwollen versagenden, insbesondere in Vergeltung sich bethätigenden Unwillen. Wie sehr der Gedanke an Vergeltung, an Strafvollziehung die Vorstellung bestimmt, ist besonders ersichtlich Röm. 13, 4 von der Obrigkeit: *θεοῦ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.* V. 5: *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν.* Es steht **1)** von menschlichem Zorn Eph. 4, 31: *πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ,* vgl. V. 32: *γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι,*

χαριζόμενοι ἑαυτοῖς κτλ. Col. 3, 8: ἀπόθεσθε ... ὀργὴν θυμὸν κακίαν βλασφημίαν. 1 Tim. 2, 8: προσεύχεσθαι ... ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ. Jac. 1, 19. 20: ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν· ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται, wo δικ. θεοῦ wohl ebenso ein soteriologischer Begriff ist wie bei Paulus, vgl. 2, 23. 24. Röm. 4, 15, wenn man nicht θεοῦ als gen. qual. fassen will. Von Jesu wird es ausgesagt Marc. 3, 5: περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς. Vgl. ὀργίζεσθαι Mtth. 5, 22; 18, 34; 22, 7. Luc. 14, 21; 15, 28. Eph. 4, 26; von dem gegen Gott und die Gemeinde Gottes sich bethätigenden Widerwillen Apok. 11, 18; 12, 17. — **2)** vom Zorne Gottes, **a)** von einer in der Gegenwart vorliegenden Bethätigung des vom Heile ausschließenden, das Heil versagenden Zornes Gottes 1 Thess. 2, 16: ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος, vgl. oben Ps. 79, 5; 103, 9. Jes. 57, 16 u. s. w. Es ist jedoch zu beachten, daß der äußerlich wahrnehmbare Gerichtsvollzug noch nicht eingetreten ist, sondern der Apostel nur die Act. 18, 6 entsprechende Sachlage im Auge hat: τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι. Vgl. 2 Cor. 3, 14; 2, 16. Ferner noch Luc. 21, 23: ἔσται ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ, vgl. V. 22: ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσι τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα, sowie V. 24: ἄχρι οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν. Außerdem von dem im A. T. berichteten Zorngericht Gottes über Israel in der Wüste Hebr. 3, 11; 4, 3: ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, vgl. 3, 17: ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ (Ps. 95, 8 ff. Num. 14, 22 ff.). Auch Röm. 13, 4 (s. oben) bezeichnet ὀργή den Zorn Gottes über die, die Böses thun, als den Zorn, dem die Obrigkeit dienen soll.

An allen übrigen Stellen steht es **b)** nicht wie im A. T. von irgend welchem in verschiedenen Ereignissen sich äußernden Zorne Gottes, um dieselben nach ihrer Bedeutung zu werten, sondern von dem Zorne Gottes, welcher gegenüber der dem Willen Gottes sich entgegenstemmenden Sünde vorhanden ist und zwar als derselbe, der einst am Gerichtstage sich vollziehen wird. Der Zorn Gottes ist im N. T. ein wesentlich eschatologischer Begriff, jedoch nicht so, daß er etwas schlechthin Zukünftiges wäre, nur daß die Zukunft den Zorn abschließend offenbaren wird, der jetzt schon vorhanden ist und sich bethätigt als Heilsversagung, vgl. 1 Thess. 2, 16 mit 1, 10. Röm. 1, 18 s. u. Die im Endgerichte sich vollziehende Versagung des Heils durch gerichtliche Bethätigung desselben göttlichen Unwillens, der zur Zeit des A. B. in den mannigfachen Gerichten über das abtrünnige Israel, über seine Feinde, sowie auch über die heidnische Gottesverachtung erging (vgl. die schließliche ἡμέρα ὀργῆς Zeph. 1, 18; 2, 2. 3 mit der ἡμ. ὀ. Klagel. 1, 13; 2, 1) heißt ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη, μέλλουσα Luc. 3, 7. 1 Thess. 1, 10: Ἰν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Mtth. 3, 7: φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς. Eph. 5, 6: διὰ ταῦτα γὰρ (vgl. V. 5) ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. Col. 3, 6: δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ. Röm. 5, 9: δικαιωθέντες — σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς, wonach also die ὀργή das Gegenteil der δικαίωσις vollzieht, die Zurechnung und Bestrafung der Sünde. 1 Thess. 5, 9: οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας. Diese abschließende Versagung des Heils durch Verhängung der strafgerichtlichen Vergeltung erfolgt an dem in Aussicht stehenden Tage der Gerichtsoffenbarung, welcher deshalb als ἡμέρα ὀργῆς gekennzeichnet wird Röm. 2, 5: κατὰ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Es wird aber nicht verkannt werden dürfen, daß die Sachlage nicht so

vorgestellt wird, als wenn dieser Zorn Gottes bis dahin überhaupt nicht vorhanden wäre. Während er in der Apokalypse lediglich in seiner schließlichen, der Endzeit angehörigen Erscheinung uns begegnet (Apok. 11, 18: *ἦλθεν ἡ ὀργή μου καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι.* 6, 17: *ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ.* V. 16; 14, 10; 16, 19; 19, 15), wird auf der anderen Seite Joh. 3, 36: *ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν* die Anschauung vertreten, daß der Zorn Gottes schon auf den Betreffenden lastet, wobei nicht bloß an das *ἤδη κέκριται* V. 18 und überhaupt an die johanneische Anschauung zu erinnern ist, daß, was der Zukunft angehört, in der Gegenwart schon vorhanden ist, wie das Heilsgut des ewigen Lebens, so auch der Zorn Gottes, — sondern insbesondere daran, daß die messianische Hoffnung Hoffnung auf Aufhebung des vorhandenen, seit lange schon über Israel verhängten Zorngerichtes ist. Wie die *ὀργὴ ἡ μέλλουσα* Mtth. 3, 7, so nimmt auch diese *ὀργὴ μένουσα* nur eine alttest. Anschauung auf, und beide schließen sich nicht aus, denn die *ὀργὴ ἡ μέλλουσα* ist, wie gerade Joh. 3, 36 vgl. mit V. 18 deutlich wird, nur der endgültige Abschluß dieser, diese aber ist nicht bloß die früher schon eingetretene und seitdem noch vorhandene, sondern zugleich durch den Unglauben Israels (V. 32. 33) bedingte Reaktion des das Heil versagenden göttlichen Unwillens, der Zorn, welcher aus dem *ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν* V. 35 quillt (vgl. Joh. 11, 33—38).

Ähnlich wenn auch nicht ganz gleich wird über die paulinische Anschauung zu urteilen sein. Zwar ist auch für Paulus die göttliche *ὀργή* ein wesentlich eschatologischer Begriff im Sinne der Heilsversagung, wie aus den oben angeführten Stellen sich ergiebt, wo sie als das Gegenteil des durch die göttliche Gnade beschafften Heiles erscheint, welches in der Endentscheidung des zukünftigen gerechten Gerichtes Gottes verhängt wird über die, die es trifft, die *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας*. Nicht aber erst diese sind es, deren Verhalten endlich den göttlichen Zorn hervorruft, sondern *τέκνα ὀργῆς* sind auch andere, die dem Evangelium gegenüber noch nicht haben Stellung nehmen können, und zwar *τέκνα φύσει ὀργῆς* in Gemäßheit der *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός*, in welchem sie wandeln, Eph. 2, 3, s. unten. Auf ihnen lastet der Zorn Gottes, welcher die endgültige Versagung des Heiles herbeiführt. Dieser Zorn wird nicht erst wirklich an jenem Tage, was auch dann in dem *ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ* Röm. 1, 18 nicht liegen würde, wenn hier trotz des Präs. von dem endgerichtlichen zukünftigen Zorne die Rede wäre; denn die Instanz, welche Ritschl dafür anführt, daß *ἀποκαλ.* bei Paulus eine Enthüllung bezeichnet, durch welche das enthüllte erst wirklich werde, ist, wie unter *ἀποκαλ.* S. 560 gezeigt ist, schlechterdings hinfällig. Aber es geht auch nicht an, das Präs. Röm. 1, 18 aus lebendiger Vergegenwärtigung der Zukunft, oder wie Ritschl will, daraus zu erklären, daß der Apostel alles, was ihm auf Grund alttest. Weissagung hinsichtlich der Zukunft gewiß sei, präsentisch — also nicht in der Form der Weissagung oder Verweisung auf die Zukunft, sondern in der Form eines Lehrsatzes auszudrücken pflege. Dies ist der Fall 1 Cor. 3, 13, wo der Apostel seine Aussagen von der Zukunft mit einem solchen Lehrsatz, nämlich daß der zukünftige Tag *ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*, begründet. Aber dies gilt für unsere Stelle um so weniger, als das unmittelbar voraufgehende *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγ. ἀποκαλύπτεται* nicht zuläßt, dasselbe Wort in der gleichen Zeitform sofort anders zu fassen. Die in dem Evangelium vorhandene Thatsache, durch welche es *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* ist, die Gegenwart des *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* steht der ebenfalls vorhandenen Thatsache, der anderen Gegenwart gegenüber, ja diese Offenbarung der *δικ. θ.* wird damit begründet, daß nicht erst etwas Zukünftiges bevorsteht, sondern das Gegenteil dieser rettenden Offenbarung vorhanden ist,

ein Gerichtszustand, aus dem die Gotteskraft des Evangeliums vermöge der in ihm dargebotenen *δικ. θ.* errettet. Vgl. das dieser Verbindung des V. 18 mit V. 17 durch *γάρ* entsprechende *ἵνα* Gal. 3, 22. Zorn Gottes, Gericht Gottes offenbart sich regelmäßig, wo Menschen die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten (vgl. Mtth. 13, 13—15). Diese vorhandene Zornesoffenbarung legt der Apostel dar in dem im Heidentum wahrzunehmenden gerichtlichen Walten Gottes V. 24. 26. 28, dessen endliche Krönung durch ein abschließendes Gericht V. 32 gewiß ist, welchem Heiden und Juden 2, 5 unabweisbar entgegengehen, wenn sie sich nicht durch das Evangelium retten lassen. So rettet die Gnade erst recht vom zukünftigen Zorn 5, 9, weil sie diejenigen dem schon gegenwärtigen Zorn entnimmt, die sie glaubend annehmen. Wie aber die Heiden, so befinden sich auch die Juden unter dem Zorngericht, Röm. 4, 15: *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται* vgl. mit V. 15[b] u. 5, 13. Denn so wenig das *ἁμαρτία ἐλλογεῖται* gerade nach 5, 13 etwas Zukünftiges ist, so wenig ist die *ὀργή* 4, 15 etwas erst Zukünftiges. Im Gegenteil: auf beiden, Heiden und Juden, lastet der Zorn Gottes, nicht droht er ihnen erst, vgl. unter *νόμος*. Nur daß dieser Zorn sich wenden kann (vgl. oben S. 770), während der zukünftige Zorn ebenso unabwendbar ist, wie jede Zornesoffenbarung *εἰς τέλος* 1 Thess. 2, 16. Darin liegt die große Bedeutung des *δικαιωθῆναι* und des lebendigen Christus, daß den *καταλλαγέντες* u. *δικαιωθέντες*, welche von dem gegenwärtigen Zorn errettet sind (vgl. 3, 23), gilt: *πολλῷ μᾶλλον σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*. Was noch das *ἀπ' οὐρανοῦ* betrifft, so ist dafür, daß dies nicht auf eine Offenbarung des großen Gerichtstages hinweist, an Mtth. 21, 25 zu erinnern. Endlich vergleiche auch Röm. 3, 5: *μὴ ἄδικος ὁ θς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν;* was nicht heißt: der den Zorn verhängt = droht, sondern wie *πόλεμον ἐπιφ.* bekriegen, *δίκην, τιμωρίαν ἐπιφ.* Strafe vollziehen, so *τὴν ὀργ.* das Zorngericht vollziehen, Zorn erweisen, von der oft schon und auch gegenwärtig eintretenden Heilsversagung für die *ἄπιστοι* V. 3, welche ebenso gerecht ist, wie dies unzweifelhaft das zukünftige Gericht ist V. 6. Vgl. Röm. 11, 11. 19. 25.

Während so die Verwandtschaft zwischen paulinischer und johanneischer Anschauung nicht zu verkennen ist, ist aber ein anderer Punkt nicht zu übersehen, an welchem Paulus sich mehr mit der Apokalypse als dem Ev. Johannes berührt. Er sieht nämlich die Gegenwart bzw. die Geschichte auch als eine Zeit der Langmut und Geduld Gottes an, der der zukünftige Tag des Zornes ein Ende macht, Röm. 2, 5: *θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς*, vgl. V. 4: *ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς;* 9, 22: *θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν . . . ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* („fertig zum Verderben", s. *καταρτίζω* S. 186 f.), wo übrigens *σκεύη ὀργῆς* nicht bloß *σκεύη ὀργῆς τῆς μελλούσης* sind, sondern als *σκληρυνθέντες* Gefäße des schon auf ihnen lastenden Zornes V. 18. Vgl. Apok. 6, 10. 17. Mit dem Gedanken an den Zorn Gottes verknüpft sich ganz selbstverständlich der Gedanke an den zukünftigen Tag des Zornes, mag nun darauf reflektiert werden, daß Zorn Gottes schon kund und offenbar ist, oder daß er annoch zurückgehalten wird durch die Geduld Gottes. Über der Welt schwebt er, bis er endlich rückhaltlos sich bethätigt an denjenigen, welche, statt die Rettung von demselben anzunehmen, bei ihrem *κατέχειν τὴν ἀλήθ. ἐν ἀδικίᾳ*, welches sie bisher schon bethätigt haben, beharren als *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* Eph. 2, 2. Dieser sich dereinst rückhaltlos bethätigenden *ὀργή*, auf welche sich *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ* Mtth. 25, 41 zurückführt, sollen die Gläubigen das Gericht über ihre Widersacher überlassen Röm. 12, 19: *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ*. Dieser dereinst ausbrechende Zorn ist es auch,

um dessentwillen alle ihm in Folge ihres Wandels in den *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* Verhafteten *τέκνα φύσει ὀργῆς* sind, weil und so lange sie demselben verhaftet sind, vgl. V. 4—7, sowie 1 Theſſ. 1, 4, wonach die Erlösung eine Errettung von dieser Zornverfallenheit ist. Das *φύσει* Eph. 2, 3 will verstanden werden auf Grund der *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός*, und *τέκνα φύσει ὀργῆς* besagt nicht, daß sie der *ὀργή* nicht entgehen können, vgl. die *υἱοὶ τῆς βασιλείας* Mtth. 8, 12, welche trotzdem, daß sie dies sind, verworfen werden.

Vgl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung [3]2, 119 ff., sowie dessen Schrift De ira Dei, Bonn 1859. Weber, Vom Zorne Gottes, Erlangen 1863. v. Orelli, Alttest. Prämissen zur neutest. Versöhnungslehre, in Luthardts Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1884, 1, S. 22 ff.

Ὀρθός, *ή, όν*, gerade, und zwar **1, a)** aufrecht, im Gegensatze zu dem Darniederliegenden, verbunden mit *στῆναι, ἱστάναι*; so im N. T. Act. 14, 30. Vgl. Bar. 6, 27. 1 Esr. 9, 46. Ez. 1, 7. Daher z. B. im Gegensatz zu dem Zerstörten, vgl. Bar. 6, 27. **b)** übertragen von Standhaftigkeit, gutem Mut, froher Erwartung. So in der bibl. Gräc. nur Mich. 2, 3: *οὐ μὴ πορευθῆτε ὀρθοί* = לֹא תֵלְכוּ רוֹמָה. 4 Mcc. 6, 7: *ὀρθὸν εἶχε καὶ ἀκλινῆ τὸν λογισμόν*. **2)** gerade, im Gegensatz zum Krummen, *σκολιόν*, vgl. gegenüber *κυρτός* 1 Kön. 20, 11; daher von der Richtung = gerade aus; **a)** sinnlich Hebr. 12, 13: *τροχιὰς ὀρθὰς ποιήσατε* nach Prov. 4, 11. Jer. 31, 9: *ὁδός*, womit es auch Prov. 12, 15; 14, 12; 16, 25 verbunden ist. Prov. 4, 25: *οἱ ὀφθαλμοί σου ὀρθὰ βλεπέτωσαν* = נֹכַח, jedoch haben die LXX, wie das parall. *δίκαια* zeigt, es wohl nicht dem Hebräismus gemäß sinnlich verstanden. **b)** sehr häufig übertragen = richtig, wahrhaftig, recht, gut, synon. *ἀληθινός, δίκαιος*, z. B. *λόγος, μάρτυς, νόμος, κατὰ τὸ ὀρθὸν δικάζειν* u. a. So bei den LXX = יָשָׁר (gewöhnlich *εὐθύς*, selten *δίκαιος*, vereinzelt anders), auch יֹשֶׁר, מֵישָׁרִים, Prov. 8, 6 gegenüber *σκολιόν* V. 5; 21, 8; gegenüber *παράνομος* 11, 6; *δόλιος* 12, 6; *ἀπαίδευτος* 15, 15; 16, 13: *λόγος ὀρθὸς* parall. *χείλη δίκαια*, vgl. Mich. 2, 7. Prov. 23, 16. Mich. 3, 9: *τὰ ὀρθὰ διαστρέφειν* parall. *βδελύσσεσθαι κρίμα*. Vgl. *ὀρθῶς κρίνειν* Sap. 6, 5. *λογίζεσθαι* 6, 4. *λαλεῖν* Deut. 5, 28; 18, 17 = הֵיטִיב; Num. 27, 7. Gen. 40, 16. Ez. 18, 17 = טוֹב. Gen. 4, 7: *ὀ. προσφέρειν*. 1 Mcc. 11, 43: *ποιεῖν*. Prov. 11, 2: *πορεύεσθαι* = בְּיֹשֶׁר Ez. 22, 30: *ἀναστρέφεσθαι*. So nicht im N. T.; auch nicht *ὀρθοῦν*, bei den LXX Esth. 7, 9. 2 Esr. 6, 11. Gen. 37, 7 in sinnlicher Bedeutung wie auch Sir. 27, 14. Bar. 6, 27. Übertragen 1 Esr. 1, 21: *ὀρθώθη τὰ ἔργα Ἰωσίου ἐνώπιον τοῦ κυρίου αὐτοῦ ἐν καρδίᾳ πλήρει εὐσεβείας*.

Ἀνορθόω, aufrichten, Hrdt., Xen., Plat., Thuc. u. a., und zwar **a)** machen, daß etwas steht und besteht, LXX = כּוּן, namentlich vom Throne Davids 2 Sam. 7, 13. 16. 26. 1 Chron. 17, 12. 14 u. a.; Jer. 10, 11; 33, 2. — Ps. 20, 9 = עוּד Hithpal. **b)** machen, daß etwas wieder steht, LXX = זָקַף, Ps. 145, 14; 146, 8: *κύριος ἀνορθοῖ πάντας τοὺς κατερραγμένους*. Ps. 18, 35 = רבה Hiph. Sir. 11, 12: *ἐκ ταπεινώσεως*. So im N. T. Hebr. 12, 12: *τὰ παραλελυμένα γόνατα*. Act. 15, 16: *τὴν σκηνὴν Δαυεὶδ τὴν πεπτωκυῖαν*, parall. *ἀναστρέφειν*, aus Am. 9, 11, wo LXX *ἀνοικοδομεῖν*. Paſſ. Luc. 13, 13: *ἀνορθώθη*, statt *ἀνωρθώθη* wie öfter bei den LXX, namentlich bei den mit *ο* anfangenden Verben, *ὁμοιοῦν, ὁμολογεῖν* u. a. S. Buttmann, S. 30. Sturz, S. 124.

'Επανόρθωσις, εως, ἡ, von dem in der Prof.=Gräc. viel gebrauchten *ἐπανορθόω*, wiederherstellen, wieder in den früheren, besseren Zustand versetzen, z. B. *πολιτείαν, βίον, τὸ πεσόν*; 2 Mcc. 2, 22: *τοὺς μέλλοντας καταλύεσθαι νόμους ἐπανορθῶσαι*. 5, 20: *ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανωρθώθη*. Übertragen = Fehler wieder gut machen, Med. seine Fehler wieder gut machen, vgl. *ἐπανόρθωμα ἁμαρτήματος, ἀδικήματος* bei Plat., Aristot., auch Dem.: *τῶν ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων* — welcher Ausdruck sich charakteristischer Weise in der bibl. Gräc. nicht findet. 2 Mcc. 15, 17: *ἐπ' ἀρετὴν παρορμῆσαι καὶ ψυχὰς νέων ἐπανορθῶσαι* (Fritzsche: *ἐπανδρῶσαι*). Daher *ἐπανόρθωσις* **a)** Wiederherstellung 1 Mcc. 14, 34. 1 Esr. 8, 52. **b)** übertragen = Besserung, Plat. Tim. Locr. 104, A von den Künsten und Wissenschaften: *ἐπὶ τῇ τᾶς ψυχᾶς ἐπανορθώσει ταχθεῖσαι ὑπὸ θεῶν τε καὶ νόμων*. Plut. de aud. poet. 34, B. 35, E. De rat. aud. 16 (46, D): *νουθεσίας πρὸς ἐπανόρθωσιν ἤθους ὥσπερ φαρμάκῳ δακνόντι λόγῳ χρωμένης ἐλέγχοντι*. So im N. T. 2 Tim. 3, 16 von der heil. Schrift: *ὠφέλιμος ... πρὸς ἐλεγμόν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν κτλ.* Phil. allegor. 1, I, 60, 43: *ἐ. ἤθους*. Plut. Lyc. 25, 2 s. u. *διόρθωσις*.

Διόρθωσις, εως, ἡ, von *διορθόω*, in rechte Lage, Richtung, Ordnung bringen entsprechend der Bedeutung von *ὀρθός* entweder überhaupt in die rechte Richtung, Aristot. de part. animal. 4, 9; Ordnung Isocr. 4, 181, daher feststellen, LXX Jes. 16, 5; 62, 7 = כּוֹנֵן, richtig, gerade machen, Prov. 16, 1 = כּוּן Hiph. *ὁδούς* Jer. 7, 2. 4 = הֵיטִיב. Sap. 9, 18 (*διορθώτης* Sap. 7, 14), oder = wieder aufrichten, wiederherstellen, berichtigen, so namentlich in der späteren Gräc. Pol., Plut., Diod. u. a.; *ἀδικήματα* Pol. 4, 24, 4 = tadeln, korrigieren. Häufiger das Med. als das Akt. Daher *διόρθωσις* **a)** richtige Einrichtung, richtige Ordnung, Plat. Legg. 1, 642, A. Polyb. 1, 1, 1; so jedoch selten; gewöhnlich **b)** Wiederherstellung, Wiederzurechtbringung, Aristot. Pol. 6, 8. Polyb. 3, 118, 12; *τῶν πολιτευμάτων*, auch im sittlichen Sinne z. B. Pol. 1, 35, 6, wo *διόρθ.* erklärt wird = *ἡ ἐπὶ τὸ βέλτιον μετάθεσις*. 2, 56, 14: *τύπτεσθαι — ἐπὶ διορθώσει καὶ μαθήσει*. Diod. 1, 75 wird die Strafe als *ἀρίστη διόρθωσις τῶν ἁμαρτημάτων* bezeichnet. Jos. Ant. 2, 4, 4: *μετάνοια ἐπ' ὀδύνῃ γενησομένη, οὐκ ἐπὶ διορθώσει τῶν ἡμαρτημένων*, hier im sittlichen Sinne = delictorum emendatio; cf. ibid. 10, 4, 1: *τὰ ἁμαρτήματα διορθοῦν συνετῶς*. Plut. Lyc. 25, 2: *ἐπαινεῖν ἢ ψέγειν εἰς νουθεσίαν καὶ διόρθωσιν*. De rat. aud. 40, D: *πρός τινα διόρθωσιν ἢ φυλακὴν τῶν ὁμοίων* sc. *ἁμαρτημάτων*. In der bibl. Gräc. nur einmal Hebr. 9, 10: *δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα*, und hier wohl entspricht dem voraufgehender *παραβολὴ — τελειῶσαι* V. 9 in der ersteren Bedeutung = rechte, richtige Ordnung, so daß der Ausdruck *χρόνοι ἀποκαταστάσεως* Act. 3, 21 nicht zu vergleichen ist. Lediglich der Zusammenhang kann entscheiden, ob *διόρθ.* in der ersten oder zweiten Bedeutung zu nehmen ist. — Dagegen *διόρθωμα*, welches Lchm., Tdf., Treg., Westc. Act. 24, 3 statt *κατόρθωμα* lesen, = Verbesserung, vgl. Aristot. Pol. 1, 13. Plut. Num. 17, 4: *τὸ περὶ τὸν νόμον διόρθωμα* = correctio legis, Verbesserung eines Gesetzes.

'Επιδιορθόω, außer Tit. 1, 5 und daran sich anlehnend in der kirchl. Gräc. bisher nur nachgewiesen in einer Inschrift Boeckh, Inscr. 2, 409, 9: *εἰ δέ τι κα δόξῃ ... ἐπιδιορθῶσαι*, welche das Akt. belegt, während Tit. 1, 5 die Lesart zwischen der akt. u. med. Form schwankt, Tdf., Treg., Westc.: *ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ ἵνα τὰ λείποντα*

ἐπιδιορθώσῃ, Lchm. ἐπιδιορθώσῃς. Da von διορθοῦν beide Formen gebräuchlich sind, nur das Med. gebräuchlicher, so scheint ἐπιδιορθώσῃ vorzuziehen zu sein. Für die Bedeutung dürfte ein zwiefaches Ausschlag gebend sein, nämlich der Gebrauch von ἐπιδιόρθωσις in der Rhetorik, und das Obj. τὰ λείποντα. Letzteres legt den Gedanken an die Bedeutung „Besserung" nahe, sofern das Fehlende ein Mangel ist, dem abgeholfen werden muß, nicht bloß ein noch unausgefüllter Rest; διορθοῦν τὰ λείποντα läßt nur an einen Defekt denken, im Unterschiede von τὰ λοιπά. Cf. Philo, in Flacc. II, 535, 15: χρηστὰς ὑπογράφεις ἡμῖν ἐλπίδας καὶ περὶ τῆς τῶν λειπομένων ἐπανορθώσεως, wo die Bedeutung reparatio eorum quae nobis desunt nach dem Zusammenhang nicht zweifelhaft ist. Dazu kommt, daß es bei den Rhetorikern Bezeichnung einer rhetorischen Figur im Gegensatz zu προδιόρθωσις ist, wodurch der Redner vorher (προδ.) oder nachher einen von ihm beabsichtigten oder angewendeten scharf zugespitzten Ausdruck berichtigt resp. zurechtstellt, vgl. Herodian. de figuris, in Walz, rhett. graeci, 8, 596. Tiber. ibid. 535, Anonym. ibid. 698. Demgemäß würde ἐπιδιορθοῦσθαι τὰ λείποντα = die Mängel wieder zurechtbringen. Keinenfalls weist ἐπί auf Früheres, was der Schreiber schon gethan, dem das nun folgen soll, was Titus aufgetragen wird, sondern wie in ἐπανορθοῦν auf einen früheren oder anderen besseren Zustand des Objektes, in den dasselbe zurückversetzt werden soll.

Ὁρίζω (von ὅρος, Grenze), **a)** begrenzen, die Grenzen festsetzen, vgl. Num. 34, 6. Jos. 13, 27; 15, 11; 18, 19. Von räumlichen auf zeitliche Verhältnisse übertragen: Zeit bestimmen, cf. Plat. Legg. 9, 864, E: ὃν χρόνον ὁ νόμος ὥρισεν. Jos. Ant. 6, 5, 3: εἰς τὸν ὡρισμένον καιρόν. So Hebr. 4, 7: ἡμέραν. Beides verbunden Act. 17, 26: ὁρίσας προτεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν. Dann **b)** überhaupt: festsetzen, bestimmen, z. B. νόμον, θάνατον, ζημίαν u. a. Prov. 16, 30. Act. 11, 29: ὥρισαν — πέμψαι = beschließen. Luc. 22, 22: κατὰ τὸ ὡρισμένον. Act. 2, 23: ἡ ὡρισμένη βουλὴ τοῦ θεοῦ. Mit persönlichem Obj. und doppeltem Accus. findet es sich sehr selten in der Prof.-Gräc. Im N. T. Act. 17, 31: μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν. Act. 10, 42: αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν. Aus der Prof.-Gräc. wird hierfür als Beispiel angeführt Meleag. Anthol. Pal. 12, 158, 7: σὲ γὰρ θεὸν ὥρισε δαίμων = wozu einsetzen, bestimmen. Mit doppeltem Accus. auch ζημίαν τὸν θάνατον Dinarch. 98, 6. Falsch ist es, wenn gesagt wird, daß dies nicht eine Deklaration oder einen Beschluß in Betreff jemandes bezeichnet, sondern die Einsetzung in ein Verhältnis, eine Funktion u. s. w. Wenn letzteres auch nicht ausgeschlossen ist, sofern es Konsequenz der betreffenden Deklaration, Bestimmung u. s. w. ist, so läßt sich doch nicht nachweisen, daß ὁρίζειν in diesen Fällen etwas anderes als eine Deklaration, eine autoritative Festsetzung in Betreff jemandes bezeichnet, etwa eine Einwirkung auf das Objekt. Letzteres liegt auch nicht in der angeführten Stelle. Meleag. l. l., cf. Eurip. Hel. 1670: ὁρίζειν θεόν, s. v. a. den Kultus eines Gottes einführen. Dagegen führen andere Beispiele auf die Bedeutung: jemand für etwas erklären. Cf. Xen. Mem. 4, 6, 4: ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς ὀρθῶς ἂν εὐσεβὴς ὡρισμένος εἴη. So namentlich im Med. Xen. Mem. 4, 6, 8: ὀρθῶς ἂν ὁριζοίμεθα δικαίους εἶναι τοὺς εἰδότας τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα. Hell. 7, 3, 8: ὁρίζονται τοὺς εὐεργέτας αὐτῶν ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι. Plat. Theaet. 190, D; 187, C. Aristot. Eth. 3, 6: τὸν φόβον ὁρίζονται προσδοκίαν κακοῦ. Es kommt lediglich auf den Zusammenhang an, ob eine erklärende oder eine festsetzende Bestimmung gemeint ist, ob es heißt: erklären für etwas

oder zu etwas; erklären, bestimmen, was jemand resp. daß er etwas ist, oder erklären, bestimmen, was er sein soll. Letzteres ist offenbar der Fall an den beiden angeführten Stellen Act. 17, 31; 10, 42. Dagegen ergiebt der Zusammenhang Röm. 1, 3: *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, daß es hier = „für den Sohn Gottes erklärt werden", nämlich daß er es sei, nicht daß er es sein solle, da Letzteres nicht dem voraufgehenden *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γεν.* entsprechen würde, und eher ein voraufgehendes *περὶ τοῦ Ἰησοῦ* oder *Χριστοῦ* erforderte. Wenn v. Hofmann z. d. St. dagegen geltend macht, daß der Aor. die Erklärung fordere: „der dazu bestimmt worden ist, Sohn Gottes in Kraft u. s. w. zu werden", während jene Erklärung das Partic. Perf. erheische, so könnte man mit entschieden größerem Rechte das Gegenteil behaupten — vgl. Act. 10, 12; Curtius, Gramm., § 492. 502 —, wenn überhaupt der Kontext diese Auffassung zuließe.

Ἀφορίζω, abgrenzen, z. B. *τὸ ὅρος* Ex. 19, 23. Plat. Crit. 110, E: *καταβαίνειν τοὺς ὅρους ... πρὸς θαλάττῃ ἀφορίζοντας τὸν Ἀσωπόν*. Daher absondern, trennen, und zwar **a)** absolut etwas von anderem absondern, trennen, abscheiden, daß es für sich sei, nicht mit anderem zusammen. So oft bei Plat., Aristot., Plat. Hipp. maj. 298, D: *ἀφωρίσατε τοῦ ἡδέος τὸ ταύτῃ ἡδὺ ᾗ λέγετε καλόν*. Bei den LXX entspricht es keinem hebräischen Wort vorzugsweise; es steht für בדל Hi. neben dem gebräuchlicheren *διαστέλλειν*, auch *διαχωρίζειν*, *διορίζειν*; = רום Hi. neben dem gewöhnlicheren *ἀφαιρεῖν*. = סגר, welches gewöhnlich *ἀποκλείειν*. = נוף Hi. neben *ἐπιβάλλειν*, *ἀναφέρειν*, *ἀναιρεῖν* u. a. Meist absolut = trennen, absondern, für סגר Lev. 13, 4; 5, 11. 21. 26. 31. 33. 50. 54; 14, 38. 46. Num. 12, 14. 15. Vgl. = הִבְדִּיל Deut. 4, 41. Jos. 16, 9. Jes. 56, 3: *ἀφορισμῷ ἀφοριεῖ με κύριος ἀπὸ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*, vgl. mit Lev. 13, 11: *ἀφοριεῖ αὐτὸν ὅτι ἀκάθαρτός ἐστιν*. So im N. T. Mtth. 13, 49: *τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων*. 25, 32: *τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων*. Vgl. Act. 19, 9: *ὡς δέ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν κακολογοῦντες ... ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρισε τοὺς μαθητάς*. 2 Cor. 6, 17 das Med. mit pass. Aor.: *ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε*, nach Jes. 52, 11. Ohne nähere Angabe des Gebietes Gal. 2, 12: *ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν*. Luc. 6, 22: *ὅταν ἀφωρίσωσιν ὑμᾶς* synon. *ἀποσυναγωγοὺς ποιήσωσιν ὑμᾶς*. Für diesen Gebrauch finden sich keine weiteren Belege; der Sinn ergiebt sich durch den Zusammenhang, indem folgt: *καὶ ὀνειδίσωσι καὶ ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν*. Es ist zu erinnern an Lev. 13, 11. Jes. 56, 3, sowie namentlich an הִבְדִּיל = *διαστέλλειν* 2 Esr. 10, 8: *ἀναθεματισθήσεται πᾶσα ἡ ὕπαρξις αὐτοῦ καὶ αὐτὸς διασταλήσεται ἀπὸ ἐκκλησίας τῆς μετοικίας*. Ferner *ἀφωρισμένον* = חֵרֶם Lev. 27, 21, welches sonst = *ἀνάθεμα*, w. s. **b)** relativ: absondern zu einem bestimmten Zwecke, so namentlich *τί, τινὰ ἔναντι κυρίου* = נוף Hiph., und *τῷ κυρίῳ* = רום, beides von der sogen. Hebe, תְּרוּמָה Ex. 29, 24. 26. Lev. 10, 15; 14, 13. Num. 18, 24. Ez. 45, 1. 13; 48, 9; vgl. Num. 8, 11: *ἀφοριεῖ Ἀαρὼν τοὺς Λευίτας ἀπόδομα ἔναντι κυρίου παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσρ.* Ferner Lev. 20, 26: *ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ ἀφορίσας ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν εἶναι μοι*, vgl. von den Freistädten Deut. 4, 41 (הִבְדִּיל) und Jos. 21, 27. 32 *πόλεις ἀφωρισμέναι* = מִקְלָט. So Act. 13, 2: *ἀφορίσατέ μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς*. Röm. 1, 1: *κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐ. θεοῦ*, vgl. V. 5. Gal. 1, 15: *εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας ... ἵνα εὐαγγελίζωμαι κτλ.* Es ist hier nicht synon. *ἁγιάζειν*, mit dem es sich nur selten verbunden findet (Ex. 19, 23:

29, 27), sondern eher synon. *ἐκλέγεσθαι* in seiner eigentümlichen biblischen Bedeutung, vgl. Lev. 13, 11, und bezeichnet die Absonderung und Bestimmung zu besonderem Dienst, wie הִבְדִּיל = *διαστέλλειν* Num. 8, 14. 1 Chron. 23, 13. 2 Esr. 8, 24. Das *ἐκ κοιλίας μητρός μου* benennt nicht den Ort, woher, sondern ist Zeitbestimmung wie מִבֶּטֶן Richt. 16, 18. Jes. 44, 2; 49, 1. 5, vgl. Jer. 1, 5: *πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ* mit Jes. 49, 5: *ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας*, also = seit da ich im Mutterleibe war.

Ἀποδιορίζω, findet sich in der Prof.-Gräc. nur Aristot. Pol. 4, 4 in der Bedeutung: genauer bestimmen, in Betreff jedes einzelnen bestimmen (nicht „bis ins Einzelne"), entsprechend *διορίζειν* in der Bedeutung bestimmen, discernendo definire, so daß *ἀπό* die Auseinanderhaltung der unterschiedenen Momente, Teile hervorhebt und so das *διά* verstärkt. Danach will Hofmann Jud. 19 erkären: *(ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν) οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες*, indem er *τῶν ἀσεβ.* davon abhängig sein läßt = Philosophen der Gottlosigkeit, „welche die Gottlosigkeiten zum Gegenstande einer alles definierenden Denkthätigkeit machen". Allein zu dieser gewaltsamen Verschränkung der Wortstellung (vgl. V. 12. 16) nötigt die Bedeutung von *ἀποδιορίζειν* nicht. Dieselbe richtet sich nach der von *διορίζειν*, und es liegt kein Grund vor, dieselbe auf den Sinn zu beschränken, welchen das Beispiel von Aristot. darbietet. *Ἀποδιορίζειν* wird sich zu *διορίζειν* verhalten nicht bloß wie *ἀποδιαιρεῖσθαι*, in der Abteilung *(διαιρ.)* von einander unterscheiden, eine Unterabteilung machen, zu *διαιρεῖσθαι*, sondern auch wie *ἀποδιαστέλλω*, von einander absondern, zu *διαστέλλω*. Gerade die Bicomposita mit *ἀπό* und *διά* sind sehr selten und sind offenbar zu sehr nach Bedürfnis gemachte Bildungen, als daß sie eine nach irgend einer Seite hin fixierte Bedeutung eines Wortes verträten. *Διορίζειν* aber findet sich ebenso häufig in anderer Bedeutung, als der des Definierens. Ohne Objekt wie hier *ἀποδιορ.* (denn der Zusatz *ἑαυτοὺς* wird mit Recht seit Lachmann allgemein gestrichen) findet sich *διορίζειν* Jos. 15, 47: *ἡ θάλασσα διορίζει* = macht die Grenze. 2 Chron. 32, 4: *ἐνέφραξε . . . τὸν ποταμὸν τὸν διορίζοντα διὰ τῆς πόλεως* = der eine Trennung macht mitten durch die Stadt, durch sie hinströmt; vgl. auch die Übersetzung des hebr. בִּנְיָן, des wohl für unedlere Zwecke bestimmten Hintergebäudes des Tempels, durch *τὸ διόριζον* Ez. 41, 12 ff. Analog würde man durch *οἱ ἀποδιορίζοντες* die *ἐμπαῖκται* nach ihrer Bedeutung für die Gemeinde als solche bezeichnen, welche Trennungen, Spaltungen anrichten (Luth. = Rotten machen) im Gegensatze zu V. 20: *ὑμεῖς δὲ ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγ. ὑμ. πίστει*, vgl. 2 Petr. 2, 1: *ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας* und V. 2. Gal. 5, 20. 1 Tim. 4, 1 ff. Die Analogie des Sprachgebrauchs — und diese allein, nicht der Gebrauch des Wortes selbst kann hier in Betracht kommen — spricht nicht gegen diese Fassung, denn jedes trans. Verbum kann ohne Objekt stehen, wenn lediglich der Begriff, den es ausdrückt, in Betracht gezogen werden soll, vgl. Kohel. 3, 4. 6: *καιρὸς τοῦ καθελεῖν καὶ καιρὸς τοῦ οἰκοδομεῖν . . . τοῦ φυλάξαι . . . τοῦ ἐκβαλεῖν*. Dagegen kann nicht ein Accus. *ἑαυτούς* ergänzt werden, welcher dem Begriff nur eine beschränkte Beziehung gäbe.

Προορίζω, zuvor bestimmen, zuvor festsetzen; selten und nur bei Späteren. In der bibl. Gräc. nur im N. T. **a)** mit sachlichem Objekt: 1 Cor. 2, 7: *ἣν (σοφίαν) προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν*. Mit folg. Acc. c. Inf. = zuvor beschließen (wie *ὁρίζειν* sq. Acc. c. Inf.) Act. 4, 28: *ὅσα — ἡ βουλή σου προώρισε γενέσθαι*. **b)** mit persönlichem Objekt, wo ein doppelter Accus. bzw. ein Ersatz

des zweiten Accus. erfordert wird (s. *ὁρίζειν*), wie Röm. 8, 29: *οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, vgl. Eph. 1, 5: *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν*. Eph. 1, 11: *ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες — εἰς τὸ εἶναι κτλ.* V. 12. Diese Zielbestimmung ist offenbar Röm. 8, 30 aus V. 29 zu ergänzen: *οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν*. Denn *προορίζειν* ist ein lediglich formaler, nicht (wie *προγινώσκειν* Röm. 8, 29) ein selbständiger, an und für sich schon vollständiger Begriff. Eben deshalb handelt es sich auch nicht sowohl darum, wer die einzelnen Objekte der Beschlußfassung sind, sondern um das Ziel, um das, was sie sein sollen. Dieses, das sogen. zweite Objekt, gehört zum Wesen des Begriffs; jene sind accidentiell, gehören der Geschichte an, während das *προορίζειν* selbst vor der Geschichte liegt. S. *προγινώσκειν, ἐκλέγειν*.

Ὅσιος, *α, ον*, auch *ὁ, ἡ*, Plat. Legg. 8, 831. Dion. Hal. A. R. 5, 71: *τὴν ὅσιον ἀρχήν*. 1 Tim. 2, 8: *ἐπαίρειν ὁσίους χεῖρας*. Außerdem findet sich das Femin. in der bibl. Gräc. nur noch Prov. 22, 11: *ὁσίας καρδίας*. Sap. 7, 27: *εἰς ψυχὰς ὁσίας*. 2 Mcc. 12, 45: *ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια*. Sonst stets das Maskul. oder Neutr., und zwar meist substantiviert, = heilig. Es scheint ursprünglich ein auf göttlichem und menschlichem Recht beruhendes Pietätsverhältnis zu bezeichnen, sei es, daß dies Prädikat demjenigen beigelegt wird, der ein solches Verhältnis zu beanspruchen hat, sei es, daß es demjenigen zukommt, der in solchem Pietätsverhältnis („von Gottes- und Rechtswegen“) steht, also sowohl von oben nach unten, als von unten nach oben, ehrwürdig und ehrfürchtig; Xen. An. 2, 6, 25 werden *ὅσιοι καὶ ἀλήθειαν ἀσκοῦντες* u. *ἐπίορκοι καὶ ἄδικοι* einander entgegengesetzt. Od. 16, 423: *οὐδ' ὁσίη κακὰ ῥάπτειν ἀλλήλοισιν*, i. q. nefas. Aesch. Sept. 1010: *ἱερῶν πατρῴων ὅσιος ὢν μομφῆς ἄτερ τέθνηκεν* opp. *ἐπιορκοὶ καὶ ἄδικοι*. So heißt Xen. Cyrop. 7, 5, 56 *χωρίον ὅσιον* eine heil. Stätte, welche als solche respektiert werden muß und nicht betreten werden darf, dagegen Aristoph. Lys. 743; *ὦ πότνι' Εἰλείθυι' ἐπίσχες τοῦ τόκου ἑνὸς ἂν εἰς ὅσιον ἀπέλθη χωρίον* eine Stätte, deren Betretung durch Recht und Herkommen geschützt ist, so daß in dieser Hinsicht sogar dem *χωρίον βέβηλον* das Prädikat *ὅσιον* zukommt. Mit *δίκαιος* verbunden z. B. Plat. Legg. 2, 663, B: *ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον* ist es zu erklären nach Plat. Gorg. 507, B: *περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια*. Polyb. 23, 10, 8: *παραβῆναι καὶ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσια*. Vgl. Luc. 1, 75 unter *ὁσιότης*. Ducang.: „Observat Goarus ad Euchology., p. 402: qui nunc Confessor in Latinorum officiis habetur, si monachus sit *ὅσιον*, si communem in civitate vitam duxerit, *δίκαιον* nuncupari.“ In Verbindung mit *ἱερός*, z. B. Thuc. 2, 52: *ἐς ὀλιγωρίαν ἐτράποντο καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων ὁμοίως*. Plat. Legg. 9, 878, B: *κοσμεῖν τὴν πόλιν καὶ τοῖς ἱεροῖς καὶ τοῖς ὁσίοις* bezeichnet es menschlich heil. Dinge, wie pro aris et focis dimicare. Cic. in Phil. 2: repetebant praetera deos penates, patrios, aras, focos, larem familiarem. — Vgl. unter *ἅγιος* S. 38 ff.

Die bibl. Gräc. gewährt nun die eigentümliche Erscheinung, daß ein von den LXX sogar als term. techn. gebrauchtes Wort dem N. T. fast fremd wird. Die LXX nämlich setzen *ὅσιος* bisweilen für זַךְ Prov. 20, 14. טְהוֹר Prov. 22, 11. תָּם Prov. 29, 10. תֹּם Prov. 10, 29. תְּמִים Prov. 2, 21 parall. *εὐθύς*. Am. 5, 10: *λόγον ὅσιον ἐβδελύξαντο*. יָשָׁר Deut. 32, 4: *θεός πιστὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία, δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος*. שָׁלוֹם Deut. 29, 19: *ὅσια μοι γένοιτο*, ständig jedoch = חָסִיד, welches nur Jer. 3, 12 = *ἐλεήμων*, Prov. 2, 8 = *εὐλαβούμενος*, Ps. 89, 29 und

2 Chron. 6, 41: חֲסִידֶיךָ = οἱ υἱοί σου, neben Pſ. 132, 9. 16 = οἱ ὅσιοί σου; Mich. 7, 2 = εὐσεβής, Alex. εὐλαβής, ſonſt überall = ὅσιος. Die Bedeutung von חָסִיד iſt nach der von חֶסֶד zu beſtimmen (vgl. Hupfeld zu Pſ. 4, 4). Dieſes = Zuneigung, Güte, iſt Ausdruck geworden für die Heil. Liebe Gottes gegen ſein Volk Israel, „und zwar ſowohl als Quelle, wie in Folge der Erwählung und des Bundes zwiſchen Beiden" (Hupfeld a. a. O.); übertragen auf die Menſchen (vgl. Gen. 21, 23, wo LXX = δικαιοσύνη), ſteht es „nicht etwa von der entſprechenden Bundesgeſinnung des israelitiſchen Volkes gegen Gott" (auch 2 Chron. 6, 42 vgl. Jeſ. 55, 3; 57, 1 nicht), „ſondern faſt ausſchließlich von der Liebe und Barmherzigkeit gegen andere Menſchen kraft des heil. Bandes (Bundes) ... Im Sprachgebrauch faſt ſtets von oben nach unten, ſelten von unten nach oben" (derſ.) חָסִיד nun, von Gott Jer. 3, 12 und Pſ. 145, 17, iſt nach Hupfeld eine paſſ. Form, und bezeichnet den, dem חֶסֶד eigen iſt, mit חֶסֶד begabt, und von Menſchen im Verhältnis zu Gott bezeichnet es ſie nach ihrem durch die חֶסֶד Gottes bedingten Stande. (חֲסִידִים abſolut nur Pſ. 149, 1. 5; ſonſt ſtets mit Suffixen Gottes.) Nach Delitzſch zu Pſ. 4, 4 ſoll es jedoch nicht paſſ. Bedeutung haben, „denn Gott ſelbſt heißt Pſ. 145, 17 חָסִיד und nach 12, 2 vgl. Jeſ. 51, 1 iſt חסיד ſ. v. a. אִישׁ חֶסֶד, alſo nicht der, welcher חֶסֶד erfährt, der Begnadigte oder Geliebte, ſondern der, welcher חסד übt (Prov. 11, 17), d. i. Menſchen nach Gottes Willen und Gott ſelbſt (vgl. Jer. 2, 9 mit Pſ. 144, 2) zum Gegenſtande ſeiner Liebesbethätigung macht"; indes kann die ſeltene Verwendung des Wortes im akt. Sinne ſehr wohl abgeleitet ſein aus der urſprünglichen paſſ. Bedeutung, indem dem חסיד als ſolchem normaler Weiſe ein Verhalten eignet, an welches ſofort gedacht wird, wenn er genannt wird. Dies gilt auch gegen Siegfried (Wörterbuch), der die paſſ. Bedeutung leugnet und es = gütig, freundlich erklärt. Jedenfalls werden ח' diejenigen vorzugsweiſe genannt, in denen das Verhältnis zwiſchen Gott und ſeinem Volke zu ſeiner normalmäßigen Erſcheinung kommt (vgl. Röm. 9, 6. 7. Pſ. 50, 5), und ſo ergiebt ſich als Nebenbedeutung pius, sanctus, vgl. 2 Sam. 22, 26. Pſ. 18, 26: μετὰ ὁσίου ὁσιωθήσῃ, ſo daß parall. Pſ. 97, 10: οἱ ἀγαπῶντες τὸν κύριον, vgl. Pſ. 31, 34: ἀγαπήσατε τὸν κύριον πάντες οἱ ὅσιοι αὐτοῦ. Pſ. 72, 2: δοῦλος. — חָסִיד = ὅσιος Deut. 33, 8. 2 Sam. 22, 26. Pſ. 18, 26; 4, 4; 12, 2; 32, 6; 43, 1; 86, 2. Jer. 3, 3. Pſ. 145, 17; 16, 8; 149, 1. 5; 50, 5; 62, 11; 79, 2. 2 Chron. 6, 41. Pſ. 132, 9; 145, 10; 30, 5; 31, 24; 37, 28; 85, 9; 97, 10; 116, 15; 132, 16; 138, 14; 149, 9.

Es dürfte kein Wort der griechiſchen Sprache ſich beſſer zur Wiedergabe von חָסִיד geeignet haben, als gerade ὅσιος, ſofern es eine durch irgend welches Recht oder Herkommen geſetzte Heiligkeit bezeichnet. Zu bemerken iſt noch, daß ὅσιος in der Prof.-Gräc. nur ſelten und nur da von Perſonen geſagt wird, wo es allein oder in Verbindung mit δίκαιος ſteht, alſo wo die Gottbezogenheit vorwiegt; nicht aber, wo ἱερός daneben erſcheint (ſ. oben); חָסִיד dagegen nur von Perſonen. LXX jedoch Jeſ. 55, 3: τὰ ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά = חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים echt griechiſch gewendet (ſ. unter πιστός) für die David eigentümlich zu teil gewordene Heil. Bundesliebe Gottes. Deut. 29, 19: ὅσιά μοι γένοιτο = שָׁלוֹם יִהְיֶה־לִּי. Vgl. Sap. 6, 10: οἱ φυλάξαντες ὁσίως τὰ ὅσια. 2 Mcc. 12, 45: ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια. — In den Apokr. außerdem οἱ ὅσιοι Sap. 4, 15 parall. οἱ ἐκλεκτοὶ τ. θ. 10, 17; 18, 1. 5. Sir. 39, 24. 1 Mcc. 7, 17. Vgl. ὅσιοι παῖδες ἀγαθῶν Sap. 18, 9; 10, 15: λαὸν ὅσιον καὶ σπέρμα ἄμεμπτον. Sir. 39, 13: υἱοὶ ὅσ. Sap. 7, 27: ψυχὴ ὁσία. Geb. Aſarj. 64: ὅσιοι καὶ τάπεινοι καρδίᾳ. Bald geht es auf das Verhältnis zu Gott, wie Sap. 4, 15, bald auf das Verhalten.

Auffallend könnte es nun erscheinen, daß die Sprache des N. T. einen verhältnismäßig so geringen Gebrauch von diesem Worte macht. Es findet sich nur Act. 2, 27; 13, 35 in dem Citat aus Ps. 16, 8: *οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου κτλ.* Hebr. 7, 26: *τοιοῦτος ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος, ἄκακος κτλ.* — offenbar in dem theokratischen Sinne des altteſt. חָסִיד. Apok. 15, 4; 16, 5 von Gott, wie Jer. 3, 12. Ps. 145, 17. — Über Act. 13, 34: *τὰ ὅσια Δαβίδ* aus Jes. 55, 3 s. o. Zu 1 Tim. 2, 8: *προσεύχεσθαι ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας* vgl. Ps. 32, 6; 86, 2. 11, sowie Plat. Eutyphr. 14, E unter *ὁσιότης*. Sodann noch Tit. 1, 8 unter den verschiedenen vom Bischof erforderten Prädikaten unmittelbar neben *δίκαιος* und demgemäß wie in derselben Verbindung in der Prof.-Gräc., wie ja auch *δίκαιος* hier im Sinne des prof. Sprachgebrauchs steht (s. S. 305, sowie 1 Thess. 2, 10 unter *ὁσίως*), etwa = gewissenhaft. Also als eigentümliche Personalbezeichnung des Genossen des Neuen Bundes und in seinem besonderen biblischen Sinne finden wir es, obgleich man es erwarten möchte, nicht. Dagegen tritt an seine Stelle resp. an die Stelle des der altteſt. *ἐκλογή* entsprechenden hebr. חָסִיד das neuteſt. *οἱ ἅγιοι* (das hebr. קְדוֹשִׁים ist nur selten im A. T.; substant. nur Deut. 33, 3. Ps. 16, 3; 34, 10; 89, 6. 8. Hiob 5, 1 vgl. 15, 15; prädikativ noch an einigen anderen Stellen), vollständiger *ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι* Col. 3, 12, und dies Letztere dürfte als der eigentliche Ersatz des altteſt. Wortes zu betrachten sein, vgl. S. 57 f.; nach der Auffassung von Delitzsch würde eher das seltene *οἱ ἅγιοι καὶ πιστοί* Eph. 1, 1. Col. 1, 2 entsprechen. — Vgl. Al. Schmidt, Ethik der alten Griechen 1, 308. 338. Meinke, Der platon. u. neuteſt. Begriff der *ὁσιότης*, Stud. u. Krit. 1884, S. 743 ff. Die Begriffsbestimmung von חָסִיד bei Siegfried u. Stade, Wörterbuch, läßt die für das Verständnis wichtige Erscheinung des Sprachgebrauchs der LXX und des N. T. ganz außer Acht.

Ὁσίως, in der Prof.-Gräc. alleinstehend = juste, pure; *ὁσίως θύειν* = rite; häufig verbunden mit *δικαίως*, z. B. Plat. Rep. 1, 331, a: *ὃς ἂν δικαίως καὶ ὁσίως τὸν βίον διαγάγῃ*, und dann = gottesfürchtig. 1 Thess. 2, 10: *ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν ἐγενήθημεν*, vgl. 2 Cor. 5, 11: *εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν.* Sap. 6, 10: *οἱ φυλάξαντες ὁσίως τὰ ὅσια ὁσιωθήσονται.*

Ὁσιότης, ἡ, die in der Leistung der Pietätspflichten sich ausprägende Heiligkeit im religiösen und sozialen Leben, z. B. Diod. Sic. exc. 546, 52: *τῆς τε πρὸς γονεῖς ὁσιότητος καὶ τῆς πρὸς θεοὺς εὐσεβείας.* Plat. Eutyphr. 14, E: *ἐπιστήμη ἄρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ἡ ὁσιότης ἂν εἴη.* Schol. ad Eurip.: *ὁσ. λέγεται τὸ πρὸς θεὸν ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον δίκαιον.* Sie erscheint neben *σωφροσύνη* u. *δικαιοσύνη* Plat. Prot. 329, C. Bei den LXX nur Deut. 9, 5 = יֹשֶׁר; 1 Kön. 9, 4 = תֹּם, beidemale *ὁσιότης καρδίας* als sittlich-religiöse Qualität. Prov. 14, 32: *ὁ πεποιθὼς τῇ ἑαυτοῦ ὁσιότητι δίκαιος* in offenbarer pharisäischer Veränderung des Textes, s. Delitzsch z. d. St. Öfter noch im Buch der Weish. 2, 22: *οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὁσιότητος.* 5, 19: *λήψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὁσιότητα.* 14, 30: *ἀδίκως ὤμοσαν ἐν δόλῳ καταφρονήσαντες ὁσιότητος.* Es repräsentiert hier offenbar den Begriff, welchen es in der Prof.-Gräc. hat (übertragen auf Gottes Verhalten 9, 3: *ἵνα διέπῃ τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίνῃ*), wie auch bei den LXX. Dagegen im N. T., wo es nur zweimal, beidemale mit *δικαιοσύνη* verbunden Luc. 1, 75; *λατρεύειν τῷ θεῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικ. ἐνώπιον αὐτοῦ.* Eph. 4, 24: *ὁ καινὸς ἄνθρ. ὁ κατὰ θεὸν κτισθεὶς ἐν δικ. καὶ ὁσιότητι*

τῆς ἀληθείας, wird es, da *δικ.* hier unbedingt im spezifisch biblischen Sinne zu nehmen ist, entweder als Synonymon zu *δικ.* zur Verstärkung des Begriffs zu fassen sein, oder nach dem unter *ὅσιος* Bemerkten = die Art und Beschaffenheit eines in den Bund Gottes aufgenommenen Menschen. — Später wurde *ὁσιότης* kirchlicher Ehrentitel.

Ἀνόσιος, unheilig, profan, pietätslos; auch im pass. Sinne, z. B. *νεκὺς ἀνόσιος* von einem unbestatteten Toten. — LXX Ez. 22, 9: *ἀνόσια ποιεῖν* = זִמָּה. Sap. 12, 4. 2 Mcc. 7, 34; 8, 32. 3 Mcc. 2, 2; 5, 8. 4 Mcc. 12, 11. Im N. T. 1 Tim. 1, 9 mit *βέβηλος* verbunden, vgl. 2 Mcc. 7, 34. 3 Mcc. 3, 2. 2 Tim. 3, 2: *γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι, ἀνόσιοι.*

Οὐρανός, *ὁ*, der Himmel, sanskr. Várunas, „Umfasser des Alls" nach Bopp, von der Wurzel var, decken, Curtius, S. 350; hebr. שָׁמַיִם wahrscheinlich ein Plural der Abstraktion, wie אֱלֹהִים, חַיִּים, מְרוֹמִים Hiob 16, 19; vgl. *αἰῶνες, τὰ ἅγια* u. a. Daher auch der in der Prof.-Gräc. ungebräuchliche Plur. *οἱ οὐρανοί* (etwa = alles, was Himmel ist), welcher in Betreff der Vorstellungen vom Himmel gewiß nicht zu urgieren ist. Der einzige Ausdruck — um dies gleich hier zu bemerken —, welcher auf eine Mehrheit von Himmeln hindeutet, 2 Cor. 12, 2: *ἕως τρίτου οὐρανοῦ*, könnte ganz gut erst aus diesem Plural abstrahiert sein; übrigens s. unter b. Sonst kommt der Singular wie der Plural in so gleichmäßigem Zusammenhange vor, daß ein Unterschied sich schwerlich begründen läßt.

a) Im physischen Sinne: der die Erde überwölbende und umschließende Himmel, unter welchem die Erde und alles, was auf ihr sich befindet, und zwar so, daß der Ausdruck *ὑπὸ τὸν οὐρανόν* in erster Linie weniger ein Abhängigkeitsverhältnis, als eine gewisse Einheit dessen, was so bezeichnet wird, andeutet. Luc. 17, 24 (wozu vgl. Winer § 64, 5; Prov. 8, 28). Col. 1, 23: *ἡ κτίσις ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανόν.* Act. 2, 5: *ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρ.* 4, 12: *οὐδὲ γάρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανόν.* Vgl. תַּחַת הַשָּׁמַיִם Kohel. 1, 13; 2, 3; 3, 1. Plat. Ep. 7, 326, C: *τῶν ὑπὸ τὸν οὐρ. ἀνθρώπων.* Es ist eine sinnvolle, über die Erde hinausweisende Bezeichnung, wenn z. B. die Erde selbst *ἡ ὑπ' οὐρανόν* genannt wird Prov. 8, 28. Hiob 18, 4; 2, 2; 34, 13 = אֶרֶץ, תֵּבֵל, vgl. Hiob 38, 13. Ex. 17, 14. Ps. 36, 6. — Er ist der Ort der Gestirne Mtth. 24, 29. Hebr. 11, 12. Apok. 6, 13 u. a., der Wolken Mtth. 24, 30 u. a., dessen Kräfte und Erscheinungen die Erde beeinflussen Mtth. 16, 2. 3; 24, 29 (s. unter *δύναμις*). Jac. 5, 18. Mit ihm zusammen bildet die Erde das Ganze der Schöpfung Mtth. 5, 18; 24, 35. Marc. 13, 21. Luc. 12, 56; 16, 17. Act. 14, 15. Jac. 5, 18. Vgl. Act. 4, 24: *ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.* Plat. Euthyd. 296, D: *πρὶν οὐρανὸν καὶ γῆν γενέσθαι.* (Vgl. auch Eph. 1, 10. Col. 1, 16. 20.) Der Plural Mtth. 24, 29. 31. Marc. 13, 25. 2 Petr. 3, 5. 7. 10. 12. 13. — Vgl. 2 Petr. 3, 7: *οἱ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ.* V. 13: *καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν . . . προσδοκῶμεν.* Apok. 21, 1.

b) Die religiöse Betrachtung verbindet mit dem Himmel, welcher die Erde überragt und umschließt, die Vorstellung von der Wohnung Gottes Mtth. 5, 34: *θρόνος ἐστὶ τοῦ θεοῦ.* Act. 7, 49. Apok. 11, 19: *ὁ ναὸς τ. θ. ἐν τῷ οὐρ.*, so daß sich neben der Bezeichnung *οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος* Act. 17, 24. Mtth. 11, 25 die andere charakteristische Bezeichnung findet *ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ* Apok. 11, 13, אֱלֹהֵי שָׁמַיִם, Neh. 1, 5. 4: *προσεύχεσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρ.* 2, 4 u. a. Gen. 24, 7;

vgl. Pſ. 96, 5. Daran ſchließt ſich das im Munde des HErrn bei Matthäus ſehr häufige *ὁ πατήρ μου, ὑμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐρ.* Mtth. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 9; 7, 11. 21; 10, 32. 33; 12, 50; 16, 17; 18, 10. 14. 19; 23, 9. Bei Marc. nur 11, 25. 26. Lucas hat dieſe Bezeichnung nicht; nur *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει* 11, 13; vgl. Sir. 48, 20: *ὁ ἅγιος ἐξ οὐρανοῦ ταχὺ ἐπήκουσεν αὐτῶν*. Luc. 11, 2 iſt die Lesart unſicher. Auch Johannes kennt den Ausdruck nicht. Es wird in dieſer Weiſe zunächſt die Erhabenheit Gottes ausgedrückt, vgl. Pſ. 115, 3; 2, 4; 11, 4. Kohel. 5, 1. 2 Chron. 20, 6. Hebr. 8, 1: *ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Pſ. 68, 15: *ὁ ἐπουράνιος* = שַׁדַּי, wie auch auf profanem Gebiete, cf. Aristot. de mund. 2: *τοῦ κόσμου τὸ ἄνω, θεοῦ οἰκητήριον*. Dieſe Erhabenheit und ſchlechthin übergeordnete Bedeutung des Himmels für die Erde liegt einer ganzen Reihe von Ausſprüchen und Ausdrücken zu Grunde, wie z. B. Röm. 1, 18: *ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ*. Col. 4, 1: *ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ*. Hebr. 7, 26: *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν*. Joh. 3, 13: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*. Sie verleiht den Offenbarungen Gottes und ſeinem Reden ihren Wert, vgl. Hebr. 12, 25: *εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι*. Was vom Himmel iſt, das ſtammt von Gott und gilt unbedingt für die Erde und für die zum Himmel hingewieſene bzw. auf denſelben angewieſene Menſchheit (vgl. Bengel zu Mtth. 6, 10: „coelum est norma terrae"); vgl. Mtth. 21, 25: *τὸ βάπτισμα τοῦ Ἰωάννου πόθεν ἦν; ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων;* vgl. V. 26: *ἐὰν εἴπωμεν ἐξ οὐρ., ἐρεῖ ἡμῖν διὰ τί οὖν οὐ ἐπιστεύσατε αὐτῷ;* Joh. 3, 13. Vgl. *φωνὴ ἐξ οὐρ.* Luc. 3, 22. Marc. 1, 11. Gal. 1, 8: *ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν* u. a. Daher die Forderung eines Zeichens vom Himmel zur Selbſterweiſung der Meſſianität Jeſu Mtth. 16, 1 vgl. Mtth. 24, 30. Luc. 9, 54. Deshalb hat der Hingang Chriſti in den Himmel die Bedeutung der Erhöhung desſelben zu göttlicher Ehre und Herrlichkeit Marc. 16, 19. Luc. 24, 51. Act. 1, 10. 11; 2, 34, vgl. mit Joh. 3, 13. Hebr. 4, 14; 8, 1; 9, 24. 1 Petr. 3, 22, und erheiſcht von den Menſchen für Chriſtum unbedingte Anerkennung und Unterordnung, vgl. Act. 2, 34—36 mit Eph. 1, 20—22. Phil. 2, 9—11. Aber nicht die Erhabenheit und Überordnung allein iſt es, welche dem Himmel eignet. Derſelbe bildet eben eine andere höhere Ordnung der Dinge, ſich von der diesſeitigen Ordnung unterſcheidend, wie die Bewohner des Himmels, die Engel, von den Menſchen Mtth. 22, 30: *ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσίν*. (Der Himmel die Stätte der Engel Mtth. 24, 30. Marc. 12, 25; 13, 32. Luc. 2, 15; 15, 7. 10; 22, 43. Gal. 1, 8. Joh. 1, 52 u. a., auch der böſen Engel bis zu einem beſtimmten Zeitpunkte, vgl. Luc. 10, 18. Apok. 12, 7 f. Eph. 6, 12.) Dies, daß der Himmel eine höhere Ordnung der Dinge einſchließt, ſieht man 1 Cor. 15, 47: *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* (andere Lesart: *ἄνθρ. ὁ κύριος ἐξ οὐρ.*), vgl. V. 48. 49. Joh. 1, 52. Deshalb beſteht zwiſchen Himmel und Erde der Unterſchied unvergänglichen und vergänglichen Weſens, Mtth. 6, 20: *θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει*. Luc. 12, 33. Marc. 10, 21. 2 Cor. 5, 1: *ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ ... ἔχομεν οἰκίαν — αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, vgl. V. 2. Phil. 3, 20. Col. 1, 5. 1 Petr. 1, 4: *εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς*. Hebr. 10, 34. Vgl. Hebr. 12, 28: *βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες*. 2 Cor. 4, 18. Eine Empfindung dieſes Unterſchiedes zwiſchen Himmel und Erde findet ſich auch auf profanem Gebiet, z. B. Aristot. de coel. 1, 3: *πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον*

ἀποδιδόασιν, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς, δηλονότι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον. Der an diesen natürlichen sich anschließende sittliche Unterschied des Himmels von der Erde (Mtth. 6, 10: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*) wirkt weniger bestimmend auf den Gebrauch des Wortes ein, wenn diese Vorstellung auch anderweitig (s. *ἄνω, γῆ*) gewichtvoll hervortritt.

Während nun auf alttestamentlichem wie auf profanem Gebiete hauptsächlich die Erhabenheit und Herrlichkeit es ist, welche den Charakter des Himmels ausmacht, tritt im N. T. noch eine weitere Erkenntnis hinzu, welche an beide Momente sich anschließt, sowohl daran, daß der Himmel Gottes Wohnung ist, als daran, daß er eine höhere Ordnung der Dinge in sich begreift. (Das Fehlen dieser Erkenntnis im A. T. hängt mit der alttest. Eschatologie zusammen s. unter *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, sowie unter *ᾅδης*).

Da nämlich der Himmel die Wohnung Gottes ist, so ist jede Beziehung des Menschen zu Gott zugleich eine Beziehung zum Himmel, und der sündige Mensch weiß sich wie von Gott so vom Himmel geschieden, Luc. 18, 13: *οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν.* Vgl. 15, 18. 21: *ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανόν*, wo schlechterdings keine Nötigung vorliegt, *οὐρ.* als Gottesname zu fassen, wodurch das Bekenntnis abgeschwächt würde, während das *ἁμ. εἰς τὸν οὐρ.* auf eine Anschauung wie Röm. 1, 18. Deut. 32, 1. Jes. 1, 2. Mich. 1, 2 hinweist, und der verlorene Sohn sagen will: ich habe nichts anderes zu erwarten als Gottes Gericht. Vgl. Apok. 18, 5: *ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνημόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς.* Daher die Richtung zum Himmel hin beim Gebet Marc. 6, 41; 7, 34. Joh. 17, 1 u. ö. Vgl. auch Mtth. 18, 18; 16, 19. Damit hängt es zusammen, daß der Himmel die Stätte der Heilsgüter (der Ort der Seligkeit) ist, welche den Charakter des Himmels als einer höheren Ordnung der Dinge an sich tragen. Vgl. Col. 1, 5. 1 Petr. 1, 4. Joh. 3, 13 und namentlich die, wie sich mit ziemlicher Sicherheit ergiebt (s. unter *βασιλεία*), von der Synagoge als term. techn. der messianischen Hoffnung geprägte durchgängige Bezeichnung des Reiches Gottes als *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bei Matthäus; s. *βασιλεία*. Vgl. Mtth. 5, 12: *μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Marc. 10, 21: *ἕξεις θησαυρὸν ἐν τῷ οὐρανῷ.* Hebr. 12, 23: *ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς.* Luc. 10, 20. Apok. 11, 12; wie denn auch vom Himmel herab die Heilsmitteilung erfolgt Joh. 6, 31 ff. V. 33: *ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ.* V. 32: *οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν*, und in der schließlichen Heilsvollendung die Stadt Gottes vom Himmel herniederkommt, Apok. 21, 2. 10. Vgl. *ἐπουράνιος*.

Was nun endlich das Verhältnis der Pluralbezeichnung zum Singular betrifft, so läßt sich schwerlich ein Unterschied nachweisen, vgl. z. B. Marc. 10, 21 mit Mtth. 5, 12. Marc. 12, 25 mit Mtth. 22, 30. Dazu kommt die Beobachtung, das zwar bei Mtth., Paul., Hebr., 2 Petr. sich häufiger der Plural als der Singular findet, bei Marc. dagegen nur 1, 10. 11; 11, 25. 26; 13, 25, bei Lucas unbestritten nur Act. 2, 34; 7, 56, während Luc. 6, 35; 10, 20; 11, 2; 21, 26 die Lesart bestritten wird. Johannes hat im Evangelium den Plural gar nicht, in der Apok. nur 12, 12; in den Briefen findet sich das Wort nur an der unechten Stelle 1 Joh. 5, 7, hier im Singular. Überhaupt ist nur 2 Cor. 12, 2 wirklich von einer Mehrheit der Himmel die Rede: *ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ.* Vergleicht man V. 4: *ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον* Apok. 2, 7; 21, 2. 10, wonach das Paradies im Himmel ist, jedoch an

der Stätte, welche insbesondere die Stätte der Herrlichkeit Gottes ist, vgl. Apok. 21, 23; — vergleicht man ferner Hebr. 4, 14: *διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς* mit 9, 24: *εἰσῆλθεν ὁ Χ̅ς εἰς τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ*, so ist die Sache vielleicht so zu denken, daß Paulus drei konzentrische Kreise unterscheidet: den Himmel im physischen Sinne, welcher die Erde überragt und über sie hinausweist; den Himmel im allgemein religiösen Sinne im Gegensatze zur Erde und in diesem wieder die Stätte der zentralen Heilsgegenwart Gottes im Paradiese. Es wäre nicht undenkbar, daß die Pluralbezeichnung dem Apostel diesen Ausdruck an die Hand gegeben hätte. Auf ähnliche Entstehung weisen auch in Betreff der rabbinischen Anschauung die bezüglichen Quellen hin, cf. Schoettgen, Hor. hebr. et talm. zu der Stelle. — Was übrigens das Verhältnis des Himmels zur Allegenwart Gottes betrifft, die in der Schrift anderweitig so stark betont wird, so ist eben zwischen Allegenwart und Heilsgegenwart gerade so zu unterscheiden, wie zwischen Allegenwart und Offenbarung.

Über *οὐρανός* als Gottesname oder eigentlich richtiger als Ersatz desselben Luc. 15, 18. 21 — nicht aber Joh. 3, 27. Mtth. 21, 25. Marc. 11, 30. Luc. 20, 4 (Grimm), s. S. 218 f. Rosenthal, Das erste Maccabäerbuch, 1867, S. 10. Keil, Komment. über die Bücher der Maccabäer, S. 20 ff. S. auch *ἐπουράνιος*, in der Prof.-Gräc. Gottesname, in der bibl. Gräc. höchstens als Epitheton Gottes.

Οὐράνιος, in der bibl. Gräc. nur zweier Endungen, in der Prof.-Gräc. gewöhnlich dreier, himmlisch, besonders von den Göttern. Nicht bei den LXX (Dan. 4, 23 f. u. *ἐπουράνιος*), selten in den Apokr. 2 Mcc. 9, 10. 3 Mcc. 6, 18. 4 Mcc. 9, 15; 11, 3. Als Epitheton Gottes 1 Esr. 6, 15. Im N. T. *στρατιὰ οὐράνιος* von den Engeln Luc. 2, 13. *οὐράνιος ὀπτασία* Act. 26, 19, vgl. V. 13; vgl. *οὐράνια σημεῖα* im physischen Sinne Xen. Cyr. 1, 6, 2. Sonst nur bei Matthäus *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* Mtth. 6, 14. 26. 32 und 5, 48; 23, 9 Rec. statt *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Dann *ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος* Mtth. 15, 13; 18, 35. Über die Bedeutung dieser Bezeichnung s. u. *οὐρανός*.

Οὐρανόθεν, vom Himmel her, nur beim Hom., Hes. und sehr vereinzelt bei späteren Dichtern; nicht bei den LXX, in den Apokr. nur 4 Mcc. 4, 10. Im N. T. Act. 14, 17; 26, 13.

Ἐπουράνιος, *ον*, himmlisch, was an oder im Himmel ist (nicht überhimmlisch), hauptsächlich von den Göttern *οἱ ἐπ.* Hom., Plat., Lucn.; später auch z. B. *τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ὑπὸ γῆν ζητῶν* Plat. Apol, 19, B = Himmelserscheinungen, *μετέωρα*. Bei den LXX nur Ps. 68, 15 substantiviert *ὁ ἐπουράνιος* = שַׁדַּי u. Dan. 4, 23: *τὴν ἐξουσίαν τὴν ἐπουράνιον* nach dem Alex., Vat.: *οὐράνιον* = שְׁמַיָּא. Selte[n] in den Apokr. als Epitheton Gottes 3 Mcc. 6, 28; 7, 6. Außerdem 2 Mcc. 3, 39. 4 M[cc]. 4, 11; 11, 3. Nie als Bezeichnung oder Name Gottes, wie in der Prof.-Gräc. [illegible] N. T. als Adj. nur Mtth. 18, 35 Rec.: *ὁ πατήρ μου ὁ ἐπ.* (s. unter *οὐρανός, πατήρ*), sowie mit anderen Substant. Hebr. 3, 1; 6, 4; 11, 16; 12, 22. 1 Cor. 15, Substant. *οἱ ἐπ.* Phil. 2, 10 s. unten. Sonst *τὰ ἐπ.* Die Bedeutung bestimmt nach den verschiedenen Vorstellungen vom Himmel. So **a)** *τὰ ἐπουράνια* das Hi[mm]lische als das über der Erde Erhabene, = *οἱ οὐρανοί*, Eph. 3, 10: *ταῖς ἀρχαῖς* [καὶ] *ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, vgl. mit 1 Cor. 4, 9. Eph. 6, 12: *τὰ πν[ευ]ματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, vgl. Apok. 12, 7. 8. So auch Mt[th]. 18, 35; *ὁ πατήρ μου ἐπουράνιος* (Tdf., Treg., Westc. *ὁ οὐράνιος*). Dann **b)** wa

dem Himmel als der höheren, göttlichen Ordnung der Dinge angehört, 1 Cor. 15, 40: *σώματα ἐπουράνια*. V. 48. 49. Hebr. 12, 22: *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος*. Eph. 1, 20: *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Joh. 3, 12: *τὰ ἐπουρ.* gegenüber *τὰ ἐπίγεια*, von derjenigen Ordnung der Dinge, welche die Güter des Heils vollendet in sich beschließt, also der *βασιλ. τῶν οὐρ.*, vgl. V. 3. 5; so *κλῆσις ἐπουράνιος* Hebr. 3, 1. *δωρεὰ ἐπουρ.* 6, 4; 11, 16: *κρείττονος ὀρέγονται* [*πατρίδος*], *τοῦτ' ἔστιν ἐπουρανίου*. Daher *τὰ ἐπουράνια* die Gesamtheit dieser Güter Eph. 1, 3: *ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Eph. 2, 6: *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπ.* Hebr. 8, 5: *σκιᾷ λατρεύουσι τῶν. ἐπ.* 9, 23: *αὐτὰ τὰ ἐπουράνια*. — Phil. 2, 10: *οἱ ἐπουράνιοι*, welche sich innerhalb dieser Ordnung der Dinge befinden. Zu der Trichotomie dieser Stelle: *ἐπουράνιοι καὶ ἐπίγειοι καὶ καταχθόνιοι* cf. Hom. Il. 8, 16: *τόσσον ἔνερθ' Ἀΐδεω, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης*. S. unter *γῆ*, S. 242 f.

Ὀφείλω, *ὀφειλήσω, ὤφελον*, ep. *ὄφελον*, welches in dieser Form zur Konjunktion geworden ist (= utinam 1 Cor. 4, 8. 2 Cor. 11, 1. Apok. 3, 15 mit dem Indik. Prät., Gal. 5, 12 mit dem Indik. Fut.) = schuldig sein, verpflichtet sein. **1, a)** schuldig sein, zunächst eine Geldschuld zu bezahlen haben, Mtth. 18, 28. Luc. 7, 41; 16, 5. 7. Philem. 18. LXX in diesem Sinne nur Deut. 15, 2. Jes. 24, 2. *ὁ ὀφείλων* der Schuldner (Aristot.) Ez. 18, 7. In den Apokr. 1 Mcc. 10, 43; 13, 15. 39. *τὸ ὀφειλόμενον* die Schuld, Xen., Plat., Mtth. 18, 30. 34. — Daran schließt sich **b)** der in der Prof.-Gräc. sehr seltene Gebrauch von der Strafe, die jemand nach Gesetz und Recht zu zahlen schuldig ist, z. B. *δίπλην τὴν βλάβην ὀφείλειν* Lys. 1, 32. Ct. Plat. Crat. 400, C: *ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα* parallel dem voraufgehenden *δίκην διδόναι*. Gewöhnlich wird jedoch das abgeleitete *ὀφλισκάνω* so gebraucht. In diesem Sinne findet sich *ὀφείλω* = schuldig sein, straffällig sein bei den LXX in der mißverstandenen Stelle Prov. 14, 9: *οἰκίαι παρανόμων ὀφειλήσουσι καθαρισμόν, οἰκίαι δὲ δικαίων δεκταί*. In den Apokr. Sap. 12, 15: *τὸν μὴ ὀφείλοντα κολασθῆναι καταδικάσαι ἀλλότριον ἡγούμενος τῆς σῆς δυνάμεως*. 4 Mcc. 11, 15: *ἀποθνήσκειν ὀφείλομεν*. V. 3: *περὶ πλειόνων ἀδικημάτων ὀφειλήσῃς τῇ οὐρανίῳ δίκῃ τιμωρίαν*. Tob. 6, 13: *ὀφειλήσει θάνατον κατὰ τὴν κρίσιν τῆς βίβλου Μωυσέως*. Der Dativ Sap. 12, 20: *ὀφειλόμενοι θανάτῳ*, die dem Tode verfallen sind (cf. Plut. Lucn. 21, 6: *Μιθριδάτην ἀπάξων ὀφειλόμενον τοῖς Λουκούλλου θριάμβοις* (enthält die entgegengesetzte Vorstellung wie Sap. 12, 16: *ὀφείλων κολασθῆναι*, nicht: sie schulden den Tod, sondern sie gehören dem Tod, werden ihm geschuldet). Einmal findet sich in der Inschrift des dem kleinasiatischen Gotte Men Tyrannos geweihten Heiligtums der Ausdruck: *ἁμαρτίαν ὀφείλειν* anschließend an *χρέος ὀφείλειν*, indem die Sünde als *ὀφείλημα* (w. s.) betrachtet wird: *ὃς ἂν δὲ πολυπραγμονήσῃ τὰ τοῦ θεοῦ ἢ περιεργάσηται, ἁμαρτίαν ὀφειλέτω Μηνὶ Τυράννῳ, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξιλάσασθαι*, vgl. Deißmann, Neue Bibelstud., S. 52. — Im N. T. Joh. 19, 7: *ὀφείλει ἀποθανεῖν*. Absolut Mtth. 23, 16: *ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν· ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ, ὀφείλει*, und ebenso V. 18, woran sich dann anschließt *ὀφ. τινὶ* eine Schuld gegen jemanden auf sich haben (durch Versäumnis, Verfehlung) Luc. 11, 4, was sich mit der ursprünglichen Bedeutung unter a nahe berührt, s. Röm. 13, 8: *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν*, vgl. V. 7, sowie unten S. 789. Gerade hier erhellt zugleich deutlich die Anknüpfung dieses in der altteſt. Gräc. alleinigen, in der neutestamentlichen den Evangelien eigentümlichen Gebrauchs (in

denen auch *ὀφείλειν* in der unter 2 verzeichneten Bedeutung außer Joh. 13, 14. Luc. 17, 10 sich nicht findet), für den in der späteren Gräc. gar keine Analoga vorliegen, an das nachbiblische Hebr., in welchem ein und dasselbe Wort חיב von der positiven Verpflichtung wie von der Schuldverhaftung steht; so bezeichnet חיב sowohl den, der verpflichtet ist, etwas zu thun, wie auch den, der schuldig oder strafbar (Genugthuung, Buße schuldig) ist wegen Gesetzesübertretung, s. unter *ὀφείλημα*. In ersterer Bedeutung entspricht es *ὀφείλω* im Sinne von **2)** wozu verpflichtet sein, müssen, sollen, synon. *δεῖ*, welches mehr die Nötigung bezeichnet, *ὀφείλω* die persönlich-sittliche Verpflichtung, jenes die Notwendigkeit, das Müssen, dieses das was gefordert bzw. erfordert wird, das Sollen, vgl. S. 284 f. Bei den LXX und in den Apokr. nicht in dieser Bedeutung, dagegen im N. T. mit folgendem Inf. Präs. Joh. 13, 14. Röm. 15, 1. 1 Cor. 7, 36; 9, 10; 11, 7. 10. 2 Cor. 12, 11. 14. Eph. 5, 28. 2 Theff. 1, 3; 2, 13. Hebr. 5, 3. 12. 1 Joh. 2, 6; 3, 16; 4, 11. 3 Joh. 8; mit Inf. Aor. Luc. 17, 10. Röm. 15, 27. 1 Cor. 5, 10. Hebr. 2, 17. Mit dem Accus. Röm. 13, 8, vgl. 1 Cor. 7, 3 die Lesart *τῇ γυναικὶ ... τὴν ὀφειλομένην εὔνοιαν ἀποδιδότω* statt *ὀφειλήν*.

'Οφειλή, *ῆς*, *ἡ*, nach Sturz, Lex. Xen. s. v. inquit Etymol. M. *σημαίνει τὸ χρέος. γίνεται παρὰ τὸ ὀφείλω. σπανίως δὲ εὕρηται ἐν χρήσει. εὑρίσκεται δὲ παρὰ Ξενοφῶντι ἐν τοῖς περὶ πόρων.* Dieser vom Etymol. M. bezeugten Seltenheit entspricht es, daß wir das Wort außer in der neutest. Gräc. nur in einigen Papyri aus dem Faijum in der Bedeutung einer Geldschuld finden in der ständigen Formel *καθαρὸς ἀπὸ ὀφειλῆς καὶ ὑποθήκης καὶ παντὸς ἐγγυήματος*, s. Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 48. Vgl. Lobeck, Phrynich. p. 89 sq. **a)** Schuld, welche bezahlt werden muß, Mtth. 18, 32. **b)** Verpflichtung, eine Leistung, die man jemand schuldet, Röm. 13, 7. 1 Cor. 7, 3.

'Οφειλέτης, *ου*, *ὁ*, in der Prof.-Gräc. bei Plat., Plut. u. a. nur = der Schuldner, nie der Schuldige; in der bibl. Gräc. nur im N. T. und hier in beiden Bedeutungen. **1, a)** der Schuldner, Mtth. 18, 24: *ὀφ. μυρίων ταλάντων*. Allgemeiner = der jemandem zu einer Leistung verpflichtet ist, mit dem Dat. Röm. 1, 14: *Ἕλλησι*. 8, 12: *σαρκί*. Mit dem Gen. Röm. 15, 27. **b)** der Schuldige, Mtth. 6, 12: *ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*, die sich an uns verschuldet haben, darum unsere Schuldner sind, Genugthuung schuldig, s. unter *ὀφείλημα*. Luc. 13, 4: *δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται ἐγένοντο παρὰ πάντας ἀνθρ.* in Beziehung auf ein vermeintlich ergangenes göttliches Strafgericht (sinnvoll steht V. 2 das schwächere *ἁμαρτωλός*), wie מְחַיַּיב, Part. Pa. von חוב, nicht bloß den gesetzlich zu einer Leistung Verpflichteten bezeichnet, sondern namentlich den für schuldig Erklärten, Straffälligen bzw. den schuldig Gewordenen, חַיָּב in den Targumim den Schuldbeladenen, den Frevler im Unterschiede von dem Gerechten, dem Schuldlosen, זַכָּא; so wird z. B. das Weltreich Am. 9, 8 מלכותא חייבתא das sündhafte Reich genannt, anderwärts Konstantinopel קרתא חייבתא, die schuldbeladene Stadt; vgl. Levy, Chald. Wörterbuch über die Targumim 1, 253; Neuhebr. u. chald. Wörterbuch über die Talmudim 2, 20. 43. Dafür in der Prof.-Gräc. *ὀφλών*, *ὠφληκώς*. — **2)** Der Verpflichtete, im sittlichen Sinn, entsprechend *ὀφείλω* 2, Gal. 5, 3: *μαρτύρομαι παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι*. Da es sich hier jedoch wesentlich um die Vorschriften des Gesetzes in Betreff der Opfer u. s. w. handelt, so wird vielleicht der Ausdruck ebenfalls dem nachbiblischen חייב entsprechen, indem dasselbe im Talmud von demjenigen steht, der durch eine Sünde schuldig ist zu opfern, z. B. חַיָּיבֵי חַטָּאוֹת die in Folge

der Sünde Sündopfer bringen müssen; כל דְּאִתְחַיַּב לְקרבן אשכא quisquis debet, reus est, aut tenetur offerre sacrificium reatus, Buxtorf s. v. חוב. Dadurch wird der Zusammenhang mit V. 4: *κατηργήθητε ἀπὸ* $\overline{Xυ}$ *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε* noch straffer. Delitzsch: מְחֻיָּב הוּא לִשְׁמֹר אֶת־כָּל־הַתּוֹרָה. Vgl. hierfür auch Prov. 14, 9 unter *ὀφείλω*.

'Οφείλημα, τος, τὸ, **a)** in der Prof.=Gräc. nur die Schuld im Sinne von debitum, aes alienum, nicht culpa oder reatus. Plat. Legg. 4, 717, B: *ἀποτίνειν τὰ πρῶτα τε καὶ μέγιστα ὀφειλήματα.* Aristot. Eth. Nik. 8, 15; 9, 2. Im ganzen jedoch sehr selten, gewöhnlich *τὸ ὀφειλόμενον, τὰ ὀφειλόμενα* oder *χρέος*, jenes auch von anderen Verpflichtungen, z. B. Lohn, Steuern, dieses von aufgenommenen Schulden und von abzubüßenden Vergehungen. Das verwandte *ὄφλημα* findet sich auch von der gerichtlich zuerkannten Geldstrafe. Bei den LXX findet sich *ὀφείλημα* = debitum, Schuld, Deut. 24, 12; ebenso 1 Esr. 3, 19, sowie 1 Mcc. 15, 8: *ὀφ. βασιλικόν* von Abgaben; sonst nicht in der alttest. Gräc. In der neutest. dafür *τὸ ὀφειλόμενον* s. *ὀφείλω*. Nur Röm. 4, 4 von dem schuldigen pflichtmäßigen Lohn: *ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα,* in der Prof.=Gräc. konkret *τὸ ὀφειλόμενον,* cf. Plat. Rep. 1, 332, C: *διενοεῖτο μὲν γάρ, ὅτι τοῦτ' εἴη δίκαιον, τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἀποδιδόναι, τοῦτο δὲ ὠνόμασε ὀφειλόμενον.* **b)** Dagegen findet sich das Wort in der Prof.=Gräc. nicht wie Mtth. 6, 12: *ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν,* wo es synon. *ἁμαρτία, παράπτωμα* steht, vgl. V. 14: *ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν.* Luc. 11, 4: *ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῶν.* Es liegt hier nicht eine einseitige negative Betrachtung der Sünde als Unterlassung der Pflicht vor; eher kann man sagen, *παράπτ.* bezeichne das, was einer hinter sich hat, *ὀφ.* was er durch das *παράπτ.* vor sich hat. Denn das Wort schließt an das nachbiblische חוֹב, חוֹבָא, חוֹבְתָא an (s. unten *ὀφείλω, ὀφειλέτης*), = welches 1) das debitum, creditum, בעל חוב debitor, creditor, 2) officium debitum gegenüber רְשׁוּ, dem Freiwilligen, und endlich 3) als term. techn. = culpa, reatus, peccatum, s. Buxtorf, Levy a. a. O. In letzterem Sinne bezeichnet חוֹבָא die Sünde, sofern sie gebüßt werden, für sie Genugthuung geleistet werden muß (s. *ὑπόδικος*), z. B. Targ. zu Ps. 109, 7; וצלותיה תהי לחובתא, sein Gebet werde ihm als Sünde angesehen; 2 Sam. 12, 13: יהוה אעבר חובך, Jhvh hat deine Sünde weggenommen, Deut. 22, 26: חובת דין לקטול, *ἁμάρτημα θανάτου*; Lev. 20, 20: חוביהון יקבלון, *ἁμαρτίαν αὐτῶν λήψονται.* Das Verbum חוב bezeichnet eigentlich schulden, schuldig d. i. verpflichtet sein, sodann aber auch straffällig sein, Pael חַיֵּיב sündig, schuldig machen, verführen, sowie schuldig machen = verurteilen, z. B. Jes. 34, 5: עמא דחייבית לדינא, ein Volk, das ich zur Bestrafung verurteilt habe. Vgl. Dan. 1, 10: חִיַּבְתֶּם אֶת־רֹאשִׁי לַמֶּלֶךְ, ein Ausdruck wie Plut. Luc. 21, 6 s. unter *ὀφείλω*, Thedot.: *καταδικάσατε τὴν κεφαλήν μου τῷ βασιλεῖ.* Ithpa. sündig, schuldig werden = verführt werden, und schuldig werden = verurteilt werden. Sonach ist die Sünde *ὀφείλημα*, sofern sie dem Sünder die Verpflichtung zu büßen, Genugthuung zu leisten, Strafe zu leiden auferlegt. Das ist auch die Sachlage Mtth. 18, 22 f. vgl. Luc. 11, 4. Es ist bedeutsam, daß nur das Ev. Mtth. diesen Ausdruck hat, für den Lucas *ἁμαρτίας* setzt, und Delitzsch hat nunmehr in der fünften Auflage des hebräischen N. T. Luc. 11, 4 statt חַטֹּאתֵינוּ richtiger ebenfalls wie Mtth. 6, 12 חוֹבוֹתֵינוּ gesetzt. Daß Lucas *ὀφείλειν, ὀφειλέτης* gebraucht, *ὀφείλημα* aber nicht, dürfte daran liegen, daß letzteres im Sinne von culpa, reatus dem griechischen Ohre noch viel fremder klingen mußte, wenngleich im Gebet zu Gott an ein mögliches Miß=

verständnis des Ausdrucks (vgl. Mtth. 18, 32) nicht zu denken ist. Eben diesem Befremden, welches der griechisch Redende empfinden mußte, wird es zuzuschreiben sein, daß das Wort sich weiter im N. T. nicht findet. Nicht im Ausdruck an und für sich, sondern im Inhalte der Bitte liegt die Schärfe des Gegensatzes, in welchem zu diesem *ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν* das Gebet des Apollonius von Tyana Philostr. vit. Ap. 1, 11 (bei Tholuck, Bergpredigt) steht: *ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα* — sc. *ὑμῶν αὐτῶν* oder *μοι*, nicht *μου*.

Π.

Παῖς, *δός, ὁ*, Kind, Knabe, zuweilen auch *ἡ παῖς*, Tochter, Mädchen; so öfter bei Homer, sonst seltener, Xen., Plut., vgl. Xen. Cyrop. 4, 6, 2: *ἄπαις εἰμὶ ἀῤῥένων παίδων*. In der bibl. Gräc. einigemale Gen. 24, 28 vgl. V. 57; 34, 12. Deut. 22, 15. 16. 23. 25. 28 = נַעֲרָה Ruth 2, 6 = נַעַר. Luk. 8, 51. 54. **a)** in Rücksicht auf die Abstammung, das Kind, der Sohn, z. B. *παίδων παῖδες*, Kindeskinder. So sehr selten in der bibl. Gräc. = בֵּן Prov. 4, 1; 20, 7. יֶלֶד 2 Kön. 2, 24. Kohel. 4, 13. נַעַר Prov. 29, 15. 3 Mcc. 5, 49, öfter 4 Mcc., wo auch der Ausdruck *οἱ Ἀβραὰμ παῖδες* 6, 17. 22, vgl. 9, 18; 18, 1. 23, wofür LXX *υἱοί*. Im N. T. nur Joh. 4, 51. **b)** in Rücksicht auf das Alter = Kind, Knabe, Od. 18, 62: *παῖς ἔτ’ ἐών*. Xen. Hell. 7, 5, 15: *καὶ παῖδας καὶ γεραιτέρους*. Plat. Conv. 204, B: *δῆλον . . . τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί*. Tim. 22, B: *Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν*. Lucn. Dial. meretr. 4, 3: *ἄπειρός ἐστι καὶ παῖς ἔτι*. Durch diese Rücksicht unterscheidet sich *παῖς* von *υἱός* bzw. *τέκνον*; während letzteres die Abkunft, *υἱός* die Zugehörigkeit betont — s. unter *τέκνον* —, unterscheidet *παῖς* die Kinder als die jüngeren, die jungen Leute von den Alten. Es wird deshalb auch je nach dem Gegensatz ob zu *γέρων* oder zu den Erwachsenen überhaupt, nicht bloß von den Kindern im Kindesalter gebraucht, sondern auch synon. *νεανίας, νεανίσκος*, jedoch seltener, z. B. *παῖς κόρη*, ein junges Mädchen. In der bibl. Gräc. vgl. *ἐκ παιδός*, von Jugend auf Gen. 46, 35. 2 Mcc. 6, 23; 15, 12. Im N. T. = Kind, Knabe Mtth. 2, 16. *Ἰς ὁ παῖς* Luc. 2, 43. Ferner Mtth. 17, 18; 21, 15. Luc. 9, 42. Dagegen = junger Mensch Act. 20, 12 synon. *νεανίας* V. 9. So bei den LXX = נַעַר Gen. 18, 7; 22, 3. 5. 19. Num. 22, 22. 1 Kön. 20, 15. Neh. 6, 5. Hiob 1, 15. 17; 29, 5. Prov. 1, 4; 29, 15. 21, welches noch öfter = *παιδάριον*, daneben auch = *παιδίον, νεανίσκος, νέος*, sowie נַעֲרָה (s. oben) neben *νεᾶνις, παιδίσκη, κοράσιον, παρθένος*. Endlich **c)** im Anschluß an den Altersunterschied (vgl. Xen. Mem. 3, 16, 6, sowie נער = *παῖς*, während, wo nicht ein Dienstverhältnis vorliegt, *παιδίον, παιδάριον* gesetzt ist), sowie an die mit dem Altersunterschiede gesetzte Unterordnung (vgl. ebenso bei *πρεσβύτερος* die Überordnung) bzw. an die Pflicht des Gehorsams bezeichnet es auch den Diener; jedoch im ganzen nicht häufig in der Prof.-Gräc., zunächst in der Anrede *παῖ, παῖδες*, Xen. Cyneg. 6, 18. Plat. Charm. 155, A. Conv. 212, C, erst in der späteren Gräc. völlig synon. *δοῦλος* Plut. Alcib. 4, 5. de

adulat. 24 (65, C). 31 (70, E) u. a. Nicht bei Thuc., Dem., Aristot., Lucn. Es scheint ein milderer Ausdruck als *δοῦλος* und seine Synon. zu sein und nur die Unterordnung zu betonen, wogegen *δοῦλος* die Gebundenheit und Unterwürfigkeit hervorhebt. In der bibl. Gräc. ist dies nun der vorwiegende Gebrauch des Wortes bei den LXX, indem es fast ebenso häufig wie *δοῦλος* dem hebr. עֶבֶד entspricht. Ein Unterschied ist kaum aufzufinden; allerdings ist *εἶναι, γίνεσθαί τινι δοῦλον, εἰς δοῦλον* häufiger als *παῖδα, εἰς παῖδα*, aber letzteres findet sich doch auch z. B. Gen. 47, 19. 25. 2 Chron. 10, 7; 12, 8. Jer. 34, 11. 16. Daß das Verhältnis des *παῖς* zu dem Herrn ein näheres, der Abstand des *δοῦλος* größer, ergiebt sich 2 Sam. 12, 24: *πορευθήτω δὴ ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ μετὰ τοῦ δούλου σου* (vgl. 1 Sam. 25, 41), indes tritt dies nur selten hervor. In einzelnen Büchern ist vorwiegend *δοῦλος* gebraucht (Sam., Kön., Psalm.), in anderen *παῖς* (Gen., Chron., Jes., Jer., Ez.). Insbesondere wird auch der Ausdruck עֶבֶד יהוה gleichmäßig durch *δοῦλος* u. *παῖς κυρίου* übersetzt, vgl. Jos. 1, 1. 7. 13; 12, 6; 13, 8; 14, 7; 22, 2. 4. 5. — 2 Sam. 7, 5 ff. 1 Kön. 8, 23 ff. ist konsequent *δοῦλος κυρ.* gesetzt, 1 Chron. 17, 4 ff. wechseln *δοῦλος* u. *παῖς κ.* In den Psalmen steht mit wenigen Ausnahmen (18, 1; 36, 1; 69, 19; 86, 16) *δοῦλος*, in Jesaias dagegen ebenso mit wenigen Ausnahmen (48, 20; 49, 3. 5; 63, 17; 65, 8) *παῖς κυρ.* 20, 3; 22, 20; 41, 8. 9; 42, 1; 43, 10; 44, 1. 2. 21. 26; 45, 4; 49, 6; 50, 10; 52, 13. In den Apokr., in denen zwar *παῖς* öfter = Diener, findet sich *παῖς θεοῦ, κυρίου* seltener als *δοῦλος* — vgl. Sap. 9, 4. 5; 12, 7. 20; 19, 6. Bar. 1, 20; 2, 20. 24. 28; 3, 36. 1 Esr. 6, 27 — im ganzen aber beide Ausdrücke nicht oft. Im N. T. *παῖς* = Diener (und zwar öfter als in der Bedeutung Kind) Mtth. 8, 6. 8. 13; 14, 2. Luc. 7, 7; 12, 45; 15, 26. *π. κυρίου* Luc. 1, 54 von Israel, 1, 69 und Act. 4, 25 von David. An den übrigen Stellen von Christo mit Beziehung auf die alttest. Weissagung von dem עבד יהוה Mtth. 12, 18 (aus Jes. 42, 1). Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30. Dagegen wird in den übrigen Schriften, namentlich in den paulinischen Briefen, für das besondere Dienstverhältnis, in welchem jemand zu dem Gott des N. B. steht, *δοῦλος* gebraucht, in der Apok. letzteres auch von den Gliedern des N. B. — *Παιδίσκη* bei den LXX und im N. T. nur = Magd; *παιδίον, παιδάριον* beiderseits nur = Kind, resp. Knabe. — Vgl. Höhne, Zum neutest. Sprachgebrauch II. *υἱός, τέκνον, παῖς*, in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft u. s. w. 1882, S. 57 ff.

Παιδεύω, ursprünglich ein Kind aufziehen, so jedoch selten z. B. Xen. Rep. Lac. 1, 3; gewöhnlich = erziehen, von der auf die geistig-sittliche Pflege und Ausbildung des Kindes zum bewußten Wollen und Handeln gerichteten Thätigkeit, *π. τινὰ κακόν, σώφρονα, εἰς, πρὸς ἀρετήν, τέχνην* u. a. Plat. Apol. 24, E: *οἴδε τοὺς νέους παιδεύειν οἷοί τ' εἰσὶ καὶ βελτίους ποιεῖν*. Xen. Mem. 1, 3, 5: *διαίτῃ δὲ τὴν ψυχὴν ἐπαίδευσε καὶ τὸ σῶμα*. Verbunden mit *νουθετεῖν* Plat. de aud. poet. 4 (20, E), auch mit dem Accus. der Sache *π. τὰ προσήκοντα* Xen. Mem. 4, 2, 23; von aller dahin zielenden Einwirkung durch Einrichtungen, Anordnungen, Unterweisung, Xen. Rep. Lac. 2, 8, meist jedoch von intellektueller Einwirkung, daher unterweisen, unterrichten, synon. *διδάσκειν* Plat. Theag. 122, E; daher *πεπαιδευμένος*, gebildet, im Gegensatz zu *ἀπαίδευτος, ἰδιώτης*, namentlich von den Philosophen, Plat. Prot. 342, E u. a.

Der biblische Sprachgebrauch entfernt sich hiervon sehr bedeutend. **1)** Im Sinne von unterrichten, bilden steht es in der alttest. Gräc. gar nicht, auch nicht in den Apokr. Nur Act. 7, 22: *ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς ἐν πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων*. 22, 3: *παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου*.

Durchgängig nimmt es vielmehr **2)** von dem hebr. יָסַר, יִסֵּר, für welches es die LXX regelmäßig setzen (nur Hiob 4, 3 = *νουθετεῖν*), entsprechend der häufigen Verbindung desselben mit הוֹכִיחַ (meist = *ἐλέγχειν*, Prov. 3, 12 = *παιδεύειν*) die Bedeutung zurechtweisend erziehen, Zucht üben, züchtigen an, in welcher es der Prof.-Gräc. gänzlich fremd ist, und zwar in Absicht auf das religiöse Leben, im sittlich-religiösen Sinne und in sittlich-religiöser Absicht, so daß es sogar — außer in den Apokr. — selten von Zurechtweisung durch Wort und Lehre, meist von thätlicher Einwirkung = züchtigen steht. Nur in den Apokr., speziell bei Sirach = zurechtweisen, s. auch unter *παιδεία*. **b)** zurechtweisen, Deut. 4, 36: *ἐκ τοῦ οὐρ. ἐγένετο ἡ φωνὴ αὐτοῦ παιδεῦσαί σε.* Parall. *διδάσκειν* Ps. 94, 10: *ὁ παιδεύων ἔθνη οὐχὶ ἐλέγξει, ὁ διδάσκων ἄνθρωπον γνῶσιν.* V. 12: *μακάριος ὁ ἄνθρωπος ὃν σὺ παιδεύσῃς κύριε καὶ ἐκ τοῦ νόμου σου διδάξῃς αὐτόν.* Denn es handelt sich stets um den Zweck des *ἀποστρέφειν* resp. *ἐπιστρέφειν.* Ez. 23, 48. Jer. 31, 18. Sir. 18, 12. Vgl. Prov. 29, 19: *λόγοις οὐ παιδευθήσεται οἰκέτης σκληρός.* Daher nach Prov. 9, 7 nicht dem *κακός*, sondern dem *σοφός* die *παιδεία*, jenem *τιμωρία* gebührt. Während bei *παιδεία* in Sir. u. Sap. mehrfach die Bedeutung der Zurechtweisung sich abschwächt zu der sittlich-religiösen Unterweisung, verliert *παιδεύειν* kaum je die Beziehung auf das, was diese Unterweisung zurückzuweisen hat. Nur im Perf., Fut. u. Aor. Pass. tritt sie hie und da zurück, ohne jedoch ganz geschwunden zu sein. So Sir. 40, 29: *ἀνὴρ ἐπιστήμων καὶ πεπαιδευμένος φυλάξεται.* 6, 31: *ἐὰν θέλῃς παιδευθήσῃ.* 21, 12. 23: *ἀνὴρ πεπ.* gegenüber *ἄφρων.* 26, 14: *οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα πεπαιδευμένης ψυχῆς.* Tob. 4, 14: *ἴσθι πεπαιδευμένος ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ σου.* Sap. 6, 25, jedoch vgl. 23, 15: *ἄνθρωπος συνεθιζόμενος λόγοις ὀνειδισμοῦ ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ οὐ μὴ παιδευθῇ.* 31, 9: *ἀνὴρ πεπαιδευμένος ἔγνω πολλά, καὶ ὁ πολύπειρος ἐκδιηγήσεται σύνεσιν.* 34, 19; 42, 8. Vgl. Ps. 2, 10. 11. In den meisten Fällen ist es **b)** = züchtigen, parall. *ἐλέγχειν*, Ps. 6, 2; 38, 1: *μὴ τῷ θυμῷ ἐλέγξῃς με, μηδὲ τῇ ὀργῇ σου παιδεύσῃς με.* 94, 10; 39, 12: *ἐν ἐλεγμοῖς ὑπὲρ ἀνομίας ἐπαίδευσας ἄνθρωπον.* Prov. 9, 7. Jer. 2, 19, und zwar gewöhnlich von der Züchtigung durch göttliche Gerichte Lev. 26, 18: *ἐὰν ἕως τούτου μὴ ὑπακούσητέ μου, καὶ προσθήσω τοῦ παιδεῦσαι ὑμᾶς ἑπτάκις ἐπὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.* V. 24. 28. Jes. 28, 26. Jer. 6, 8. Hos. 7, 12. Ez. 23, 48. Jer. 31, 18, deren Zweck, entsprechend der Bedeutung des göttlichen Richtens (s. *κρίνειν*, *κρίσις*) nicht das Verderben, sondern das Heil ist, Jer. 10, 24: *παίδευσον ὑμᾶς κύριε, πλὴν ἐν κρίσει καὶ μὴ ἐν θυμῷ.* 30, 11: *παιδεύσω σε ἐν κρίσει,* לַמִּשְׁפָּט. Jer. 46, 28: *εἰς κρίμα.* Ps. 118, 18: *παιδεύων ἐπαίδευσέ με ὁ κύριος καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέ με.* Sap. 11, 9: *ὅτε γὰρ ἐπειράσθησαν καίπερ ἐν ἐλέει παιδευόμενοι ἔγνωσαν πῶς μετ' ὀργῆς κρινόμενοι ἀσεβεῖς ἐβασανίζοντο,* vgl. V. 10; 3, 5; 12, 22: *ἡμᾶς οὖν παιδεύων τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἐν μυριότητι μαστιγοῖς, ἵνα σου τὴν ἀγαθότητα μεριμνῶμεν κρίνοντες, κρινόμενοι δὲ προσδοκῶμεν ἔλεος.* Ebenso 2 Mcc. 6, 16. Daher im N. T. 1 Cor. 11, 32: *κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.* Hier überall ist *παιδεύω* = züchtigen im Unterschiede von strafen, also s. v. a. Zucht üben; der Begriff der Züchtigung im Verhältnis zu dem der Erziehung und in seinem Unterschiede von dem der Strafe ist erwachsen aus diesem biblischen *παιδεύειν*, wie es sich notwendig gegen den kehrt, der zu erziehen ist, damit er ein *πεπαιδευμένος* werde, *δουλεύων τῷ κυρίῳ.* Daher auch von menschlicher Erziehung durch Züchtigung Prov. 19, 18: *παίδευε υἱόν σου.* 29, 17. Sir. 7, 23: *παίδευσον τὰ τέκνα, κάμψον ἐκ νεότητος τὸν τράχηλον αὐτῶν,* vgl. Jer. 17, 23. Sir. 30, 2. 13. 12. Katachrestisch

im Sinne von *μαστιγοῦν* 1 Kön. 12, 11. 14. 2 Chron. 10, 11. Vgl. Deut. 21, 18; 22, 18.

Im N. T. abgesehen von der schon angeführten Stelle 1 Cor. 11, 32 in demselben Sinne der Züchtigung behufs Erziehung Hebr. 12, 6: *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ Κύριος παιδεύει*. V. 7. 10. Apok. 3, 19: *ὅσους ἂν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω*. Nicht anders auch in den Pastoralbriefen, nur daß 2 Tim. 2, 25: *ἐν πραΰτητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους, μήποτε δῴη αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας*. Tit. 2, 12: *ἡ χάρις ... παιδεύουσα ἡμᾶς ἵνα ἀρνησάμενοι ... σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν* von geistlicher Einwirkung (nicht bloß Zurechtweisung, vgl. Ps. 16, 7), dagegen 1 Tim. 1, 20: *οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ ἵνα παιδευθῶσι μὴ βλασφημεῖν* (vgl. 1 Cor. 5, 5) von göttlicher Züchtigung. Im religiös-sittlichen Sinne synon. *μαστιγοῦν* Luc. 23, 16. 22 (vgl. Joh. 19, 1). 2 Cor. 6, 9: *ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι*, wie 1 Kön. 12, 11. 14. 2 Chron. 10, 11. — Verstanden werden konnte *παιδεύειν* im sittlich-religiösen Sinne der Züchtigung behufs Erziehung nur unter Voraussetzung derjenigen Einwirkung, welche die göttliche Wahrheit bzw. die Religion der Offenbarung überall mit sich brachte, wo sie verkündigt wurde.

***Παιδεία**, ας, ἡ*, akt. Erziehung, Unterweisung, Unterricht, Bildung; sodann pass. sowohl das Gesamtgebiet dessen, worin unterichtet wird, als die gewonnene Bildung, in der unter *παιδεύειν* angegebenen Beschränkung. In der bibl. Gräc. dagegen entsprechend dem bibl. Sprachgebrauch von *παιδεύειν*, jedoch insofern davon unterschieden, daß in den Apokr. das Moment der Züchtigung behufs Erziehung mehr zurücktritt als bei *παιδεύειν*, wenn auch nicht so sehr, daß es, auch wo es den Habitus des *πεπαιδευμένος* oder auch das, was als Unterweisung dargeboten wird, bezeichnet, eine andere Übersetzung vertrüge als „Zucht", wie es denn auch stets im sittlich-religiösen Sinne steht. **a)** aktiv. Zucht, sowohl Zurechtweisung als Züchtigung, bei den LXX ständig = מוּסָר, welches nur je einmal durch *νουθέτημα, διδασκαλία, νόμος, σοφία* (auch *ὑπήκοος, παιδεύτης, παιδεύειν*) wiedergegeben wird. Es bezeichnet nie bloße Unterweisung, auch Sir. 50, 27 nicht: *παιδείαν συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐξάραξα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*, denn sie ist zugleich für die *ἀπαίδευτοι* 51, 23 bestimmt, s. *ἀπαίδευτος*. Parall. *ἔλεγχος* Prov. 12, 1: *ὁ ἀγαπῶν παιδείαν — ὁ μισῶν ἐλέγχους*. 15, 10. Vgl. 13, 19; 15, 5. 32; 3, 11: *μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος*. 5, 12; 6, 23; 22, 15: *ῥάβδος καὶ παιδεία*, wie Sir. 30, 33. Hiob 20, 3: *π. ἐντροπῆς μου*. Deut. 11, 2. Ps. 50, 17. Prov. 15, 5. Daher verbunden mit *θλῖψις* Jes. 26, 16: *ἐν θλίψει μικρᾷ ἡ παιδεία σου ἡμῖν*. Vgl. Jer. 5, 3. Prov. 24, 32: *ὕστερον ἐγὼ μετενόησα, ἐπέβλεψα τοῦ ἐκλέξασθαι παιδείαν*. Dieser Sinn ist so durchschlagend, daß auch Jes. 53, 5 nicht anders zu erklären ist: *παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν*. Aus den Apokr. (namentlich Sir. u. Sap.) vgl. Sir. 22, 6: *μάστιγες καὶ παιδεία*. 23, 2; 51, 26: *τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγὸν καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν*. 42, 5: *μὴ αἰσχυνθῇς περὶ παιδείας τέκνων πολλῆς*. 18, 13 vgl. mit V. 12; 35, 14 mit V. 17. Die Verbindungen *δέχεσθαι, ἐκδέχεσθαι, λαμβάνειν, ἐκλέγεσθαι, μισεῖν παιδείαν* u. a. sind = Zurechtweisung annehmen, lieben u. s. w. Prov. 3, 11; 4, 1. 13; 5, 12; 8, 10. 13; 12, 1; 15, 5. 32; 19, 20. 27; 23, 23; 24, 32. Jer. 2, 30; 5, 3; 7, 28; 17, 23; 32, 33; 35, 13. Zeph. 3, 3. 8. Verb. mit *φόβος τοῦ κυρίου* Zeph. 3, 8. Sir. 35, 14. Zweck: *αἴσθησις, γνῶσις, μετάνοια* Prov. 12, 1; 8, 10; 24, 32, vgl. Jer. 17, 23: *ἐσκλήρυναν τοῦ μὴ δέξασθαι παιδείαν*. Sir. 23, 2. 3.

Ist die Zurechtweisung eine thatsächliche Züchtigung, so gilt 2 Mcc. 6, 12: *λογίζεσθαι τὰς τιμωρίας μὴ πρὸς ὄλεθρον ἀλλὰ πρὸς παιδείαν τοῦ γένους ἡμῶν εἶναι.* 7, 33: *εἰ δὲ χάριν ἐπιπλήξεως καὶ παιδείας ὁ ζῶν κύριος ἡμῶν βραχέως ἐπώργισται καὶ πάλιν καταλλαγήσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις.* Demgemäß im N. T. Hebr. 12, 5. 7. 8. 11 von der Züchtigung, Eph. 6, 4 und 2 Tim. 3, 16 = Zurechtweisung — dies die einzigen Stellen des N. T. — In den Apokr. findet es sich noch **b)** pass. sowohl von dem, worin bzw. wozu zurechtgewiesen wird, als von dem Habitus des *πεπαιδευμένος.* Ersteres Sir. 21, 19: *πέδαι ἐν ποσὶν ἀνοήτοις παιδεία.* V. 21: *ὡς κόσμος χρυσοῦ φρονίμῳ παιδεία.* 9, 1: *μὴ διδάξῃς ἐπὶ σεαυτὸν παιδείαν πονηράν.* Letzteres Sir. 1, 14: *σοφία καὶ παιδεία φόβος κυρίου.* 8, 10: *μανθάνειν παιδείαν.* Sap. 1, 5: *ἅγιον πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον κτλ.* vgl. 2, 12; 3, 11.

Παιδευτής, οῦ, ὁ, **a)** Erzieher, Lehrer. Plut. Lyc. 12, 4: *π. ἐλευθερίας.* Camill. 10, 3: *π. καὶ διδάσκαλος.* Öfter bei Plat. In der bibl. Gräc. selten. Sir. 37, 19: *ἀνὴρ πανοῦργος πολλῶν παιδευτής.* **b)** An den wenigen anderen Stellen entsprechend dem biblischen *παιδεύειν* im sittlich-religiösen Sinne 4 Mcc. 9, 6, und zwar = der zurechtweist, züchtigt, Hos. 5, 2 (= מוּסָר). Hebr. 12, 9: *πατέρας εἴχομεν παιδευτάς.* Röm. 2, 20: *π. ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων,* wo *παιδευτής* u. *διδάσκαλος* sich unterscheiden, wie *ἄφρ.* u. *νήπ.*

Ἀπαίδευτος, ον, ungebildet, ununterrichtet, Xen., Plat., Dem. u. a. Bei den LXX im religiös-sittlichen Sinne, etwa zuchtlos, der keine Zucht angenommen hat oder annimmt, Prov. 17, 22: *υἱὸς ἀπ.* = נָבָל. 15, 13: *οὐκ ἀγαπήσει ἀπαίδευτος τοὺς ἐλέγχοντας* = לֵץ. 5, 23; 8, 5; 24, 8. Vgl. *ἀπαιδευσία* Hos. 7, 15. Ebenso Sir. 22, 3: *αἰσχύνη πατρὸς ἐν γεννήσει ἀπαιδεύτου.* Sap. 17, 1: *αἱ κρίσεις σου δυσδιήγητοι, διὰ τοῦτο ἀπαίδ. ψυχαὶ ἐπλανήθησαν.* Sir. 6, 19; 8, 4; 10, 3; 20, 18. 23; 51, 23. Vgl. *ἀπαιδευσία* Sir. 4, 25; 21, 24 vgl. mit V. 22 f. 23, 13. Im N. T. nur 2 Tim. 2, 23: *τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι γεννῶσι μάχας.* In solcher Verbindung selten; z. B. *γνώμη ἐκμελὴς καὶ ἀπ.* bei Xen.; *ἀπ. τροφή* Plat. Tim. 86, E. *ῥῆμα ἀπ.* Phaedr. 269, B. Es sind somit *ζητήσεις,* welche nicht von der *παιδεία* beeinflußt sind, — hier im Blick auf den religiös-sittlichen Zweck: welche nicht unter heiliger, religiöser Zucht stehen, ungezuchtet.

Παιδαγωγός, οῦ, ὁ, ursprünglich der Sklave, der die Knaben aus dem Hause zum Gymnasium führte, dann Erzieher, dessen Aufgabe die *παιδεία,* freilich aus dem Stande der Unfreien, so daß z. B. der Philosoph zwar *διδάσκαλος,* aber nicht *παιδαγωγός,* dagegen der *παιδαγ.* zugleich *διδάσκαλος* sein konnte. In der bibl. Gräc. nur bei Paulus Gal. 3, 24: *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν εἰς Χν,* wo das *εἰς* nicht verleiten darf, an den ursprünglichen Begriff zu denken, vgl. Plut. Num. 15, 1: *παιδαγωγία πρὸς τὸ θεῖον.* Dem gesamten biblischen Gebrauch von *παιδεύεν, παιδεία* entsprechend und gemäß der paulinischen Anschauung von der Bedeutung und Wirksamkeit des Gesetzes ist die Übersetzung Luthers durch „Zuchtmeister“ die angemessenste. Dem entspricht auch V. 25: *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν* (vgl. 4, 2). Auch 1 Cor. 4, 15: *ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χῳ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς · πατέρας κτλ.* dürfte diese Bedeutung unter entschiedener Berücksichtigung der mit dem Stande der *παιδάγ.* sich verbindenden Vorstellung festzuhalten sein, vgl. V. 14:

οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς γράφω ταῦτα, ἀλλ' ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶν. Cf. Plut. Lycurg. 17, 1: *προσεῖχον οἱ πρεσβύτεροι ... οὐ παρέργως ἀλλὰ τρόπον τινὰ πάντες οἰόμενοι πάντων καὶ πατέρες εἶναι καὶ παιδαγωγοὶ καὶ ἄρχοντες, ὥστε μήτε καιρὸν ἀπολείπεσθαι, μήτε χωρίον ἔρημον τοῦ νουθετοῦντος τὸν ἁμαρτάνοντα καὶ κολάζοντος.*

Πάλαι, bezeichnet die Vergangenheit im Gegensatze zur Gegenwart = in der Vergangenheit, sowohl schon lange her, vor Zeiten, ehemals, sonst, früher, als schon länger her im Unterschiede von eben Eingetretenem, eben Geschehenem. So steht es gegenüber *νῦν* Plat. Theaet. 239, B. Phil. 15, D. Tim. 19, D und gegenüber *ἄρτι* Plat. Theaet. 142, A. *ὀψέ* Xen. An. 4, 5, 5: *οἱ ὀψὲ προσιόντες — οἱ πάλαι ἥκοντες.* In der biblischen Gräc. selten. Es ist zu unterscheiden, ob das, was in Rede steht, vorüber ist, lange her oder länger her vergangen, oder ob es schon lange oder länger da ist. **a)** vor Zeiten; was dahinten liegt, vorüber ist. Hebr. 1, 1: *πάλαι ὁ θ͞ς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλ. ἡμῖν.* 2 Petr. 1, 9: *λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων,* von den *προγεγονότα ἁμ.* Röm. 3, 25 so unterschieden, daß die *ἁμ.* nicht als in der Vergangenheit geschehen, sondern als einer Vergangenheit angehörig bezeichnet werden, welche jetzt in Folge des *καθαρισμός* vorüber ist. Vgl. Delitzsch, Hebr. N. T. zu beiden Stellen. Sap. 12, 27; 11, 14. So auch von dem, was zwar noch nicht lange her, aber doch schon vorüber ist, = schon länger her Marc. 15, 44: *εἰ πάλαι ἀπέθανεν* (Lchm., Treg., Westc. *ἤδη*). **b)** schon lange, schon länger, von solchem, was nicht vorüber, sondern von lange her, von länger her ist. So Zusatz Esth. 2, 7: *οἱ πάλαι καὶ νῦν δυσμενεῖς.* Xen. An. 4, 5, 5: *οἱ πάλαι ἥκοντες.* 3 Mcc. 4, 1: *τῆς προκατεσκιρρωμένης αὐτοῖς πάλαι κατὰ διάνοιαν, μετὰ παρρησίας νῦν ἐκφαινομένης ἀπεχθείας.* So Jud. 4: *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα.* Hierher dürfte auch zu rechnen sein Jes. 37, 26: *οὐ ταῦτα ἤκουσας πάλαι, ἃ ἐγὼ ἐποίησα.* Mtth. 11, 21 und Luc. 10, 13: *πάλαι ἂν μετενόησαν.* Plat. Rep. 6, 506, B: *ᾖσθα καὶ πάλαι καταφανὴς ὅτι κτλ.* 1, 336, B: *τίς ὑμᾶς πάλαι φλυαρία ἔχει.*

Παλαιός, ά, όν, alt, und zwar sowohl von dem, was früher war, als was schon lange ist, **a)** was früher war, der Vergangenheit angehörig, was in früheren Zeiten war; so namentlich von Menschen, die in früheren Zeiten gelebt haben, *οἱ παλαιοί,* die Alten, Hom., Plat., Plut. u. a. Plat. Crat. 418, B: *οἱ παλαιοὶ οἱ ἡμέτεροι,* cf. Xen. Mem. 3, 5, 9: *οἱ παλαιότατοι πρόγονοι.* Cyrop. 5, 5, 8: *οἱ πάλαι πρόγονοι.* Plat. Legg. 8, 848, D: *οἱ πάλαι ἄνθρ.* So Sap. 12, 3: *τοὺς παλαιοὺς οἰκήτορας τῆς ἁγίας σου γῆς μισήσας.* 2 Mcc. 6, 21: *οἱ παλαιοὶ χρόνοι.* Im N. T. so höchstens 2 Cor. 3, 14: *ἡ παλαιὰ διαθήκη.* Da jedoch *διαθήκη* hier von den Schriften des Alten Bundes *(ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς π. δ.),* so ist eher *λόγοι παλαιοί* von den aus der früheren Zeit stammenden Mythen Xen. Cyneg. 13, 10, *παλαιὸς λόγος* Plat. Phaed. 70, C u. ö. zu vergleichen, also unter b gehörig. **b)** was von lange her ist, alt an Jahren u. s. w., schon lange da, von früher herstammend; sowohl gegenüber *καινός* als *νέος,* w. s. So meistens in der Prof.-Gräc., LXX u. N. T. stets; verbunden mit *ἱμάτιον, σάκκος, ἄσκος, οἶνος* u. a. Lev. 25, 22; 26, 10. Jos. 9, 4. 5. Jer. 38, 11. Mtth. 9, 16. 17. Marc. 2, 21. 22. Luc. 5, 36. 37. 39. 1 Cor. 5, 7. 8. 1 Joh. 2, 7: *ἐντολὴ παλ. ἣν εἴχετε ἀπ. ἀρχῆς.* Vgl. Plat. Legg. 1, 636, B:

π. νόμιμον. 2, 659, B: ὁ π. νόμος. Lys. 6, 51: κατὰ τὸ νόμιμον, τὸ παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον. So auch 2 Cor. 3, 14, vgl. Hebr. 8, 13. — Mtth. 13, 52. Als Präd. von Personen besagt es, daß bzw. was sie von früher oder von lange her sind; so von Gott Dan. 7, 9. 13. 22: ὁ παλαιὸς ἡμερῶν (= עַתִּיק), vgl. πεπαλαιωμένος ἡμερῶν Sus. 52, und zur Sache Deut. 32, 17: θεοὶ καινοὶ καὶ πρόσφατοι, οὓς οὐκ ᾔδεσαν οἱ πατέρες. Ps. 55, 20: ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων. (Vgl. dagegen Plat. Phaedr. 274, C: οἱ παλ. θεοί die früheren Götter.) Von Menschen, z. B. φίλος, ξεῖνος, der das von alter Zeit her ist. So in dem paulinischen ὁ παλαιὸς ἄνθρ. gegenüber καινός Röm. 6, 6. Eph. 4, 22; νέος ἀνακαινούμενος Col. 3, 9; jedoch ist diese Beziehung zugleich auf das Vergangensein nicht abzuweisen. Was wir (ὁ π. ἡμῶν ἄνθρ. Röm. 6, 6) von früher her sind im Unterschiede von dem durch Christum beschafften und durch die Taufe zugeeigneten Heilsstande, und was wir also gewesen sind bzw. sein sollen, was der Vergangenheit angehört und angehören soll, bezeichnet der Ausdruck, der, abgesehen von den Voraussetzungen, welche die Heilsverkündigung darbietet, dem Griechen wenn auch zunächst nur annähernd, doch trotz seiner Fremdheit verständlich sein konnte im Zusammenhange mit dem Begriffe der παλιγγενεσία w. s.; ferner s. ἄνθρωπος, S. 161.

Παλαιότης, τος, ἡ, Alter, das Altsein, Langehersein, Plat., Aeschin., Dio Cass., jedoch im ganzen sehr selten. In der bibl. Gräc. nur Röm. 7, 6. δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος. Indem das πν. an die Stelle des γράμμα tritt, ist letzteres im Verhältnis zu diesem etwas der Vergangenheit Anheimgefallenes, welches, sofern es noch geltend gemacht wird, aus einer nun vergangenen Zeit stammt und keine Berechtigung mehr hat. Vgl. Hebr. 8, 13.

Παλαιόω, alt machen, Pass. alt werden, in beiden Bedeutungen von παλαιός. Das Akt. wie es scheint nur bei den LXX und im N. T. **a)** zu etwas Vergangenem machen, bewirken, daß es der Vergangenheit angehört oder anheimfällt. So LXX = עתק Kal. u. Hiph., letzteres = Akt., ersteres = Pass. Hiob 9, 5: ὁ παλαιῶν ὄρη, parall. καταστρέφων αὐτά (= עתק Hiph.), also = er macht die Berge zu etwas Vergangenem, Dagewesenem. Ebenso 32, 15: ἐπαλαίωσαν λόγους, sie haben aufgehört zu reden. 14, 18: ὄρος πίπτον πεσεῖται καὶ πέτρα παλαιωθήσεται ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς. Namentlich aber = בלה, verfallen, hinschwinden, παλαιοῦσθαι = vergehen, veralten; so von Kleidern, Schuhen, aber auch von Personen. Aktiv Thren. 3, 4: ἐπαλαίωσε σάρκα μου καὶ δέρμα μου, ὀστᾶ μου συνέτριψεν. Jes. 65, 22: τὰ γὰρ ἔργα τῶν πόνων αὐτῶν παλαιώσουσιν οἱ ἐκλεκτοί μου = verbrauchen. Pass. Deut. 29, 5. Jos. 9, 5. 13. Neh. 9, 21. Ps. 102, 27. Jes. 51, 6. Ez. 47, 13. Ps. 49, 15: ἡ βοήθεια αὐτῶν παλαιωθήσεται ἐν τῷ ᾅδῃ. Ps. 32, 3: ἐπαλαιώθη τὰ ὀστᾶ μου. Von Personen Hiob 13, 28. Jes. 50, 9. Ps. 18, 46. Vgl. Sir. 14, 17: πᾶσα σὰρξ ὡς ἱμάτιον παλαιοῦται· ἡ γὰρ διαθήκη ἀπ᾽ αἰῶνος Θανάτῳ ἀποθανῇ. Bar. 3, 10: ἐπαλαιώθης ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ ... προσελογίσθης μετὰ τῶν εἰς ᾅδου. Plat. Conv. 208, B: τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν gegenüber τῷ παντάπασι τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι. Tim. 59, C. Plut. cur Pythia 3 (396, B): ὑφ᾽ ἑαυτοῦ παλαιούμενος ὁ χαλκὸς ἀποπνεῖ καὶ μεθίησι τὸν ἰόν. — So im N. T. Luc. 12, 33: βαλλάντια μὴ παλαιούμενα. Hebr. 1, 11 aus Ps. 102, 27. **b)** alt machen; so das Akt. Hebr. 8, 13: ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκε τὴν πρώτην, zu etwas Altem gemacht, was der Vergangenheit zwar noch nicht anheimgefallen ist, aber bald anheimfallen muß. Pass. alt werden, von langer Zeit her da sein. So öfter

bei Plut. *οἶνος παλαιούμενος, παλαιοῦται.* De puer. educ. 8, (5, E): *μόνος γὰρ ὁ νοῦς παλαιούμενος ἀνηβᾷ καὶ ὁ χρόνος τἄλλα παντ' ἀφαιρῶν τῷ γήρᾳ προστίθησι τὴν ἐπιστήμην.* So bei den LXX = יָשָׁן Hiob 21, 7: *ἀσεβεῖς ζῶσι, πεπαλαίωνται καὶ ἐν πλούτῳ.* Lev. 13, 10: *λέπρα παλαιουμένη* = נוֹשֶׁנֶת Ni. Sir. 9, 10; 11, 20. Suſ. 52. Zu Hebr. 8, 13: *τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* cf. Plut. Conv. disp. 7, 3, 4 (702, C): *τὸ δὲ* (sc. *ἔλαιον*) *οὐκ ἔχον διαπνοὴν ... ταχὺ παλαιοῦται καὶ ἀπογηράσκει,* woraus erhellt, daß *καὶ γηρ.* nicht Präd., sondern Verstärkung zu *παλ.* ist, *ἐγγὺς ἀφ.* aber nicht Appoſ., sondern Prädik. (gegen Hofmann z. d. St.) = was alt und abständig wird, ist dem Verschwinden nahe.

Πάσχω, *ἔπαθον, πείσομαι, πέπονθα* (vgl. *πένθος*), im Gegensatze zur freien Thätigkeit = einer Einwirkung von außen gegenüber sich leidentlich verhalten, daher sowohl *εὖ πάσχειν* als *κακῶς πάσχειν,* jedoch so, daß es ohne Zusatz stets im schlimmen Sinne steht, wenn nicht das Obj. anderes giebt, s. Passow, Pape. Daher = etwas Übles erfahren, erleiden. Bei den LXX selten, nur Ez. 16, 5. Am. 6, 6. Esth. 9, 26. Öfter in den Apokr. **1, a)** etwas erfahren; so nur einmal in der bibl. Gräc. Gal. 3, 4: *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ,* wo der Zusammenhang es verwehrt, an Leiden zu denken, vgl. *οὖν* V. 5. Plut. adv. Colot. 7 (1110, C): *τοῖς γὰρ οὕτω πάσχουσιν ἔσται τοιοῦτον* (sc. *χρῶμα λευκόν*), *οὐκ ἔστιν δὲ τοῖς μὴ πάσχουσι.* Cf. Kypke, Observv. sacr. 2, 277, welcher noch verweist auf Jos. Ant. 3, 15, 1: *ὑπομνῆσαι μὲν ὅσα παθόντες ἐξ αὐτοῦ καὶ πηλίκων εὐεργεσιῶν μεταλαβόντες ἀχάριστοι πρὸς αὐτὸν γένοιντο.* Dion. Hal. 7, 51: *ταύτας ὑμῖν ὁ δῆμος, ὦ βουλή, τὰς καλὰς ἀμοιβάς, ἀνθ' ὧν ἔπαθε πολλῶν ὄντων καὶ μεγάλων ... ἀπέδωκεν.* — Sonst stets **b)** etwas erleiden, Erfahrung eines Übels, mit Accuſ. des Obj. *οὐδὲν κακόν* Act. 28, 5. *παθήματα* 2 Cor. 1, 6. *ὀλίγον* 1 Petr. 5, 10. *πολλὰ* Mtth. 16, 21; 27, 19. Marc. 5, 26; 8, 31; 9, 12. Luc. 9, 22; 17, 25. *τοιαῦτα* Luc. 13, 2. *ταῦτα* Luc. 24, 26. 2 Tim. 1, 12. *ὅσα* Act. 9, 16, vgl. Apok. 2, 11. Hebr. 5, 8. 1 Theſſ. 2, 14. Meist aber ohne Obj. = leiden, einmal *κακῶς πάσχειν* Mtth. 17, 15. Lchm. *ἔχει* (vgl. Treg., Westc.); *οὕτως* Luc. 24, 46; *ἀδίκως* 1 Petr. 2, 19, sonst aber ohne solche Näherbestimmung Mtth. 17, 12. Luc. 22, 15. Act. 1, 3; 3, 18; 17, 3. 1 Cor. 12, 26. Hebr. 9, 26; 13, 12. 1 Petr. 2, 20. 23; 3, 17; 4, 1. 15. 19. Die Ursache, Veranlassung durch *διά τι, διά τινα* Mtth. 27, 19. 2 Tim. 1, 12. 1 Petr. 3, 14, vgl. 2 Mcc. 6, 30; 7, 18. 32. Esth. 9, 26. 4 Mcc. 9, 8; 10, 10. *περί τινος* 1 Petr. 3, 18; im N. T. meist *ὑπέρ τινος* Act. 9, 16: *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου.* Phil. 1, 29: *ὑπὲρ Χυ.* 2 Theſſ. 1, 5: *ὑπὲρ τῆς βασ. τ. θ.*; vom Leiden Christi unsertwegen 1 Petr. 2, 21; 4, 10: *ὑπὲρ ἡμῶν.* 3, 18: *περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* (Lchm., Tdf., Treg., Westc. *ἀπέθανεν* statt *ἔπαθεν*). **2)** von Empfindungen, Stimmungen, Gemütszuständen, die durch Eindrücke von außen entstanden sind, Plat., Thuc. u. a. So Ez. 16, 5: *τοῦ παθεῖν τι ἐπὶ σοι* = חמל, und Am. 6, 6: *οὐκ ἔπασχον οὐδὲν ἐπὶ τῇ συντριβῇ Ἰωσήφ* = נחלה Niph. (bei Plat. *πρός τινα,* z. B. Eryx. 399, C. Gorg. 485, A).

Παθητός, *ή, όν,* nur in der späteren Gräc., mehrfach bei Plut., und zwar gewöhnlich gegenüber *ἀπαθής* und verbunden mit *θνητός,* = den Eindrücken, Leiden ausgesetzt; so Plut. de anim. procreat. 27 (1026, D): *θνητὴ καὶ περὶ τὰ σώματα παθητὴ μέρις τῆς ψυχῆς.* Amator. 19 (765, B): *θνητὰ παθητά.* Pelop. 16, 5: *Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος ἐκ μεταβολῆς ἀρετῇ τὸ θνητὸν καὶ παθητὸν ἀποβαλόντες.*

Num. 8, 7. Die bloße Möglichkeit oder Fähigkeit scheint es sehr selten zu bezeichnen, z. B. Plut. plac. phil. 2, 7 (887, D) coll. Sext. Emp. adv. math. 10, 311. (Cic. de nat. deor. 3, 12: π. *φύσις*, patibilis natura, Empfindungsvermögen.) Act. 26, 23: *εἰ παθητὸς ὁ Χς, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως κτλ.* entsprechend der Verbindung mit *θνητός* bei Plut. Oft bei Just. M. dial. c. Tryph. 36. 39. 68: *αἱ γραφαὶ τὸν Χν καὶ παθητὸν καὶ προσκυνητὸν καὶ θεὸν ἀποδεικνύουσιν* u. a. St. Ignat. ad Polyc. 3, 2: *τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.* Ad Eph. 7, 2 gegenüber *ἀπαθής*.

Πάθημα, *τος, τό*, **1)** das Leiden, was erlitten, ertragen wird, meist im Plural; in der bibl. Gräc. nur im N. T., der Singul. nur Hebr. 2, 9: *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου*, wo es weder notwendig noch zulässig ist, *παθ.* in der seltenen Bedeutung Erleiden synon. *ὑπομονή* zu fassen (Grimm), denn nicht auf das Verhalten Christi, sondern auf das Widerfahrnis kommt es an, vgl. das voraufgehende *ἠλαττωμένον*. Sonst stets der Plur. Röm. 8, 18. 2 Cor. 1, 6. 7. 2 Tim. 3, 11. Hebr. 2, 10; 10, 32. 1 Petr. 5, 9. *Τὰ παθ. Χυ* 2 Cor. 1, 5 und 1 Petr. 4, 13 bezeichnen ebenso wie Phil. 3, 10. 1 Petr. 5, 1 das was Christus gelitten hat, 1 Petr. 1, 11: *τὰ εἰς Χν παθήματα*, das was Christus leiden sollte, gewählt wegen V. 10: *οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες.* Zu Col. 1, 24: *ἐν τοῖς παθήμ. ὑπὲρ ὑμῶν* vgl. *πάσχειν ὑπέρ*, sowie 2 Cor. 1, 5. Phil. 3, 10. — **2)** synon. *πάθος*, von den Eindrücken, Affekten, Stimmungen; so erst bei Aristot., nur seltener als *πάθος*, s. Bonitz, Index Aristot. 554. Ar. Metaph. 4, 14: *ἀρετὴ καὶ κακία τῶν παθημάτων μέρος τι.* Poet. 1: *ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις.* Rhet. 2, 22: *ἤθη καὶ πάθη καὶ ἕξεις.* Polit. 1, 5: *τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγου αἰσθανόμενα, ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ.* Plut. Pomp. 8, 6. So rechnet Aristot. *ἔλεος* u. *φόβος* unter die *παθήματα*. S. unter *πάθος*. An und für sich vox media und als solche gebraucht bezeichnet *παθήματα* erst spät die verwerflichen Affekte oder Triebe, unter deren Herrschaft sich der Mensch leidentlich verhält, Plut. de occulte vivendo 2 (1128, E): *τοὺς νοσώδεις βίους καὶ τὰ τῆς ψυχῆς παθήματα* (wie denn nach Aristot. die *παθήματα* überhaupt der *κάθαρσις* bedürfen, Poet. 6). Demgemäß bei Paulus *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* Röm. 7, 5 vgl. mit V. 14. Gal. 5, 24: *οἱ τοῦ Χυ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ἐπιθυμίαις.* Die *παθήμ.* sind die Regungen der Sünde, welche den Menschen beherrschen und unter sich zwingen, ihn nötigen (vgl. Röm. 7, 25), während er sich den *ἐπιθ.* hingiebt; die *παθ.* knechten ihn, während er von den *ἐπιθ.* sich knechten läßt.

Πάθος, *ους, τό*, **1)** das, was jemand erfährt, erleidet, gegenüber *ἔργον, ποίημα, πρᾶξις* z. B. *μακάριον πάθον πάσχειν* Plat. Hipp. min. 363, D, gewöhnlich = Leiden. Dann namentlich **2)** von den Affekten der Seele, den Empfindungen und Trieben, welche man nicht frei und willkürlich in sich erzeugt, sondern von denen man hingenommen wird, zunächst im guten wie im bösen Sinne, Plat., Aristot. vgl. Ar. Eth. Nikom. 2, 4: *τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἕξεις ... λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη.* Dann bei den Stoikern abnorme und naturwidrige Triebe, als Äußerungen und Strebungen einer verdorbenen Vernunft, *λόγος πονηρός*, gedacht, s. Grimm zu 4 Mcc. 1, 1. Daran schließt sich der paulinische Begriff Röm. 1, 26: *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας.* 1 Thess. 4, 5: *μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας* vgl. V. 4, die *ἐπιθυμία* (w. s.) als dasjenige gedacht, was den

Menschen hinnimmt, wovon er sich knechten läßt, s. unter *πάθημα*. Auch Col. 3, 5: *νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία κτλ.* ist nicht an ein spezielles *πάθος* aus dem Gebiete der sogen. Fleischessünden zu denken, sondern die Ausdrücke folgen sich klimaktisch, und zwar liegt die Steigerung in der immer umfassender werdenden Bezeichnung; *ἀκαθ.* umfaßt mehr als *πορν.* (s. Röm. 1, 24), *πάθος* aber ist nicht mit Meyer u. a. zu beschränken auf das *ἐρωτικὸν πάθος* Plat. Phaedr. 265, B resp. auf die *ἀκρασία*, das *πυροῦσθαι* 1 Cor. 7, 5. 9, was ohne jegliches Beispiel, denn die von Meyer dafür angeführte Stelle Plat. Prot. 352 enthält gar nichts von irgendwelchem *πάθος* und Dem. 805, 14 (26, 18) verwehrt das *τοῖς ἐξαίφνης μετ' ὀργῆς πάθεσιν ἐπακολουθεῖν* diese Beschränkung. Es ist vielmehr alle den Menschen knechtende Leidenschaft gemeint, über welche die *ἐπιθυμία κακή* insofern noch hinausliegt, als in ihr der Mensch sich selbst dirigiert bzw. knechtet. Das höchste Maß und die höchste Steigerung der Weltversunkenheit und Gottentfremdung in der *πλεονεξία* zu sehen, kann auf biblischem Boden nicht befremden. — Außer an diesen Stellen findet sich *πάθος* innerhalb der bibl. Gräc. noch sehr oft in 4 Mcc., dessen Inhalt 1, 1 die Beantwortung der Frage: *εἰ αὐτοδέσποτός ἐστι τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός.* Der Verfasser aber hat nicht den stoischen Begriff der *πάθη* und ebenso wenig den paulinischen, sondern echt jüdisch-pharisäisch den im späteren Semipelagianismus auftretenden Begriff der pura naturalia, denn die *πάθη* sind ihm die *κινήματα τοῦ σώματος* u. *ὀρέξεις τῆς ψυχῆς*, welche an und für sich zwar nicht dem Wesen und Inhalte der Vernunft zuwider sind, aber von derselben zivilisiert bzw. in Banden gehalten werden müssen (1, 29: *ἐξημεροῖ*, V. 35: *φιμοῦν*), um nicht zur Gesetzesübertretung und damit zur Sünde zu werden. Vgl. auch Grimm, Kommentar zu 4 Mcc.

Συμπάσχω, zusammen, mit jemanden zugleich leiden oder das Gleiche, dasselbe leiden, Plat. Charm. 169, C: *ταὐτὸν τοῦτο.* In der späteren Gräc. (Pol., Plut.) häufiger als in der klass. In der bibl. Gräc. nur Röm. 8, 17. 1 Cor. 12, 26.

Συμπαθής, *ές*, mitempfindend, gleich empfindend; speziell dann = mitleidig. 1 Petr. 3, 8 steht es aber in ersterer Bedeutung: *πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὔσπλαγχνοι, ταπεινόφρονες,* vgl. 1 Cor. 12, 26. Röm. 12, 15. Stob. Floril. 74. 61[a] (Phint.): *δεῖ δὲ τὰν εὐνομουμέναν πόλιν, ὅλαν αὐτὰν δι' ὅλας τεταγμέναν, συμπαθέα τε καὶ ὁμοιόνομον ἦμεν.* Pol. 10, 14, 10: *πρὸς τὸ θάρσος ἐμβαλεῖν καὶ συμπαθεῖς ποιῆσαι τοὺς παρακαλουμένους.* 2, 56, 7. Aristot. Probl. 14, 40: *συμπαθής ἐστιν ὁ ἀκροατὴς τῷ ᾄδοντι.*

Συμπαθέω, **a)** mitempfinden, dieselbe Empfindung haben, *τινί*, Aristot., Plut. u. a. zugleich leiden Plut. Coriol. 29, 4. **b)** Mitleid haben; in dieser Bedeutung häufiger als *συμπάσχειν*. Plut. Timol. 14, 1. Mit dem Dativ sowohl der Pers. als der Sache, Isokr., Dion. Hal. u. a. Plut. Marcell. 19, 1: *δακρῦσαι καὶ τῷ μέλλοντι γίνεσθαι συμπαθῆσαι.* De cap. ex inimicis util. 9 (90, F): *τὸν δὲ καὶ πταίσαντι συμπαθήσαντα καὶ δεηθέντι συλλαβόμενον* u. a. In der bibl. Gräc. nur Hebr. 4, 15: *ταῖς ἀσθενείαις.* 10, 34: *τοῖς δεσμίοις* (Lchm., Tdf., Treg., Westc. statt *δεσμοῖς μου* Rec. Hofmann).

Μετριοπαθέω, gehört wie *μετριοπαθής, μετριοπάθεια* der späteren Gräc. an; von Diog. L. 5, 1 als aristotelisch überliefert, nach einem Fragment bei Stob. Floril.

1, 71 schon von dem Pythagoräer Archytas gebraucht, in der Schriftsprache jedoch erst spät vertreten, Plut., Dion. Hal., App., Jos., Philo. *Μετριοπαθής* = der in seinen Empfindungen Maß hält. Diog. L. 5, 31: *ἔφη δὲ (ὁ Ἀριστοτ.) τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ.* Derselbe Gegensatz Sext. Emp. 3, 235: *ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαθὴς εἶναι, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπαθεῖ.* 236: *ὡς μὲν γὰρ ἄνθρωπος αἰσθητικὸς πάσχει, μὴ προσδοξάζων δὲ ὅτι τοῦτο ὃ πάσχει κακόν ἐστι φύσει, μετριοπαθεῖν.* Insbesondere stehen *μετριοπαθής*, *μετριοπάθεια*, *μετριοπαθεῖν* von dem Maßhalten in Zorn und Schmerz, so daß nach dem Zusammenhang sich bestimmt, was gemeint ist. So z. B. in Schmerz Plut. Consol. ad Ap. 3 (102, D); De fratern. am. 18 (489, C) u. a.; mehrfach bei Philo; im Zorn Plut. de ira cohib. 10 (485, C): *οὕτως ἔστιν εἰπεῖν πρὸς τὸν θυμόν· Ἀναστρέψαι μὲν δύνασαι καὶ διαφθεῖραι καὶ καταβαλεῖν, ἀναστῆσαι δὲ καὶ σῶσαι καὶ φείσασθαι καὶ καρτερῆσαι πρᾳότητός ἐστι καὶ συγγνώμης καὶ μετριοπαθείας*, wofür als Beispiele Camillus, Metellus, Aristides, Sokrates angeführt werden. Adv. Col. 22 (1119, C). Dion. Hal. Ant. Rom. 8, 61: *οὐκ ἐπῆν αὐτοῦ τοῖς τρόποις . . . οὐδὲ δὴ τὸ εὐδιάλλακτον καὶ μετριοπαθές, ὁπότε δι' ὀργῆς τῳ γένοιτο.* Jos. Ant. 12, 3, 2. Daß es nicht schlechthin s. v. a. Nachsicht üben, sondern = den Zorn mäßigen, sich mäßigen, so daß für Nachsicht und Vergebung Raum bleibt, erhellt Phil. Allegor. 3, I, 113, 1: *Μωυσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν.* Der *μετριοπαθής* setzt dem Zorn ein Ziel, statt sich ihm hinzugeben oder ihn sich auswirken zu lassen. Krebs, Observv. scr. e Fl. Jos. z. d. St. verweist auf Jos. Ant. 5, 7, 7: *εἰς ἱκετείας ἐτρέποντο τοῦ θεοῦ καὶ θυσίας ἐπέφερον, παρακαλοῦντες αὐτὸν μετριόσαντα καὶ πρὸς τὴν δέησιν αὐτῶν ὑπαχθέντα παύσασθαι τῆς ὀργῆς.* Mit *συμπαθής* hat es nichts gemein, wie man durch den Dat. Hebr. 5, 2 vgl. mit Hebr. 4, 15 verleitet geglaubt hat. Der *μ.* ist seines Zornes Herr, sein *μετριοπαθεῖν* kommt *τοῖς πλανωμένοις καὶ ἀγνοοῦσιν* zu Gute, — er ist maßvoll gestimmt gegen die Sünder, deren Sündigen dem entsprechend durch diejenigen Ausdrücke bezeichnet ist, welche zugleich die Nachsicht und Entschuldigung in Anspruch nehmen. Der Dat. bei Verben der Stimmung s. Krüger § 48, 8. Vgl. Wetstein, Kypke, Carpzov, Bleek z. d. St.

Κακοπαθέω, **a)** Unglück, Mühsal leiden, überhaupt leiden, Xen. Mem. 1, 4, 11: *ἧττον κακοπαθεῖν.* Pol. 3, 72, 5: *ἐκακοπάθει τὸ στρατόπεδον ὑπό τε τοῦ ψυχοῦς καὶ ἐνδείας.* So Jon. 4, 11 = עמל. Jac. 5, 13. 2 Tim. 2, 9. **b)** Übel ertragen, Aristot. Eth. Nik. 10, 6: *πραγματεύεσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα τοῦ παίζειν χάριν.* So 2 Tim. 4, 5: *νῆφε ἐν πᾶσιν, κακοπάθησον, ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ.* 2, 3 lesen Lchm., Tdf., Treg., Westc. *συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης.*

Κακοπάθεια, ας, ἡ, **a)** Leiden, Mühsal, Unglück, Mal. 1, 13. 2 Mcc. 2, 26. 27: *ἡδέως τὴν κακοπάθειαν ὑποίσομεν.* Thuc., Pol., Plut. u. a. **b)** das Ertragen des Leidens, verbunden mit *ὑπομονή* 4 Mcc. 9, 8: *ἡμεῖς δὲ διὰ τῆσδε τῆς κακοπαθείας καὶ ὑπομονῆς τὰ τῆς ἀρετῆς ἆθλα οἴσομεν.* Jac. 5, 10: *ὑπόδειγμα λάβετε τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφ.* Besagt *κακοπ.* die Thatsache, daß das Leiden ertragen ist, so weisen *ὑπομ.* u. *μακροθ.* auf das wie hin. So Plut. Num. 3, 5: *φύσει δὲ πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν εὖ κεκραμένος τὸ ἦθος, ἔτι μᾶλλον αὐτὸν ἐξημέρωσε διὰ παιδείας κακοπαθείας.* Vgl. auch das inschriftliche Vorkommen von *κακοπαθία* in dieser Bedeutung bei Deißmann,

Neue Bibelstud., S. 91, sowie über die Schreibung *(-ία* oder *-εια)* Winer-Schmiedel, S. 44 f.

Συγκακοπαθέω, außer 2 Tim. 1, 8; 2, 3 (s. *κακοπαθέω*) nur in der kirchl. Gräc. = zusammen, zugleich mit jemandem leiden. An beiden Stellen fordert Paulus den Timotheus auf, mit ihm zu leiden, was in seinem Beruf gelitten und getragen werden muß, und drückt dies an erster Stelle durch *συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγ.* aus, nachdem er zuvor angedeutet, was dem Zeugnis Gottes und seiner Zeugen von der Welt her widerfährt. 3, 9 wird *ὡς καλὸς στρατιώτης Χ̅υ̅ Ι̅υ̅* nicht deshalb hinzugesetzt, weil *κακοπαθεῖν, κακοπάθεια* besonders von den Mühseligkeiten und Beschwerden gebraucht würde, die es im Kriegsdienste zu ertragen gilt, denn solcher Gebrauch des Simpl. ist nicht so durchschlagend, daß er die Vorstellung beherrscht, sondern um ein neues Moment V. 4 hinzuzufügen.

Πατέω, von *πάτος*, der betretene Weg, woher das deutsche „Pfad", s. Weigand, Deutsches Wörterbuch 2, 330. Curtius, S. 270; = treten, betreten. LXX zuweilen = דרך, auch vereinzelt = הלך, ירד, רמס u. a. **a)** treten, betreten, *τρίβον* Hiob 22, 15. Jes. 42, 16. *τόπον* Deut. 11, 24; vgl. Jes. 42, 5. **b)** treten, worauf treten, Am. 2, 7: *ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς.* Luc. 10, 19: *ἐπάνω ὄφεων*, vgl. *καταπατεῖν* Ps. 91, 13. Häufig *οἶκον, ληνόν, ἅλωνα* u. a. Jes. 25, 10. Richt. 9, 27. Neh. 13, 15. Jer. 48, 33. Thren. 1, 16. Jes. 16, 10. Joel 3, 13. Im N. T. Apok. 14, 20; 19, 15. Übertragen: mit Füßen treten als Zeichen der Verachtung des Hasses u. s. w., z. B. *ὅρκια, τιμὰς θεῶν* u. a. So Jes. 1, 12: *τὴν αὐλήν μου.* Apok. 11, 2: *τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν.* Luc. 21, 24. Häufiger in diesem Sinne *καταπατεῖν*, niedertreten, zertreten, = רמס, רצץ, שאף, בוס Ps. 7, 6. Jes. 28, 3; 63, 6. 18. Ez. 34, 18. Jes. 5, 11. Ps. 56, 2. 3; 57, 4. 1 Mcc. 3, 45. 51: *τὰ ἅγιά σου καταπεπάτηται καὶ βεβήλωται.* Im N. T. Mtth. 5, 13; 7, 6. Luc. 8, 5. Hebr. 10, 29.

Περιπατέω, **a)** sinnlich: herumgehen, umhergehen, LXX mehrfach = הלך Kal, Pi. u. Hithp., wofür jedoch gewöhnlich *πορεύεσθαι.* Gen. 3, 8. Ex. 21, 19. Esth. 2, 11 u. a. Sir. 9, 13; 10, 26. Sus. 8 u. a. Im N. T. *παρὰ τὴν θάλασσαν* Mtth. 4, 18. Marc. 1, 16. *ἐπὶ τῆς θαλ.* Mtth. 14, 26. Marc. 6, 48. 49. Joh. 6, 19. *ἐπὶ τὴν θάλ.* Mtth. 14, 25. *ἐπὶ τὰ ὕδατα* Mtth. 14, 29. *ἐπάνω τινὸς* Luc. 11, 49. *ἐν τῷ ἱερῷ* Marc. 11, 27. Joh. 10, 23. *ἐν τῇ Γαλιλ., Ἰουδ., ἐν τοῖς Ἰουδ.* Joh. 7, 1. 54. *ὅπου θέλεις* Joh. 21, 18. Absolut Mtth. 9, 5; 11, 5; 15, 31. Marc. 2, 9; 5, 42; 8, 24; 12, 38; 16, 12. Luc. 5, 23; 7, 22; 20, 46; 24, 17. Joh. 1, 36; 5, 8. 9. 11. 12. Act. 3, 6. 8. 9. 12; 14, 8. 10. Apok. 2, 1; 9, 20. **b)** übertragen in der Prof.-Gräc. von dem unterrichtlichen Verkehr der Philosophen mit ihren Schülern = im Umhergehen lehren und disputieren, wie es Aristoteles zu thun pflegte, *περίπατος* die Disputation, auch von der aristotelischen Schule gebraucht. Daran schließt sich aber der biblische, namentlich neutest. Gebrauch des Wortes im übertragenen Sinne ebenso wenig an, wie die Bedeutung von *ἀκολουθεῖν*, w. s., vgl. *παρακολουθεῖν τῇ διδασκαλίᾳ* 1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 3, 10 mit 2 Mcc. 9, 27: *παρακολουθοῦντα τῇ ἐμῇ προαιρέσει*, welches mit dem ambulando erteilten Unterricht nichts zu thun hat. Vielmehr stammt dieser Gebrauch des Wortes = wandeln im sittlichen bzw. sittlich-religiösen Sinne von dem alttest. הלך, wie denn der den modernen

Sprachen eigene Begriff des sittlichen Wandels lediglich der Sprache der heil. Schrift entstammt. Während die LXX הלך auch in diesem Sinne gewöhnlich durch *πορεύεσθαι* wiedergeben, mit Zusätzen wie *νόμῳ, προστάγμασιν, ἐν νόμοις, ἐν ὁδῷ κυρίου, ὀπίσω βααλίμ, ματαίων, τῶν ἐνθυμημάτων, ἐνώπιον κυρίου* u. a., sehr selten aber durch *περιπατεῖν* (2 Kön. 20, 3. Prov. 8, 20. Kohel. 11, 9, in den Apokr. gar nicht), steht dagegen im N. T. *πορεύεσθαι* sehr selten in diesem Sinne (Luc. 1, 6. Act. 9, 31; 14, 16. 1 Petr. 4, 3. 2 Petr. 2, 10; 3, 3. Jud. 11. 16. 18), dafür namentlich im paulin. und johann. Sprachgebrauch *περιπατεῖν* (außerdem nur Marc. 7, 5: *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβ.* Act. 21, 21: *τοῖς ἔθεσι.* Hebr. 13, 9: *ἐν βρώμασι*), wobei noch der Unterschied obwaltet, daß bei Paulus die psychologische Bestimmtheit, im A. T. das Gebiet und die Richtung betont wird, während Johannes wie mehrfach bei Jesaias und zuweilen in den Psalmen die bildliche Ausdrucksweise *ἐν φωτί, σκοτίᾳ* liebt. Es findet sich *a)* im johanneischen Sprachgebrauch *ἐν τῇ σκοτίᾳ* Joh. 10, 23. 1 Joh. 2, 11. *ἐν τῷ σκότει* 1 Joh. 1, 6, vgl. Joh. 11, 9. 10. Jes. 9, 2; 50, 10. *ἐν τῷ φωτί* 1 Joh. 1, 7. *ὡς τὸ φῶς ἔχετε* Joh. 12, 35. *διὰ τοῦ φωτός* Apok. 21, 24. Vgl. Jes. 60, 3. Ps. 89, 16. Sonst noch *μετά τινος* Joh. 6, 66. Apok. 3, 4. *καθὼς ἐκεῖνος* 1 Joh. 2, 6. *ἐν ἀληθείᾳ* 2 Joh. 4. 6. 3 Joh. 3. 4. Vgl. *ὁδῷ ἀληθινῇ* Jes. 65, 2. *γυμνός* Apok. 16, 15, vgl. Jes. 20, 2; s. u. *γυμνός.* — *b)* Im paulinischen Sprachgebrauch bildlich nur Röm. 13, 13: *ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως.* Eph. 5, 8: *ὡς τέκνα φωτός.* Mit adverbialer Bestimmung *εὐσχημόνως* 1 Thess. 4, 12. *ἀκριβῶς* Eph. 5, 15. *ἀτάκτως* 2 Thess. 3, 6. 11, vgl. 1 Thess. 4, 1: *ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος κτλ.* 1 Thess. 1, 12, vgl. Eph. 4, 1. Col. 1, 10. 1 Cor. 7, 17. *ἐν ἐπιθυμίαις* Eph. 2, 2. *ἐν παραπτώμασιν* Eph. 2, 10. Col. 3, 7. *ἐν καινότητι ζωῆς* Röm. 6, 4. *ἐν σοφίᾳ* Col. 4, 5. *ἐν ματαιότητι τοῦ νοός* Eph. 4, 17. *ἐν ἀγάπῃ* Eph. 5, 2. *κατὰ ἀγάπην* Röm. 14, 15. *ἐν Χῷ* Col. 2, 6. *κατὰ σάρκα* Röm. 8, 4. 2 Cor. 10, 2, vgl. *ἐν σαρκί* 10, 3; *κατὰ πνεῦμα* Röm. 8, 4. *πνεύματι* Gal. 5, 16. 2 Cor. 12, 18. *κατὰ ἄνθρωπον* 1 Cor. 3, 3. *διὰ πίστεως, οὐ δι' εἴδους* 2 Cor. 5, 7. Alttestamentliche Beispiele für diese Ausdrucksweise liegen nicht vor; es ist eine selbständige Weiterbildung alttest. Sprachgebrauchs, für welche *πορεύεσθαι* sich weniger eignete.

Πατήρ, *τρός, ὁ,* Vater, im Plural die Vorfahren; auch als ehrende Anrede Jüngerer an Ältere. Übertragen wird es von dem ersten Urheber einer Einrichtung, Kunst u. s. w., von dem Begründer eines Zustandes gebraucht, z. B. Plat. Menex. 240 E: *οὐ μόνον τῶν σωμάτων τῶν ἡμετέρων πατέρας ἀλλὰ καὶ τῆς ἐλευθερίας.* Hiermit ist jedoch Röm. 4, 11. 12. 16. 17. 18 nicht gleichzusetzen; V. 11: *εἰς τὸ εἶναι Ἀβραὰμ πατέρα πάντων πιστευόντων,* wie V. 12 zeigt: *καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσι τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ,* denn es handelt sich nicht um das zeitliche Verhältnis, sondern um die mehr als sittliche Lebensgemeinschaft, welche diejenigen mit Abraham zusammenschließt, die nicht lediglich von Beschneidung her sind, sondern ebenfalls wandeln u. s. w., wie das *σπέρμα* V. 13. 16 zeigt, Gal. 3, 1 ff., sowie auch Joh. 8, 33. 37. 39. 41. 42. 44. *Περιτομή* ist wie *ἐκλογή* nicht Bezeichnung der Handlung, sondern des danach benannten Volkes Gottes.

Im ganzen ist der biblische Sprachgebrauch nicht verschieden von dem der Prof.-Gräc. Eigentümlich ist nur dem N. T. die Bezeichnung Gottes als Vater, welche nicht ein natürliches Verhältnis zwischen Gott und Menschen ausdrücken soll, wie das

griech. *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* von Zeus, cf. Jos. Ant. 4, 8, 24: *πατὴρ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους* (vgl. Hebr. 12, 9: *τοὺς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας* gegenüber *τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων*), auch nicht das durch die göttliche *πρόνοια* u. *εὔνοια* gesetzte ethische Verhältnis. Vgl. Tholuck zu Mtth. 6, 9: „Was die Heiden in diesen Namen hineinlegten, giebt Diod. Sic. bibl. V, 72 an: *πατέρα δὲ (αὐτὸν προσαγορευθῆναι) διὰ τὴν φροντίδα καὶ τὴν εὔνοιαν τὴν εἰς ἅπαντας, ἔτι δὲ καὶ τὸ δοκεῖν ὥσπερ ἀρχηγὸν εἶναι τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων*. So setzt auch Plut. de superstit. 6 dem *τυραννικόν* das *πατρικόν* entgegen und sagt, daß der *δεισιδαίμων* ... mit Unrecht in der Gottheit nur das Erstere anerkenne.“ Vgl. Zinzow, *Ζεὺς πατήρ* u. *θεὸς πατήρ*, eine religionsgeschichtliche Parallele, in Luthardts Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1882, S. 189 ff. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott, II, S. 208 ff. Vielmehr bringt die neutest. Bezeichnung Gottes als Vater das besondere Bundesverhältnis einer von Gott gesetzten Liebes- und damit zugleich neuen Lebensgemeinschaft zum prägnantesten Ausdruck, vgl. *υἱός, τέκνον, ἀδελφός*. Dies erhellt schon daraus, daß im Verhältnis zum A. T. diese Bezeichnung Gottes eine entschieden neutestamentliche ist, und zwar nicht so, als ob etwa einem alttest. Partikularismus gegenüber jene schon dem Heidentum nicht fremde Anschauung aufgenommen wäre, nach welcher Gott der Allvater sein soll. Vielmehr ist diese neutest. Bezeichnung gerade durch die alttest. Heilsgeschichte vorbereitet, und ist nicht eine Abschwächung und Verallgemeinerung alttest. Anschauung, sondern Erfüllung und Vertiefung derselben. Auch im A. T. wird das Vaterverhältnis Gottes zu Israel als die Konzentration der gesamten alttest. Heilsökonomie hervorgehoben Deut. 32, 6. Jes. 63, 16. Jer. 31, 9. Mal. 1, 6; 2, 10; Jer. 3, 4. 19 und in entsprechender Weise, nur häufiger das Kindesverhältnis Israels zu Gott Ex. 4, 22. Deut. 14, 1; 32, 19. Jes. 1, 2. Jer. 31, 20. Hos. 1, 10; 11, 1. Vgl. Joh. 8, 41: *ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν*. (Zu Ps. 89, 27. 28 vgl. *υἱός*, c.) Aber dies geht auf das besondere Bundesverhältnis, welches Gott durch erwählende Liebe zwischen sich und dem ganzen Volke gesetzt hat, auf welches sich dann nicht bloß Israels Bestand als Volk, sondern vor allem die Aussicht auf die Erlösung zurückführt. Es kennzeichnet die Apokryphen, wenn sie nicht bloß einfach diese Anschauung festhalten, wie Tob. 13, 4: *καὶ θεὸς αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας*, vgl. mit Jes. 63, 16, sondern dieselbe verallgemeinern und aus dem besonderen Bundesverhältnis ein Naturverhältnis machen, wie Sir. 23, 1: *πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου*. V. 4: *πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου*. Hier wirkt die Anschauung des Heidentums ein, und es liegt nichts weniger vor als etwa eine Vertiefung zu individuellem Kindesbewußtsein, vgl. Sap. 14, 3: *ἡ δὲ σή, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια*. Mehr als das *πατρικόν τι* des Plutarch liegt auch nicht in 3 Mcc. 5, 7: *ἐλεήμονα θεὸν αὐτῶν καὶ πατέρα*, wenngleich hier ein Nachklang von Ps. 103, 13 u. a. zu spüren ist, denn vgl. 3 Mcc. 6, 3, wo die Anrede Gottes mit *πάτερ* den krönenden Abschluß des Gebetsanfangs bildet, aber parallel steht V. 2: *τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν ἐν οἰκτιρμοῖς κτίσιν*. Ebenso V. 8 vgl. mit V. 9: *πολυέλεε, τῶν ὅλων σκεπαστά*. Es läßt sich dies nicht mit Ps. 68, 6 vergleichen, wo Gott speziell der Witwen Vater genannt wird. Einmal nur erscheint *πατήρ* als Ausdruck individuellen Kindesbewußtseins Sap. 2, 16, wo von dem Gerechten gesagt wird: *ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν*, und hier prägt sich schon eine Zusammenfassung der alttest. Verheißungen aus, wie sie Paulus 2 Cor. 6, 19 giebt. Es ist aber nicht zu übersehen, daß Sap. 2, 16 *ὁ δίκ.* als Gattungsbegriff steht, nur daß die Vereinzelung, in der sich jeder befindet, der Ernst macht mit seiner Religion, auch die Individualisierung des Vaterverhältnisses Gottes mit sich bringt. (Eigentümlich und schwierig ist Sir. 51, 10: *ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου*, zu vergleichen mit Ps. 110, 1? Nach

Ewald a. a. O. S. 210 wäre, verglichen mit 23, 1. 4, *κυρίου μου* zu streichen; dagegen Fritzsche: „haud dubie erravit interpres, cum verteret *π. κυρίου μου*, scriptor videtur אבי ואדוני *πατέρα μου κύριον* exarasse. Zu Hiob 34, 36 vgl. Delitzsch. Dort ist אָבִי nicht = mein Vater, sondern dialektisch = „ich bitte flehentlich", auf eine andere Wurzel, etwa ברא, nach dem Arabischen zurückzuführen.) Im ganzen ist jedoch auch diese Bezeichnung des Bundesverhältnisses selten im A. T.; sie findet sich nur an den angeführten Stellen und die Vorstellung beherrscht nicht das gesamte Leben und Denken wie im N. T. Dies zeigt sich auch noch in der nachbiblischen Litteratur der Synagoge. Zwar „sehr allgemein findet der individuelle Vatername sich bei den Rabbinen in den Jahrhunderten nach Christo. In der nationalen Beziehung gebrauchen ihn die Gebete und auch das Kaddisch. Doch ist bemerkenswert, daß selbst als Gemeinschaftsprädikat ihn zu gebrauchen eine gewisse Scheu abhielt. Jer. 3, 4. 19 übersetzt der Targumist das אָבִי nur durch רִבּוֹנִי, Jes. 63, 16 nur vergleichungsweise: ‚Du bist unser Herr, und deine Wohlthaten sind zahlreich über uns, wie eines Vaters über seine Kinder.' Nach den vorhandenen Vorlagen kann man nicht anders glauben, als daß der konstante Gebrauch des *πατὴρ ὑμῶν* in Christi Rede an seine Jünger etwas Ungewöhnliches haben mußte." Tholuck, Bergpredigt, zu Mtth. 6, 9. Mit Recht macht Achelis, Bergpredigt, zu Mtth. 6, 9 darauf aufmerksam, daß im A. T. diese Bezeichnung Gottes und diejenige Israels als Sohn oder Kinder Gottes gebraucht werde, um die Verpflichtung Israels zur Treue gegen Jhvh zu begründen, und um das Mißverhältnis Israels zwischen Sosein und Seinsollen in frappanter Weise zu bezeichnen (Deut. 32, 6. 19. Jes. 1, 2. Mal. 1, 6; 2, 10), und damit verbunden um die Unverdientheit des Erbarmens Jhvhs dem treulosen Israel gegenüber ins Licht zu stellen (Jer. 31, 9. 20. Jes. 63, 16; 64, 8), so daß die Kindschaft Israels durch Gottes Erwählung und Berufung gesetzt war; Israels Verhalten aber zu Gott entsprach nicht diesem durch die Erwählung ihm geschenkten Verhältnisse zu Gott, und darum entsprach auch nicht seine dermalige Lage. Um so größer aber erscheint die in der Vaterschaft Gottes zugleich enthaltene Versicherung der Treue Gottes. Daraus erklärt sich, daß einerseits gerade in dem „drangvollsten Ringen um Erlösung" (Ewald) Jes. 63, 16; 64, 8 dieser Name hervorbricht, andererseits aber keine konstante Benennung Gottes daraus wird, vielmehr gerade jener Appell an Gott als Vater auf die Heilszukunft hinweist, welcher dieser Name eigentümlich sein muß. Vgl. wir nun 2 Cor. 6, 18: *καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας, λέγει κύριος παντοκράτωρ*, — eine Stelle, die sich so nirgend im A. T. findet und die offenbar nichts ist, als eine Zusammenfassung der alttest. Verheißungen (vgl. oben Sap. 2, 16), — so liegt es nahe, in der Bezeichnung Gottes als Vater im Munde Christi eine eben solche zusammenfassende Zurückweisung auf das A. T. speziell auf das alttest. Bundesverhältnis nach seiner Verheißungsseite zu finden. Das Neue und Eigentümliche besteht dann nicht sowohl in dem Gebrauch des Vaternamens selbst, auch nicht in der individuellen Applikation: *πατὴρ ὑμῶν*, (nicht *ἡμῶν* — so nur Mtth. 6, 9), *σοῦ* (so, mit dem Pron. Sing. nur Mtth. 6, 4. 6. 18) an und für sich, denn dieselbe ist, wie die oben angeführten Stellen ergeben, dem A. T. nicht fremd, und noch weniger darin, daß diese Applikation sich auf den Jüngerkreis beschränkt, sondern darin, daß dieselbe durch das *ὁ πατήρ μου* im Munde Christi vermittelt ist, indem sie dieses einschließt und dadurch auf diejenige Bethätigung, auf dasjenige Verhalten Gottes hinweist, welches im A. T. Objekt der Verheißung war, s. u. So nimmt der Ausdruck *πατήρ* zum A. T. dasselbe Verhältnis ein, wie z. B. *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, und die Einführung dieses Namens in die das gesamte religiöse

Bewußtsein und Verhalten beherrschende Stelle stimmt zu der angebrochenen Heilszeit. Der Vatername Gottes ist der spezifisch neutest. Name Gottes, weil die neutest. Zeit die Zeit der Erfüllung ist. Er ist somit nichts weniger als Ausdruck einer etwa Jesu aufgegangenen und durch ihn vermittelten neuen Gotteserkenntnis, wie denn auch der Gebrauch dieses Namens nach den evangelischen Berichten durchaus kein Befremden erregt. Befremden, ja mehr als das, erregt nur, daß Jesus ihn als *πατὴρ ἴδιος* für sich in Anspruch nimmt, Joh. 5, 18; 10, 33. Gerade so aber, wie Jesus von ihm redet, bezeichnet er demnach die Gegenwart einer neuen, höchsten Gottesoffenbarung, aber freilich einer längst verheißenen und ersehnten, die nur von den Juden nicht erkannt wird, Joh. 5, 37. 38. Mtth. 11, 25 ff., s. u. Er ist nicht bloß Bezeichnung einer Gesinnung Gottes, sondern er bezeichnet Gott als den, der eine That gethan und ihr gemäß sich zu uns verhält, als den Gott der Erlösung und zwar der geschichtlich verwirklichten Erlösung. Vgl. zu Mtth. 28, 19 unter *πνεῦμα*. — Diese Auffassung wird nun entschieden zunächst dadurch bestätigt, daß die Individualisierung des Vaterverhältnisses Gottes, statt es zu verallgemeinern, sich beschränkt auf den Kreis der Jünger d. i. der Glaubenden, vgl. Luc. 12, 32: *μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον· εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν* mit Luc. 10, 21—24. Mtth. 10, 20: *οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν*. Zwar ist es zu viel gesagt, daß Christus diese Bezeichnung nie in der Anrede an die Volkshaufen gebrauche, vgl. Mtth. 23, 9 mit V. 1, und die betreffenden Stellen der Bergpredigt mit Mtth. 5, 1. 28. Der Ausdruck findet sich noch Mtth. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 4. 6. 8. 14. 15. 18. 26. 32; 7, 11. 21; 10, 29; 18, 14. Marc. 11, 25. 26. Luc. 6, 36; 12, 30. Aber er hat eben für die Jünger ein besonderes Gewicht und einen besonderen Wert, vgl. Joh. 20, 17, die einzige Stelle, in der das *π. ὑμῶν* bei Joh. sich findet: *πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν*. Mtth. 13, 43: *τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ... ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν*. Dies führt hinüber zu jenem innerlichen und speziellen Vaterverhältnis Gottes, wie es in der neutest. Gotteskindschaft der Gläubigen im Sinne der Begnadigung und des Gnadenstandes zur Erscheinung kommt und den Inhalt und Umfang der evangelischen Verkündigung ausmacht 1 Joh. 3, 1. Röm. 8, 15. Gal. 4, 6; vgl. *θς πατὴρ ἡμῶν* Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Gal. 1, 4. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2; 4, 20. Col. 1, 2. 1 Thess. 1, 1. 3; 3, 11. 13. 2 Thess. 1, 1. 2; 2, 16. 1 Tim. 1, 2. Philem. 3. Zu Eph. 4, 6: *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων* vgl. V. 3—5. Sodann aber wird die obige Auffassung, wonach dieses *πατήρ* im Munde Christi eigentlich und eigentümlich neutestamentlich ist und die zentrale Erfüllung der Verheißungen bezeichnet, dadurch bestätigt, daß das *ὁ πατὴρ ὑμῶν* nicht bloß entschieden parallel geht mit dem *ὁ πατήρ μου*, vgl. Mtth. 7, 11. 21; 10, 29. 32. 33; 18, 10. 14. 19; 20, 23 mit 13, 43 u. a., sondern durch dasselbe vermittelt wird. Der Gebrauch des Vaternamens Gottes hängt unauflöslich mit dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu zusammen. Weil Jesus sich als den Sohn Gottes d. i. als Messias weiß, muß er Gott seinen Vater nennen; ist er aber der Messias, den Gott gesandt, dem Gott und alles, was Gottes ist, gehört und für den Gott eintritt, so ist damit sofort der Vatername Gottes für das Volk der Verheißung, für die Gemeinde Gottes bzw. die messianische Gemeinde im Sinne der Verheißungserfüllung gegeben. Denn der Messiasgemeinde gilt alles, was der Messias ist und darum alles, was Gott für den Messias ist und hat. Eben darin ist es auch begründet, daß niemand den Vater kennt als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren Mtth. 11, 27, vgl. Joh. 5, 37. Und ebenso entspricht

es der geschichtlichen Lage, daß niemand den Sohn kennt, als der Vater und die Wenigen, die es vom Vater hören, denen es der Vater offenbart, Mtth. 11, 26. Joh. 6, 44. 45. Mtth. 16, 17. Diese anscheinend entgegengesetzten Aussagen erklären sich dadurch, daß Mtth. 11, 27 an die Situation, nämlich an die Verkennung Jesu anschließt, während Mtth. 16, 17 die Thatsache der von den Jüngern gewonnenen Erkenntnis erklärt, ohne die Vermittelung durch die Selbstbethätigung Jesu auszuschließen. Vgl. Joh. 5, 37; 8, 18. 19. Denn nur der zum Zweck der Erlösung von Gott erkorene, der Sohn Gottes (s. *υἱός*, 1) weiß, daß die Zeit jetzt da ist, in der das Vaterverhältnis Gottes sich bethätigt und damit erschließt, und nur durch ihn kann es kund werden und kann es Gott erschließen; indem Jesus Zeugnis giebt von der Heilsgegenwart bezw. von dem Heil, welches er mitteilt, wird sein Wort nicht bloß von der Gegenwart des Vaters bestätigt, wie später das Wort der Zeugen Jesu, sondern der Vater wirkt in Jesus und durch ihn. Noch deutlicher erscheint dies in dem absoluten *ὁ πατήρ*, neben *ὁ πατήρ μου* Mtth. 11, 27, vgl. 24, 36 mit 25, 34; 26, 39, wo Christus offenbar in Betreff des Kindesverhältnisses nicht sich den Jüngern, sondern die Jünger sich koordiniert, wofür besonders wichtig, daß Christus nie — außer in der Gebetsanweisung — *πατὴρ ἡμῶν* sagt; es ist also bei alledem immer noch ein einzigartiges Verhältnis Christi zum Vater (bedeutsam für den Begriff des *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), Luc. 9, 26; 11, 13. Bei den Synopt. *ὁ πατήρ* Mtth. 11, 25. 26. 27; 28, 19. Marc. 13, 22. Luc. 9, 26; 10, 21. 22; 11, 2. 13. *ὁ πατήρ μου* Mtth. 7, 21; 10, 32. 33; 11, 27; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 19. 35; 20, 23; 25, 34; 26, 29. 39. 42. 53. (Marc. 8, 38; 14, 36.) Luc. 2, 49; 10, 22; 22, 29; 24, 49. (22, 42; 23, 46.) Vgl. Act. 1, 4. 7. Namentlich findet sich bei Johannes dieses absolute *ὁ πατήρ*, welches das zwischen Christo und dem Vater bestehende Verhältnis und zugleich das Verhältnis Gottes zu den Jüngern resp. zur Gemeinde Gottes bezeichnet. Vgl. Joh. 4, 21. 23; 5, 45; 6, 27; 10, 15; 14, 8. 9. 13. 16; 15, 16. 26; 16, 3. 25 mit 20, 17. Gerade diese letztere Stelle zeigt, daß dem weiteren Vaterverhältnis Gottes das besondere Sohnesverhältnis Christi zum Vater zu Grunde liegt, vgl. Joh. 5, 17. 18: *πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν*. Die johann. Stellen sind: 1, 14. 18; 13, 1. 3; 3, 35; 5, 19. 20. 21. 22. 23. 26. 36. 37. 45; 6, 27. 37. (39 Rec.). 44. 45. 46. 57; 8, 16. 18. 27. 29; 10, 15. 17. 30. 36. 38; 12, 26. 49. 50; 14, 6. 8. 9. 10. 11. 13. 16. 24. 26. 28. 31; 15, 9. 16. 26; 16, 3. 15. 16. 17. 23. 25. 26. 27. 28. 32; 18, 11; 20, 21. An vielen dieser Stellen ist dem Zusammenhang nach *ὁ πατήρ* zunächst nur = *ὁ πατήρ μου*, an ebenso vielen aber schließt diese Bezeichnung auch das Verhällnis Gottes zu den Jüngern entschieden ein; es ist eine Benennung Gottes, die im Munde Christi auch für diejenigen, zu denen er redet, besondere Bedeutung hat und ihnen für sich selbst und ihr Verhältnis zu Gott Aufschluß giebt. Man vergleiche daneben *ὁ πατήρ μου* bei Joh. 2, 16; 5, 17. 43; 6, 32. 40. 65; 8, 19. 28. 38. 49. 54; 10, 18. 25. 32. 37; 14, 2. 7. 12. 20. 21. 23. 28; 15, 1. 8. 10. 15. 23. 24; 16, 10 (17, 1. 5. 11. 21. 24. 25); 20, 17. Offenbar ruht jenes weiterreichende *ὁ πατήρ* auf dem *ὁ πατήρ μου*; was Gott für Jesus ist und wodurch Jesus der Christ ist, ist er (in Christo und um Christi willen, vgl. Kap. 14, 6 ff. 1 Joh. 2, 22. 23) auch für andere (vgl. Joh. 1, 12). Besonders vgl. das *ὁ πατήρ* im Munde des Evangelisten, wodurch er sich von den Synoptikern bedeutsam und charakteristisch unterscheidet, Joh. 1, 14. 18; 13, 1. 3 und 1 Joh. 1, 2. 3; 2, 1. 13. 15. 16. 22. 23. 24; 3, 1; 4, 14. (5, 7 Rec.). 2 Joh. 3. 4. 9. (Ebenso Act. 2, 33.) Dagegen Apok. *ὁ πατήρ μου* 2, 27; 3, 5. 21, vgl. *ὁ πατήρ αὐτοῦ* 1, 6; 14, 1. — Ganz dieselbe Anschauung tritt uns, nur objektiviert, in den apostol. Briefen

entgegen, wo dem θ̅ς̅ πατὴρ ἡμῶν (s. oben), θεὸς ὁ πατήρ 1 Cor. 8, 6; θεὸς πατήρ Gal. 1, 1. 3. Eph. 6, 23. Phil. 2, 11. Col. 3, 17. 1 Thess. 1, 1. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 17 (2 Joh. 3). Jud. 1; (ὁ) θ̅ς̅ καὶ πατήρ 1 Cor. 15, 24. Eph. 5, 20 (Col. 3, 17 Rec.). Jac. 1, 27; 3, 9; ὁ πατήρ Röm. 6, 4. Eph. 2, 18; vgl. Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. 1 Petr. 1, 17 — die Vollbezeichnung ὁ θ̅ς̅ καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι̅υ̅ Χ̅υ̅ Röm. 15, 6. 2 Cor. 1, 3; 11, 31. Eph. 1, 3; (3, 14 Rec.). Col. 1, 3. 2 Petr. 1, 3 zur Seite geht. (Näheres s. unter υἱός, τέκνον.) Das ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν 2 Cor. 1, 3; τῆς δόξης Eph. 1, 17; τῶν φώτων Jac. 1, 17 ist nähere eigenschaftliche oder richtiger heilsgeschichtliche Bestimmung (φῶς an letzterer Stelle Bezeichnung alles Heiles s. u. φῶς). Ist πατήρ die eigentümliche neutest. Bezeichnung Gottes, und ist die oben gegebene Erklärung richtig, daß in diesem Namen Gottes sich die Erfüllung der alttest. Verheißungen konzentriert, so ist πατήρ der eigentliche Ersatz des alttest. יהוה, und ersetzt den ungenügenden Ersatz desselben durch אדני, κύριος, welches sich als Bezeichnung Gottes im N. T. fast nur in alttest. Citaten und Verbindungen findet, vgl. das nähere unter κύριος S. 617 ff. Dem entspricht auch, daß יהוה, ganz abgesehen von der sprachlichen Erklärung, der spezielle heilsökonomische Name Gottes im A. T. ist (vgl. Hofmann, Schriftbeweis 1, 87 f.) und dies ist im N. T. ὁ πατήρ.

Πατριά, ἡ, **a)** was nach dem Vater benannt wird, demselben gehört, von demselben herrührt (Adj. πάτριος) — das Geschlecht, die Herkunft — so bei Herodot syn. γένεσις 2, 143, cf. 146; 3, 75. Dann **b)** der Stamm, syn. φυλή, Hrdt. 1, 200: εἰσὶ τῶν Βαβυλωνίων φυλαὶ τρεῖς. Außer an diesen Stellen scheint es in der Prof.-Gräc. nicht gebräuchlich zu sein. Häufiger dagegen in der letzteren Bedeutung in der bibl. Gräc. Bei den LXX = מִשְׁפָּחָה Ex. 6, 15. Deut. 29, 18. Lev. 25, 10. Am vollsten entspricht בֵּית אָב Ex. 6, 25: αὗται αἱ ἀρχαὶ πατριᾶς Λευιτῶν κατὰ γενέσεις αὐτῶν. Num. 1, 18. 2, vgl. V. 16, hier wie häufig, wo es der Kontext gestattet, dem einfachen אָב, אָבוֹת entsprechend. Vgl. überhaupt Ex. 12, 3; 6, 25. Es ist im allgemeinen enger als φυλή, מִשְׁפָּחָה, und bezeichnet die Familiengenossenschaft des Geschlechtes und Hauses innerhalb des Stammes, verbunden mit οἶκοι πατριῶν, πατριᾶς, wonach also die Reihenfolge vom Allgemeineren zum Besonderen wäre: φυλή, πατριά, οἶκος. Ex. 12, 3. Num. 1, 2. 4. 20; 2, 2. 2 Chron. 17, 14 vgl. mit Num. 1, 16; 17, 3. αἱ πατριαὶ τῶν φυλῶν Num. 32, 28 vgl. mit 31, 26. Jos. 19, 51. Num. 1, 44. Vgl. Judith 8, 2. Tob. 5, 10. 11. 1 Esr. 1, 4; 5, 4 u. a. So Luc. 2, 4: ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ. Im weiteren Sinne **c)** = Volk, Volksstamm, Geschlecht Act. 3, 25: ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς, Gen. 12, 3 = כֹּל־מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה, vgl. Ps. 22, 28; 96, 7. 1 Chron. 16, 28 die Verbindung αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν. Die Stelle Eph. 3, 14. 15: κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι̅υ̅ Χ̅υ̅, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται wird schwerlich zu erklären sein: von welchem alles, was nach einem Vater benannt wird, seinen Namen trägt, nämlich den Namen einer πατριά, בֵּית אָב. Denn abgesehen von dem fernab liegenden und mindestens an dieser Stelle nicht zu verwertenden Gedanken, daß jedes Verhältnis zwischen Vater bzw. Stammvater und Geschlecht auf göttlichen Ursprung zurückzuführen sei, kann πᾶσα πατριά, nachdem der πατήρ nicht unbestimmt gelassen, sondern genannt ist, nur diejenigen πατριαί bezeichnen, welche auf diesen πατήρ sich zurückführen, die πατριαί der Kinder Gottes sowohl im Himmel wie auf Erden. Dann gewinnt die Zusammenfassung der πατριαὶ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς — vgl. Hebr. 12, 22. 23 — Bedeutung für einen Kontext,

der mit dem Hinweis auf die Vollendung und die Ewigkeit — V. 19—21; vgl. 4, 13 — schließt, und es wird nicht nötig sein, unter *π. ἐν οὐρ.* die Engel als בְּנֵי אֱלֹהִים zu verstehen, namentlich wenn man daran denken will, daß *πατριά* wie *πατήρ* auf die neutest. Heilsoffenbarung verweist und auf die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde sich beziehen wird. Somit dürfte die Übersetzung Luthers: „über alles, was da Kinder heißt", doch die richtigste sein.

Ἀπάτωρ, *ορος, ὁ, ἡ*, neben *ἀμήτωρ* in der bibl. Gräc. nur Hebr. 7, 3 von Melchisedek: *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.* Es ist unrichtig, die Bedeutung dieser beiden Adjektiva von da aus zu bestimmen, daß sie als Epitheta der aus dem Haupte des Zeus geborenen Pallas Athene und des von der Juno ohne Vater geborenen Hephästus (Hes. theog. 927: *Ἥρη δ' Ἥφαιστον κλυτὸν οὐ φιλότητι μιγεῖσα γείνατο*) erscheinen. Denn erstlich könnte dies höchstens bezüglich der Pallas Athene ins Gewicht fallen, als deren wenn auch nicht ständiges so doch selbstverständliches Epitheton *ἀμήτωρ* erscheint, während die in *ἀπάτωρ* ausgedrückte Anschauung weder allgemeiner noch maßgebender Bestandteil des Mythus von Hephästus ist. Sodann aber ist, wie der Sprachgebrauch zeigt, diese Verwendung weder der Ausgangspunkt desselben, noch überhaupt maßgebend für die Bedeutung. Sie ist nur Anwendung der Begriffe auf einen bestimmten einzigartigen Fall, der in seiner Eigenart zugleich eine bestimmte Beziehung in das Wort hineinlegt. Wie wenig von diesem besonderen Falle aus die Bedeutung sich bestimmt, ergiebt eine Übersicht des Sprachgebrauchs, in welchem aus leicht begreiflichen Gründen *ἀπάτωρ* häufiger als *ἀμήτωρ* vorkommt. Beide stehen zunächst passivisch **a)** = wer keinen Vater, keine Mutter mehr hat, sie verloren hat, ihrer beraubt ist, also von Waisen, Hrdt. 4, 154, 1: *ὃς ἐπὶ θυγατρὶ ἀμήτορι … ἔγημε ἄλλην γυναῖκα.* Eurip. Herc. fur. 114: *ὦ τέκνα πατρὸς ἀπάτορα.* Id. Orest. 310: *πῶς μόνη σωθήσομαι; ἀνάδελφος, ἀπάτωρ, ἄφιλος.* **b)** *ἀπάτωρ* von einem Sohne, von dem der Vater sich losgesagt hat, filius abdicatus Plat. legg. 11, 928, E. Soph. Oed. Col.: *σὺ δ' ἔρρ' ἀποπτυστός τε κἀπάτωρ ἐμοῦ, κακῶν κάκιστε.* Trach. 299 verbunden mit *ἄοικος.* **c)** Sodann = wer keinen Vater, keine Mutter kennt, Eurip. Jon. 109: *ὡς γὰρ ἀμήτωρ ἀπάτωρ τε γεγὼς τοὺς θρέψαντας Φοίβου ναοὺς θεραπεύω.* Daran schließt sich leicht *ἀπάτωρ* von dem, der unedler, unbekannter Herkunft ist, Dio Cass. hist. Rom. 76, 9, wo jemand dem Severus zu seiner Aufnahme in die gens Marcia Glück wünscht: *συγχαίρω σοι Καῖσαρ, ὅτι πατέρα εὗρες,* von Dio Cass. erläutert: *ὡς καὶ ἀπάτορος αὐτοῦ τὸν ἔμπροσθεν χρόνον ὑπ' ἀφανείας ὄντος.* Vgl. das jüd. אין אב לגוי, gentilis non habet patrem bei Schöttgen zu Hebr. 7, 3. Hiermit zusammenhängend **d)** *ἀμήτωρ* von einem aus unebenbürtiger Ehe entsprossenen Kinde Eurip. Jon. 837: *ἀμήτορ' ἀναρίθμητον ἐκ δούλης τινὸς γυναικὸς εἰς σὸν δῶμα δεσπότην ἄγει. ἁπλοῦν ἂν ἦν γὰρ τὸ κακόν, εἰ παρ' εὐγενοῦς μητρὸς κτλ.* Ebenmäßig dann *ἀπάτωρ* = spurius Plut. quaest. rom. 103 (288, F). Daneben selten **2)** aktivisch; *ἀμήτωρ* = unmütterlich, Soph. El. 1154: *μαίνεται ὑφ' ἡδονῆς μήτηρ ἀμήτωρ,* welche nicht Mutter ist. So noch bei Oppian de venat. 1, 261; 2, 361: *μητέρα ἀμήτορα.* So findet sich *ἀπάτωρ* wie es scheint nicht, während *εὐπάτωρ* sich sowohl in passiv. wie aktiv. Bedeutung findet.

Es erhellt, daß beide Begriffe im gewöhnlichen Sprachgebrauch nie etwas Auszeichnendes besagen. Dies ist nur der Fall in der Anwendung auf den einzigartigen Fall als Prädikate der Pallas Athene resp. des Hephästus, wo sie im strengsten, aber (abgesehen von einer Vorstellung wie Oppian. de venat. 2, 567: *ἀμήτορα φῦλα* von

Fischen, die aus dem Schlamm entstehen sollen) für alle anderen Verhältnisse unmöglichen Wortsinne stehen; Eurip. Phoen. 666: *Δίας ἀμάτορος Παλλάδος*. Nonn. Dionys. 36, 21: *Πάλλας ἀμήτωρ*. Julian. orat. 7, p. 230. Cf. Plat. Symp. 180, D, wo er eine doppelte Aphrodite unterscheidet, *ἡ μέν γέ που πρεσβυτέρα καὶ ἀμήτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἣν δὴ καὶ οὐρανίαν ἐπονομάζομεν, ἡ δὲ νεωτέρα Διὸς καὶ Διώνης, ἣν δὴ πάνδημον καλοῦμεν*. Das entsprechende *ἀπάτωρ* von Hephästus scheint sich in der Litteratur außer in der Notiz Poll. onomast. 3, 2, 4: *ὁ μὴ ἔχων μητέρα ἀμήτωρ, ὥσπερ ἡ Ἀθηνᾶ, καὶ ἀπάτωρ ὁ μὴ πατέρα ἔχων ὡς Ἥφαιστος*, sowie in einem Gedicht des Dosiad. in Anthol. Palat. ed. Jacobs, XV, 26: *ὃν ὁ ἀπάτωρ δίσευνος μόρησε ματρόρριπτος* in diesem Sinne nicht zu finden.

An diesen mythologischen Gebrauch von *ἀμήτωρ* im Sinne eines auszeichnenden Prädikats schließt Philos Gebrauch des Wortes an; *ἀπάτωρ* scheint sich bei ihm nicht zu finden, mindestens nicht in dem entsprechenden Sinne, obwohl Siegfried es in dem Verzeichnis der mit dem platonischen Sprachschatz stimmenden Wörter aufführt, vgl. Carpzov, Exercitatt. in ep. ad Hebr. p. 302. Daß er an *ἀμήτωρ* von Pallas Athene anschließt, zeigt De opif. mund. I, 24, 2, wo er von der Siebenzahl sagt: *μόνος ὁ ἑπτὰ οὔτε γεννᾶν πέφυκεν οὔτε γεννᾶσθαι· δι' ἣν αἰτίαν οἱ μὲν ἄλλοι φιλοσόφοι τὸν ἄριθμον τοῦτον ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ παρθένῳ, ἣν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναφανῆναι λόγος ἐστί*. Vit. Mos. 3, II, 166, 39: *εὕρισκε ὁ προφήτης αὐτὴν (sc. τὴν ἱερὰν ἑβδόμην) τὸ μὲν πρῶτον ἀμήτορα, γενεᾶς τῆς θήλεως ἀμέτοχον, ἐκ μόνου πατρὸς σπαρεῖσαν ἄνευ σπορᾶς καὶ γεννηθεῖσαν ἄνευ κυήσεως. Ἔπειτα δ' οὐ ταῦτα μόνον κατεῖδεν, ὅτι παγκάλη καὶ ἀμήτωρ, ἀλλ' ὅτι καὶ ἀειπάρθενος, οὔτ' ἐκ μητρὸς, οὔτε μήτηρ*. Cf. Legg. alleg. 1, I, 46, 16, wo auch *ἀμήτωρ* u. *ἀειπάρθενος* verbunden sind. In diesem Sinn eines auszeichnenden Prädikates nennt er auch Sara *ἀμήτωρ* De ebr. I, 365, 46, wo er das Wort Abrahams Gen. 20, 12: *ἀληθῶς ἀδελφή μου ἐστίν ἐκ πατρὸς ἀλλ' οὐκ ἐκ μητρός* dahin deutet: *λέγεται δὲ καὶ ἀμήτωρ γενέσθαι, τὴν ἐκ πατρὸς, οὐ πρὸς μητρός, αὐτὸ μόνον κληρωσαμένη συγγένειαν, θήλεος γενεᾶς ἀμέτοχος*. (Daß dies ihm nicht von der geschichtlichen Person der Sara gilt, sondern nur von der allegorischen Figur, als welche sie ihm allein in Betracht kommt, ergiebt quis rer. div. haer. I, 481, 39: *ἀλλ' οὐχ ἡ ἀρετὴ Σάρρα· μόνον γὰρ τοῦ πρὸς ἀνδρῶν μεταπεποίηται· ἐκ πατρὸς τοῦ πάντων θεοῦ μόνου γεννηθεῖσα ἡ ἀμήτωρ ἀρχή. Ἀληθῶς γάρ, φησίν, ἀδελφή μου κτλ.* Cf. de Cherub. I, 146, 21 sqq.: *αἱ γὰρ τούτοις συνοικοῦσαι λόγῳ μέν εἰσι γυναῖκες, ἔργῳ δὲ ἀρεταί.* Sarai ist ein Teil der Tugend, die Gattin des Abram, Sarra ist die ganze Tugend, die Herrin, welche Abraham zum Weibe erhält, vgl. Siegfried, Philo, S. 263 f. Weder existiert eine jüdische Sage, daß Sarah nicht von einem Weibe geboren sei, noch ist man berechtigt, aus Philos Verfahren, durch welches er den allegorischen Sinn einer biblischen Erzählung gewinnt, ihm die Vorstellung zu imputieren, daß die Geschichte sich wirklich so begeben habe. Im Gegenteil, Philo selbst verwahrt sich energisch dagegen De Cherub. 146, 38 sqq.; 147, 33 sqq. Darum ist es ganz richtig, daß Philo hier nicht im entferntesten von einem geschichtlichen Faktum rede, wie es sich nach seiner Vorstellung wirklich zugetragen, sondern nur die Schriftaussagen bzw. das Schweigen der Schrift auf Grund seiner Methode und seines Zweckes deute.)

In derselben Linie der Anwendung, die Philo von *ἀμήτωρ* im Sinne des Prädikates der Athene macht, liegt die Verwendung beider Bezeichnungen in der kirchl. Gräc. Auch diese schließt an den mythologischen Gebrauch an, wenn Christus *ἀπάτωρ* rücksichtlich seiner menschlichen, *ἀμήτωρ* rücksichtlich seiner göttlichen Natur genannt wird, *ἀπά-*

τωρ ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἀμήτωρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατὰ τὴν θεότητα, ὁ ἄνω ἀμήτωρ, ὁ κάτω ἀπάτωρ (Chrys., s. Suicer). Ebenso gehört es hierher, wenn Lact. inst. 4, 13 sich die Ausdrücke ἀπάτωρ, ἀμήτωρ für Gott aneignet: ipse enim pater Deus et origo et principium rerum, quoniam parentibus caret, ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ a Trismegisto verissime nominatur, quod ex nullo fit procreatus. Cf. id. 1, 7, 1.

Ist diese Beobachtung in betreff des Gebrauchs bei Philo und in der kirchl. Gräc. richtig, so erhellt leicht, wie weit Hebr. 7, 3 davon abweicht. Wenn es schon Philo nicht in den Sinn kommt, das ἀμήτωρ der Sara als geschichtliche Thatsache zu meinen, sondern als bildlichen, allegorisch zu deutenden Ausdruck für eine Idee, so wird es noch weniger dem Verfasser des Hebräerbriefes zuzutrauen sein, daß er eine wirkliche Vater- und Mutterlosigkeit Melchisedeks, einen wunderbaren Eintritt desselben ins Leben angenommen und hiermit habe zum Ausdruck bringen wollen. Eine dahin zielende jüdische Sage giebt es überhaupt nicht, weder von Melchisedek noch von irgend jemanden, und die in der christlichen Zeit hervorgetretenen mythologischen Vorstellungen von der Inkarnation eines Engels, des heiligen Geistes oder gar des Logos selbst in Melchisedek sind erst durch willkürliche Ausdeutung unserer Stelle entstanden. Vgl. Deyling, Observv. sacr. II, p. 71 sqq. de Melchisedeci persona et mysterio. Aber auch nicht als Ausdruck einer Idee, wie das ἀμήτωρ der Sarah bei Philo, sind die beiden Ausdrücke in unserer Stelle gemeint, sondern sie sind, wie die Verbindung mit ἀγενεαλόγητος zeigt, Ausdruck für eine geschichtliche Thatsache, nur nicht Ausdruck für eine wunderbare Thatsache, sondern in dem Sinne, in welchem auch sonst Vater- und Mutterlosigkeit von jemandem ausgesagt werden kann. Denn nicht das ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος ist etwas den Melchisedek auszeichnendes, verherrlichendes, sondern das ist das besondere, auszeichnende, daß er als solcher und also trotzdem Priester ist, und noch dazu was für ein Priester! Wären die Prädikate nicht so im Sinne des Mangels, sondern im Sinne des Wunderbaren, des Vorzugs, gemeint, so würde Melchisedek über Christus erhoben — vgl. V. 14: πρόδηλον γὰρ ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν — und der Verfasser hätte V. 3 nicht sagen können: ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, sondern höchstens — aber auch dies kaum —: ᾧ ἀφωμοίωται ὁ υἱὸς τοῦ θ. Ist somit die Fassung unserer Prädikate im Sinn des Wunderbaren, Auszeichnenden, seis im geschichtlichen oder im allegorischen Sinne ausgeschlossen, so liegt die Bedeutung, in der der Verfasser sie anwendet, auf der Hand, nämlich in Analogie mit dem oben unter 1, c dargelegten Gebrauch nach der Richtung, daß hier die Bedeutung des Vaters und der Mutter für das Priestertum in Betracht kommt. Für das Priestertum in Israel ist erforderlich, daß der Priester eines Priesters Sohn sei, daß zugleich seine Mutter legitim im Sinne des Gesetzes über die Priesterehe sei, Lev. 21, 13. 14, und endlich überhaupt der urkundliche genealogische Nachweis der Berechtigung selbst in dem Falle, daß Vater und Mutter bekannt sind, Nehem. 7, 63. 64. Wird von letzterer Stelle aus die Bedeutung des ἀγενεαλόγητος verstanden, so ergiebt sich, daß die drei Prädikate ἀπ., ἀμ., ἀγ. in klimaktischem Verhältnis das Recht des Melchisedek auf das Priestertum im Sinne des alttest. Gesetzes ausschließen, und zwar ἀπ. u. ἀμ. nicht in dem Sinne, daß nur Vater und Mutter nicht bekannt oder in der heiligen Schrift nicht genannt seien, sondern daß thatsächlich Vater und Mutter von ihm im Sinne des gesetzlichen Erfordernisses nicht vorhanden sind, wie überhaupt die Möglichkeit irgendwelchen Nachweises einer Berechtigung ausgeschlossen ist. Vgl. Philo, De monarch. 1, II, 229, 30 sqq. Jos. c. Ap. 1, 7, 1. An dieses naheliegende Moment denkt z. B. auch Philo, wenn er De congressu etc. I, 533, 34 sagt: ὁ τὴν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον λαχὼν ἱερωσύνην Μελχισεδέκ.

(Das *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές* kennzeichnet das Priestertum des Melchisedek als ein solches, welches nicht wie das alttest. Priestertum ein Priestertum auf Zeit ist, sondern welches wie das Priestertum der Glieder des Neuen Bundes ein ständiges, ewiges ist und darin dem Priestertum des Messias gleicht, wie Marc. Eremita, ein ägyptischer Mönch um 400 sagt: von Melchisedek werde das *μένει κτλ.* in demselben Sinne ausgesagt, in welchem es von allen Heiligen, z. B. von Jesajah, den Aposteln gelte, weil sie nicht bloß in der Schrift, sondern auch bei Gott stets blieben, Lev. 20, 38.) — Vgl. Carpzov, Schöttgen, Bleek, Delitzsch u. a. zu Hebr. 7, 3. Auberlen in Stud. u. Krit. 1857, 3. Die ältere Litteratur s. bei Wolf, Curae philol. 4, p. 672 sqq.

Παύω, nach Curtius, S. 270 zusammenhängend mit paulus, paucus, pauper, aufhören machen, in der bibl. Gräc. und selten das Akt., im N. T. nur 1 Petr. 3, 10; LXX Hiob 6, 26. Jes. 58, 12. Ps. 34, 14. Prov. 18, 18; Apokr. nur Med. **1)** Akt. = aufhören machen, *τί* Hiob 6, 26 = beendigen; *τινά τινος* machen, daß jemand von etwas aufhört, abläßt, in der Prof.-Gräc. seltener mit *ἀπό*, in der bibl. Gräc. Ps. 34, 14. 1 Petr. 3, 10; selten mit dem bloßen Gen., Prov. 18, 18: *ἀντιλογίας παύει κλῆρος,* cf. Od. 4, 35. Il. 4, 191. — **2)** Med. u. Pass. = ablassen, aufhören; „das Medium steht in der Regel, wo ein Ablassen nach eigenem Willen und freiem Entschluß ausgedrückt wird, das Passiv, wo von einem Aufhören durch äußere Gewalt oder hemmende Einwirkung die Rede ist", Passow. **a)** mit näherer Bestimmung, wovon ablassen, womit aufhören, gewöhnlich mit Partic. Präs., Gen. 11, 8; 18, 33; 24, 18. 22; 27, 30 u. ö. (= כלה, gewöhnlich *συντελεῖν*, öfter auch *ἐκλείπειν*). Tob. 5, 22; 14, 1. 1 Mcc. 2, 23. Sir. 28, 6 u. a. Im N. T. Luc. 5, 4. Act. 5, 42; 6, 13; 13, 10; 20, 31; 21, 32. Eph. 1, 16. Col. 1, 9. Hebr. 10, 2. Mit dem Gen. Ex. 32, 11. Jos. 7, 26. Jes. 1, 24; vgl. den Gen. des Infin. Jer. 51, 58: *τοῦ ἀναγινώσκειν.* 2 Sam. 15, 24. Ex. 9, 28. Öfter mit *ἀπό* Ps. 34, 14. Jes. 1, 16; 2, 22. Jer. 26, 3. 13. 19; auch wie in späterer Prosa mit dem Infin. Jer. 31, 36: *ἐὰν παύσωνται οἱ νόμοι οὗτοι ἀπὸ προσώπου μου, ... καὶ τὸ γένος Ἰσραὴλ παύσεται γενέσθαι ἔθνος κατὰ πρόσωπόν μου.* Einmal auch mit dem Dativ Hiob 32, 1: *ἐπαύσατο Ἰὼβ ῥήμασιν.* Einmal mit *ἐκ* 1 Chron. 21, 22: *παύσεται ἡ πληγὴ ἐκ τοῦ λαοῦ,* vgl. Jes. 1, 24: *οὐ παύσεταί μου ὁ θυμὸς ἐν τοῖς ὑπεναντίοις.* 2, 22: *παύσασθε ὑμῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου.* — Das Perf. *πέπαυμαι* = ich höre auf, bin fertig, als fortdauernder Zustand, in der alttest. Gräc. öfter, aber stets passivisch gedacht von dem, was zu Ende gebracht ist, womit es zu Ende gekommen ist, Jes. 24, 8. 11; 26, 10; 32, 10; 33, 8 s. unter b. Passivisch wird es auch zu fassen sein 1 Petr. 4, 1: *ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας.* Lexikalisch ist die Bedeutung des *πεπ. ἁμ.* nicht unbedingt zu entscheiden, da damit ebensowohl ein Verhalten bezeichnet sein kann, wie Isocr. 19, 6: *πεπαυμένοι τῆς ὀργῆς αὐτῶν ἀκροᾶσθε καὶ τοὺς ἐλέγχους ἤδη θέλοντες ἀποδέχεσθε,* vgl. *παύσασθαι τῆς ὀργῆς, τῆς ὕβρεως* Hrdn. 7, 10, 9; 2, 4, 1, als auch ein herbeigeführter Zustand, wie Aristot. Oecon. 2 (ed. Bekker, 1352, 22, a): *τοὺς νομάρχους πεπαῦσθαι τῆς προφάσεως.* Dio Cass. 46, 49: *τῆς ἀρχῆς ὡς καὶ παρὰ τὰ πάτρια ἀποδημήσας ἐπαύθη.* 45, 12: *πεπαυμένοι τῆς στρατείας ἐπ' αὐτὴν αὖθις ἀνεκλήθησαν* — vom Ablauf eines auf Zeit übertragenen Amtes. Nun macht aber 1 Petr. 4, 1 schon *ἁμαρτία* wahrscheinlich, daß das Ende eines Zustandes, nicht das Ablassen, fertig sein mit einem Verhalten gemeint ist, vgl. Plat. Legg. 6, 784, C: *νουθετοῦσαι καὶ ἀπειλοῦσαι παυόντων αὐτοὺς τῆς ἁμαρτίας καὶ ἀμαθίας,* cf. Hipp. Min. 372, E, wo *ἁμαρτία* wie *ἀμαθία*

nicht als ein Thun, sondern als Beschaffenheit gedacht ist; entschieden jedoch wird die Frage durch das 1 Petr. 4, 2 folgende finale *εἰς τὸ μηκέτι … βιῶσαι*, welches nur synon. Ausdruck für *πεπ. ἁμ.* wäre, wenn letzteres ein Verhalten bezeichnete. Nicht ein Verhalten, sondern ein Widerfahrnis ist es, welches das mit *εἰς τὸ κτλ.* ausgedrückte Verhalten bezweckt. Das Widerfahrnis aber ist angegeben durch *ὁ παθὼν σαρκί*, seine Bedeutung durch *πεπ. ἁμ.*, sein Zweck durch *εἰς τὸ κτλ.* Es ist daher an Röm. 6, 11: *νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ* vgl. V. 6. 7 zu erinnern. (Vgl. auch Bengel, v. Hofmann.) — **b)** absolut: aufhören, ablassen, zur Ruhe kommen u. s. w. je nach dem Zusammenhange, z. B. Gen. 49, 19. Jes. 13, 21 = רבץ. Ex. 31, 16. Jes. 16, 10; 24, 8; 33, 8. Jer. 31, 36 = שׁבת, an letzterer Stelle (s. oben) zuerst auch = מוּשׁ. Ex. 9, 34: *αἱ φωναὶ ἐπαύσαντο καὶ ἡ χάλαζα.* V. 35: *πέπαυται ὁ ὑετὸς* = חדל. — Sir. 18, 6; 23, 16; 34, 17. Vgl. Hiob 6, 7; 14, 11. Auch *παῦσιν παύεσθαι* Jer. 48, 2. Das Perf. Pass. = zu Ende sein, Ex. 9, 35. Jes. 16, 10; 24, 8. 11; 26, 10; 32, 10; 33, 8. — Im N. T. Luc. 8, 24: *ἐπαύσαντο (sc. ὁ ἄνεμος καὶ ὁ κλύδων τοῦ ὕδατος) καὶ ἐγένετο γαλήνη.* 11, 11: *ἐπαύσατο* sc. *προσευχόμενος.* Act. 20, 1: *μετὰ τὸ παύσασθαι τὸν θόρυβον.* 1 Cor. 13, 8: *γλῶσσαι παύσονται.*

Ἀναπαύω, Fut. Med. *ἀναπαήσομαι* Apok. 14, 13 Lchm. Tdf. Treg. Westc., *ἐπαναπαήσομαι* Luc. 10, 8 Tdf.[8] Westc. nach Analogie des sehr späten und seltenen Aorists *ἐπάην*, vgl. Buttmann § 114; Kühner § 343, aufhören machen, *τινά τινος*, namentlich ausruhen lassen, zur Ruhe bringen, Med. ausruhen; oft in der alttest., seltener in der neutest. Gräc. **1)** Akt. ausruhen machen, LXX = הֵנִיחַ, הִנִּיחַ (neben *καταπαύειν*), *ἀπό τινος* 2 Sam. 7, 11. 1 Kön. 5, 4. 1 Chron. 22, 9. 18. Jes. 14, 1. 3; 32, 18. Ohne Zusatz *τί*, etwas aufhören machen, Sir. 18, 15; *τινά*, jemandem Erholung, Ruhe verschaffen, 1 Chron. 22, 18: *ἀνέπαυσεν ὑμᾶς κυκλόθεν.* (Ez. 34, 15 = רבץ Hiph.) Prov. 29, 17: *παίδευε υἱόν σου καὶ ἀναπαύσει σε.* Sir. 3, 6: *ὁ εἰσακούων κυρίου ἀναπαύσει μητέρα αὐτοῦ.* Sach. 6, 8: *ἀνέπαυσαν τὸν θυμόν μου ἐν γῇ βορρᾶ* = הֵנִיחוּ אֶת־רוּחִי בְּאֶרֶץ צָפוֹן. Im N. T. 1 Cor. 16, 18: *ἀνέπαυσαν τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ ὑμῶν* = erquicken. Ebenso Philem. 20: *ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα*, vgl. V. 7. Mtth. 11, 28: *κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς*, s. unter *ἀνάπαυσις*. Gegen den Gebrauch der Prof.-Gräc. mit dem Dativ *τινὶ* = jemandem Ruhe geben 1 Kön. 5, 4. **2)** Med. u. Pass. ausruhen, **a)** von etwas, *ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν* 1 Chron. 22, 9. Esth. 9, 22. *ἀπὸ τῶν πολέμων* Esth. 9, 16. Vgl. *ἐκ μακρᾶς ἀναπεπαυμένος ὁδοῦ* Plat. Crit. 106, A. Apok. 14, 13: *ἐκ τῶν κόπων.* Gewöhnlich jedoch **b)** wie auch in der Prof.-Gräc. absolut = ausruhen, ruhen, LXX = נוּחַ, רבץ, שׁכן, שׁקט und vereinzelt anders, und zwar zunächst ausruhen von Arbeit oder Widerwärtigkeit Ex. 23, 12. Deut. 5, 14. Esth. 9, 17. 18. Hiob 3, 13. 17. 26. Jes. 14, 7. 30; 57, 20. Jer. 49, 23. Ez. 16, 41. So im N. T. Mtth. 26, 45. Marc. 6, 31; 14, 41. Luc. 12, 19. Das Pass. Thren. 5, 5: *ἐδιώχθημεν, ἐκοπιάσαμεν, οὐκ ἀνεπαύθημεν.* So das Perf. 2 Cor. 7, 13 synon. *παρακεκλῆσθαι*, vgl. Philem. 7; s. unter *παύω*. (Vgl. auch Jes. 14, 4 sofort.) Daran schließt sich die Bedeutung zu Ende kommen, fertig sein Jer. 42, 10; sein Ende finden, z. B. vom Sterben Plut. Pomp. 80, 4. Consol. ad Apoll. 16 (110, F): *πότερον συμφερόντως ἀνεπαύσατο τὸν βίον ἐκλιπών.* So Sir. 22, 9; 45, 23. Vgl. Prov. 21, 16: *ἀνὴρ πλανώμενος ἐξ ὁδοῦ δικ. ἐν συναγωγῇ γιγάντων ἀναπαύσεται.* Jes. 14, 4: *πῶς ἀναπέπαυται ὁ ἀπαιτῶν καὶ ἀναπέπαυται ὁ ἐπισπουδαστής.* Dann abgesehen von dem, was etwa voraufgegangen = ruhen, bleibend irgendwo sein, sogar

= harren, warten; ersteres = שָׁכַן, Jes. 57, 15: ὕψιστος ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, parall. κατοικῶν. 13, 21; 32, 16; 34, 17; ferner = נוּחַ Prov. 14, 33: ἐκ καρδίᾳ ἀγαθῇ ἀνδρὸς ἀναπαύσεται σοφία nach einigen Handschriften, während andere das Verbum ganz auslassen. Kohel. 7, 10: θυμὸς ἐν κόλπῳ ἀφρόνων ἀναπαύσεται. Jes. 11, 2: ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Vgl. Sach. 6, 8, sowie Prov. 21, 21. So im N. T. 1 Petr. 4, 14: τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. Vgl. ἐπαναπαύεσθαι Luc. 10, 6. Num. 11, 25. 26. 2 Kön. 2, 16. Im Sinne von ruhen = warten steht es Dan. 12, 13: ἀναπαύου· ἔτι γὰρ ἡμέρα καὶ ὧραι εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας [καὶ ἀναπαύσῃ] καὶ ἀναστήσῃ εἰς τὸν κλῆρόν σου εἰς συντέλειαν. So Apok. 6, 11: ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρὸν ἕως πληρώσωσι κτλ. Der Prof.-Gräc. scheint es in den beiden letzteren Bedeutungen fremd zu sein.

Ἀνάπαυσις, εως, ἡ, stets pass. **a)** Beendigung, Ende, Xen. Hier. 2, 11: καὶ διὰ σπονδῶν καὶ δι' εἰρήνης γίγνεται πολέμου ἀνάπαυσις. So in der bibl. Gräc. nur Hiob 7, 18; 21, 23 wie ἀναπαύεσθαι vom Sterben = רֶגַע, vgl. 3, 23 = מְנוּחָה. **b)** das Ausruhen, die Erholung; Plut. de puer. educ. 13 (9, C): ἡ ἀνάπαυσις τῶν πόνων ἄρτυμά ἐστιν. Öfter bei Xen., selten bei Plat., mehrfach bei Aristot., Plut. u. a. Oft bei den LXX = מְנוּחָה, מָנוֹחַ, (daneben auch κατάπαυσις), und regelmäßig = שַׁבָּתוֹן Ex. 31, 15; 35, 2. Lev. 23, 3. 24. 39; 25, 4. 5; = שַׁבָּת Ex. 16, 23. Lev. 25, 8. שֶׁבֶת Jes. 34, 14. שבת Ex. 23, 12. רבץ, רֵבֶץ Jes. 17, 2; 65, 10. שקט Hiph. Jes. 32, 17, sowie vereinzelt anders; oft bei Sir. Es steht vom Ausruhen von der Arbeit oder von voraufgegangener Unruhe und Widerwärtigkeit Gen. 8, 9. Thren. 1, 4. Ruth, 1, 9. Jer. 45, 3. Mich. 2, 10. Ps. 115, 7; vom Sabbat Ex. 16, 23; 31, 14; 35, 2. Lev. 16, 31; 23, 3. 24. 40; 25, 4. 5; vgl. V. 8. — Sir. 6, 27; 11, 17; 20, 20 u. ö. Ferner = Ruhen, Bleiben, ohne Rücksicht auf voraufgegangene Unruhe oder Mühe, Ps. 132, 8. 1 Chron. 28, 2. Im N. T. selten, Apok. 14, 11: οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ... οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον von der Unterbrechung ihrer Qual (nicht wie Sap. 4, 7 von der Ruhe der Seligen; vgl. Sir. 38, 23); 4, 8: ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες, ohne Unterbrechung. Plut. Lyc. 22, 2: μόνοις ἀνθρώπων ἐκείνοις τῆς εἰς τὸν πόλεμον ἀνάπαυσιν εἶναι τὸν πόλεμον. Zu Mtth. 11, 29: εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν vgl. Ps. 115, 7: ἐπίστρεψον ψυχή μου εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, ὅτι κύριος εὐηργέτησέ σε, V. 8. 9. Sir. 6, 27. Dagegen **c)** = Bleiben Mtth. 12, 43. Luc. 11, 24.

Ἐπαναπαύω (Fut. Med. ἐπαναπαήσομαι Luc. 10, 6 Tdf.[8] Westc. s. ἀναπ.), nur in der späteren Gräc. und sehr selten, das Aktiv nur Richt. 16, 26 nach dem Alex.: ἐπανάπαυσόν με δὴ κτλ. laß mich ausruhen, indem ich mich stütze u. s. w. statt ἄφες με des Vatic. Sonst stets Med. LXX = שָׁעַן Niph. u. נוּחַ und zwar **a)** worauf ausruhen, Hrdn. 2, 1, 2: ἐς ὕπνον κατεφέροντο κατεχούσαις τε ταῖς χερσὶ τὰ δοράτια ἐπανεπαύοντο, sie ruhten aus, indem sie sich auf die Hände stützten, welche u. s. w. So = שען Niph. 2 Kön. 5, 18: ἐπὶ τῆς χειρός, sich auf die Hand stützen. 7, 2: ἐπὶ τὴν χεῖρα. Ez. 29, 7. — 2 Kön. 7, 18: τῇ χειρί. Übertragen 1 Mcc. 8, 12: μετὰ δὲ τῶν φίλων καὶ τῶν ἐπαναπαυομένων αὐτοῖς von Bundesgenossen. Mich. 3, 11: ἐπὶ τὸν κύριον ἐπανεπαύοντο, vgl. Jes. 14, 6: ἀνεπαύσατο πεποιθώς. So Röm. 2, 17: εἰ δὲ ... ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ. **b)** worauf ruhen, s. unter ἀναπ., LXX = נוּחַ Num. 11, 25. 26: τὸ πνεῦμα τ. θ. ἐπί τινα. 2 Kön.

2, 16 das Perf. in präsentativer Bedeutung; s. unter *παύω*. (Jes. 11, 2 Lesart statt *ἀναπ.*) So Luc. 10, 6: *ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν* (Mtth. 10, 13: *ἔρχεσθαι ἐπί τινα*).

Καταπαύω, teils Verstärkung des Simplex, teils, und so in der Prof.-Gräc. fast stets, im feindlichen Sinn = aufhören machen, *τὶ* etwas beendigen, Med. u. Pass. = aufhören; Hom., Hrdt., Xen., Plat., Aristot., Pol., Plut. u. Spätere. Der bibl. Gräc. eigentümlich ist der Gebrauch des Akt. in trans. und intrans. Bedeutung, — letzteres in der Prof.-Gräc. höchst selten und nur poetisch, z. B. Diod. Sic. 12, 14 in einem poetischen Citat und Eur. Hec. 918 — wogegen das auch in der Prof.-Gräc. nicht häufige Med. in der bibl. Gräc. nur Ex. 16, 13. Hiob 21, 34. **1)** trans. **a)** aufhören machen, beendigen, z. B. *τὴν ὀργήν* Ps. 85, 4 = אָסַף. Num. 25, 11 = הֵשִׁיב. 2 Chron. 16, 5: *τὸ ἔργον*. Neh. 4, 11; 6, 3 = הִשְׁבִּית. Jemandem oder einer Sache ein Ende machen, Deut. 32, 26: *καταπαύσω ἐξ ἀνθρώπων τὸ μνημόσυνον αὐτῶν*. Ez. 30, 13: *μεγιστᾶνας*. Dan. 11, 18; 9, 26: *θυσιαστήριον*. Hos. 1, 4: *βασιλείαν*, הִשְׁבִּית. **b)** jemanden zur Ruhe bringen, so daß er Ruhe hält, wovon abläßt, Act. 14, 18: *κατέπαυσαν τοὺς ὄχλους τοῦ μὴ θύειν αὐτοῖς*. Vgl. *τινὰ τῆς ἀρχῆς* Hrdt. 4, 1, 1; 6, 64. Ex. 5, 5: *μὴ οὖν καταπαύσωμεν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἔργων* = הִשְׁבִּית. Dann **c)** jemanden zur Ruhe bringen, so daß er Ruhe hat; in dieser Bedeutung, wie es scheint, in der Prof.-Gräc. selten oder nie mit persönlichem Obj., da die Präposition *κατά* in feindlichem Sinne genommen wird; dagegen in der bibl. Gräc. meistenteils so = jemandem Ruhe verschaffen vor und von seinen Feinden und Drängern, verbunden mit *σώζειν* 2 Chron. 32, 22. So Ex. 33, 14. Deut. 3, 20; 12, 10. Jos. 1, 13. 15; 21, 46; 22, 4; 23, 1. 1 Chron. 23, 25. 2 Chron. 14, 7 = הֵנִיחַ. Deut. 5, 33: *ὅπως καταπαύσῃ σε* = לְמַעַן תְּחְיוּן. So Hebr. 4, 8: *εἰ γὰρ αὐτοὺς Ἰησοῦς κατέπαυσεν*. Bei den LXX auch *κ. τινί* 1 Chron. 23, 25. 2 Chron. 14, 6; 15, 15; 20, 31. — **2)** intrans. **a)** womit aufhören, im Gegensatz zu *ἄρχεσθαι*, mit dem Part. Präs. Gen. 49, 32. Ex. 31, 17; 34, 33 = כִּלָּה; Jos. 11, 23 = שָׁקַט. Vgl. Infin. mit *τοῦ* 1 Kön. 12, 34 = שׁוּב. **b)** absolut: aufhören Gen. 8, 22 = שָׁבַת. Jos. 10, 20 = כִּלָּה; ein Ende nehmen Hos. 11, 6, ebenfalls = כִּלָּה. Thren. 5, 14 = שָׁבַת. Gewöhnlich aber **c)** = ruhen, wie 1, c, in der Prof.-Gräc. in dieser Bedeutung nicht gebräuchlich; von *ἀναπαύεσθαι* resp. *παύεσθαι* unterschieden wie ruhen von ausruhen bzw. aufhören; vgl. Ex. 31, 17: *τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἐπαύσατο καὶ κατέπαυσεν* (nach dem Alex.; Vatic. umgekehrt *κατέπαυσε καὶ ἐπ.*). So = נוּחַ Ex. 20, 11. = שָׁבַת Gen. 2, 2. 3. Ex. 34, 21. = שָׁכַב Jos. 2, 1. Im N. T. Hebr. 4, 4 aus Gen. 2, 3: *κατέπ. ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ*, nicht = ausruhen von, sondern ruhen, nachdem die *ἔργα* beendigt sind, vgl. oben 1, a.

Κατάπαυσις, *εως*, *ἡ*, **a)** in der Prof.-Gräc. aktivisch das Aufhörenmachen, Beendigung, z. B. *τῆς βασιλῄης* Hrdt. 6, 67; *τυράννων* 5, 38 = Vertreibung. Ferner = Beruhigung, Stillung (des Windes, Theophr.). In der bibl. Gräc. dagegen stets **b)** passivisch = Ruhe, und zwar teils von dem durch die göttliche Führung und Heilsbethätigung beschafften Friedensstande des Volkes Gottes Deut. 12, 9. 1 Kön. 8, 57 = מְנוּחָה (dagegen Richt. 20, 43 nach der Lesart des Alex. = Ende, Niederlage); 2 Mcc. 15, 1: *ἡ τῆς κ. ἡμέρα* vom Sabbat; teils von der Gegenwart Gottes unter seinem Volke als dem Endziel seines Heilswillens, Ps. 132, 14: *αὕτη ἡ κ. μου εἰς αἰῶνα αἰῶνος, ὧδε κατοικήσω ὅτι ᾑρετισάμην αὐτήν*. 2 Chron. 6, 41: *καὶ νῦν ἀνάστηθι κύριε ὁ θς, εἰς τὴν κατάπαυσίν σου, σὺ καὶ ἡ κιβωτὸς τῆς ἰσχύος σου,*

ἱερεῖς σου ἐνδύσαιντο σωτηρίαν, καὶ οἱ υἱοί σου εὐφρανθήτωσαν ἐν ἀγαθοῖς. Jes. 66, 1: ποῖον οἶκον οἰκοδομήσητέ μοι; καὶ ποῖος τόπος τῆς καταπαύσεώς μου; (vgl. von der Bundeslade 1 Chron. 6, 31. Num. 10, 36) und hiernach Ps. 95, 11: εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπ. μου. So im N. T. Act. 7, 49 aus Jes. 66, 1 und demgemäß auch Hebr. 3, 11 (aus Ps. 95, 11). V. 18; 4, 1. 3. 5. 10. 11 von der Heilsgegenwart Gottes.

Πείθω, πείσω, ἔπεισα. Poetisch auch Aor. II ἔπιθον, Hom. πέπιθον. Das Pass. resp. Med. πείθομαι, πείσομαι, ἐπείσθην (Hom. ἐπιθόμην) mit dem 2. Perf. πέποιθα, welches jedoch in der attischen Prosa sehr selten ist. Nach Curtius, Prellwitz, S. 241 zusammenhängend mit latein. fido, fides, fidus, foedus. Aber der von Grimm, Deutsches Wörterb. unter „binden", Curtius, S. 261, Bopp, Pott u. a. angenommene Zusammenhang mit dem sanskr. bandh, deutsch binden wird neuerdings wegen des wurzelhaften Nasallautes aufgegeben, so daß πεῖσμα, Strick, Tau, nicht auf πείθω, sondern auf πενθ, bandh sich zurückführt (πενθερός), und die bei Plut. consol. ad Apoll. 10 (106, D): μέγα γάρ ἐστι τὰ μετὰ πείσματος τεθαρρηκότως εἰπεῖν, sowie bei Arr., Sext. Emp. sich findende Bedeutung Überzeugung, Zuversicht, Vertrauen späteren Ursprungs ist, dem vorgefundenen und in seiner Bildung nicht mehr verstandenen Wort erst später beigelegt. Vgl. unter πιστός.

1) Aktiv: überreden, durch Worte gewinnen, bewegen. Mtth. 27, 20; 28, 14. Act. 12, 20; 13, 43; 18, 4; 19, 26 gegenüber der Vergewaltigung, 2 Cor. 5, 11: ἀνθρώπους πείθομεν, cf. Xen. Mem. 1, 2, 45: οἱ ὀλίγοι τοὺς πολλοὺς μὴ πείσαντες, ἀλλὰ κρατοῦντες. Diese Bedeutung bestimmt sich näher nach dem Kontext, z. B. begütigen, besänftigen, stillen Act. 14, 19; cf. Xen. Hell. 1, 7, 4: τοιαῦτα λέγοντες ἔπειθον τὸν δῆμον. 1 Joh. 3, 19: πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν. Mtth. 28, 14: ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος, ἡμεῖς πείσομεν αὐτὸν καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν. Jemanden gewinnen, für sich gewinnen, z. B. τοὺς δικαστὰς ἀργυρίῳ. Vgl. δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας Hes. bei Plat. Rep. 3, 390, E. Eurip. Med. 964: πείθειν δῶρα καὶ θεοὺς λόγος, über welche Anschauung vgl. unter ἱλάσκεσθαι, synon. ἀρέσκειν. So Gal. 1, 10: ἄρτι ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; — Wozu man jemanden überredet, wird durch ἵνα Mtth. 27, 20, durch den Infin. Act. 13, 43; 26, 28, den Accus. („jemandem etwas einreden") Act. 19, 8: πείθων τὸ περὶ τῆς βασ. τ. θ. ausgedrückt, vgl. den doppelten Accus. Act. 28, 23: πείθων αὐτοὺς τὰ περὶ τοῦ Ἰυ (an beiden Stellen läßt Tdf. die Substantivierung durch τὰ aus); = mit gewinnenden Worten wovon reden; cf. Soph. Oed. C. 1442: μὴ πείθ' ἃ μὴ δεῖ.

2) Das med. Pass. (vgl. Krüger § 53, 6) = sich überreden, überzeugen lassen, Act. 17, 4; 21, 14. Luc. 16, 31: εἰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ, πεισθήσονται. — Überzeugt sein Act. 26, 26. Luc. 20, 6. Röm. 8, 38; 14, 14; 15, 14. 2 Tim. 1, 5. 12. Hebr. 6, 9; 13, 18. Mit dem Dativ der Relation τινὶ (nicht dynam. Dativ, da dieser sich in der Regel nur von unpersönlichen Begriffen findet) sich wofür, für jemanden überzeugen, gewinnen lassen, ihm nachgeben, gehorchen, vertrauen, Act. 28, 24: οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν. 27, 11: τῷ ναυκλήρῳ ἐπείθετο μᾶλλον ἢ τοῖς ὑπὸ τοῦ Παύλου λεγομένοις. Act. 5, 36. 37. 40; gehorchen Jac. 3, 3. Röm. 2, 8. Hebr. 13, 17. Gal. 5, 7; sich jemandem vertrauen Act. 23, 21. — Der Gebrauch des 2. Perf. πέποιθα = sich haben überzeugen lassen, eine

Überzeugung haben inbetreff u. s. w., sich worauf verlassen, vertrauen, ist umfangreicher als der des Perf. Pass. *πέπεισμαι*, überzeugt sein, glauben. **a)** formal: dasjenige oder derjenige, in betreff dessen ich eine Überzeugung habe, steht in der Prof.-Gräc. in der Regel im Dativ; der Inhalt der Überzeugung wird durch den Infin. angefügt, Phil. 1, 14. Vgl. 2 Cor. 10, 7: *εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χ̄ν̄ εἶναι.* Auch ohne Dat. mit folgendem Acc. c. Inf., Röm. 2, 19: *πέποιθας σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι.* Cf. Soph. Aj. 769: *πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος*, „ich hege die Zuversicht, diesen Ruhm zu erlangen". Mit *ὅτι* Phil. 1, 6: *πεποιθὼς αὐτὸ τοῦτο ὅτι*, wo *αὐτὸ τοῦτο* absoluter Accus. = eben deshalb, wie 1, 25. Im übrigen weicht die bibl. Gräc. darin ab, daß sie verbindet *πεποιθέναι ἐπί τινι, ὅτι* Luc. 18, 9. *ἐπί τινα ὅτι* 2 Thess. 3, 4. 2 Cor. 2, 3. *εἴς τινα ὅτι* Gal. 5, 10. **b)** ohne weitere Inhaltsangabe: sein Vertrauen worauf setzen, etwa = sich selbst jemandem anvertrauen, sich ihm hingeben. *πεπ. τινὶ* Phil. 21. *ἐπί τινι* Hebr. 2, 13. 2 Cor. 1, 9. Luc. 11, 22. Marc. 10, 24. *ἐπί τινα* Mtth. 27, 43. *ἔν τινι* Phil. 2, 24; 3, 3. 4. Im religiösen Sinne Mtth. 27, 43. Marc. 10, 24. 2 Cor. 1, 9. Phil. 3, 3. 4. Hebr. 2, 13. Vgl. *πεποίθησις*. Es ist hier ein eigentümlicher Unterschied zwischen der alt- und neutest. Gräc. zu verzeichnen. *Πεποιθέναι* dient den LXX — welche andere Formen von *πείθω* als dies Perf. mit seinem Plusquamperfektum außer Prov. 26, 25. 1 Sam. 24, 8. 1 Kön. 20, 33. Esth. 4, 4 nicht haben — zur Wiedergabe von בטח (daneben fast gleich häufig *ἐλπίζω*, einmal *θαῤῥεῖν* und das Part. = *ἀσφάλεια*), בֶּטַח (neben *ἐλπίς, εἰρήνη*), מִבְטָח, seltener = חסה, wofür gewöhnlich *ἐλπίζειν*, sowie = שׁען Niph. (zuweilen anders), vereinzelt auch = נוח Hiph., מהר Pi. u. a. Es steht namentlich von dem hoffenden Vertrauen auf Gott und ist bei den LXX das eigentliche Wort für das gottbezogene Verhalten des Vertrauens, an dessen Stelle der neutest. Heilsgegenwart entsprechend und im umfassenderen Sinne das neutest. *πιστεύειν* tritt. So z. B. 2 Kön. 18, 20. 21. 22. Ps. 25, 1; 114, 16; 118, 8; 125, 1; 135, 18. Prov. 16, 20; 28, 25; 29, 25. Jes. 36, 7; 50, 10 u. a. (In den Apokr. seltener; mit dem Dativ Sir. 35, 23, gewöhnlich *ἐπὶ τῷ θεῷ* 2 Mcc. 8, 18; 7, 40. Sap. 3, 9; 16, 24. Sus. 35. Geb. Asar. 16. Vgl. auch Sap. 14, 29: *ἀψύχοις πεποιθότες εἰδώλοις.*) Es bezeichnet im Unterschiede von *πιστεύειν* das Vertrauen dessen, der Hilfe erwartet, während *πιστεύειν* den Heilsbesitz mit sich führt. Im N. T. tritt dieser Gebrauch des Wortes nur sporadisch an den angeführten Stellen auf. Daß das Wort in der Prof.-Gräc. sich vom religiösen Verhalten oder gar als Charakteristik desselben nicht findet, ist leicht begreiflich. Homer kennt ein *πείθεσθαι* auf die Zeichen und Wunder der Götter, nie aber ist es die Person der Götter, welcher der *πειθόμενος πείθεται.*

Πειθός, ή, όν, nur 1 Cor. 2, 4, wenn die Lesart richtig ist; sonst beispiellos in der gesamten Gräc. = *πιθανός*, überredend, überzeugend. Es wäre dann gebildet von *πείθω* wie *φειδός* von *φείδομαι*, und verhielte sich zu *πειθώ* wie *φειδός* zu *φειδώ*, so daß diese immerhin auffallende Assonanz den Erklärungsgrund für die Bildung des Wortes abgeben könnte, auf die ein geborner Grieche, dem das geläufige *πιθανός* näher lag, schwerlich gekommen sein würde. Salmas. de ling. hell. p. 86 verweist noch auf *μιμός* (richtiger aber Subst. *μῖμος*), *μιμώ*, wozu ein Wurzelverbum sich nicht findet; ferner auf latein. condus von condere, promus von promere. Jedenfalls ist diese Adjektivbildung im Anschluß an ein gebräuchliches Verbum sehr selten, wenn sie sonst auch durchaus regelrecht ist, vgl. *κακός, καλός* u. a.; *λοιπός* ist nicht völlig zu vergleichen, weil sich *πειθός* unmittelbar an das Präs. anschließt. Über die Lesart s. *πειθώ*.

Πειθώ, *οῦς*, *ἡ*, in der bibl. Gräc. nur 1 Cor. 2, 4: *οὐκ ἐν πειθοῖ σοφίας (τῶν) λόγων* (oder auch bloß *ἐν πειθοῖ σοφίας*); so nach den ältesten Übersetzungen (Pesch., Aeth.), Ambrosiast., Glossar. Alberti p. 119, cf. Valckenaer, Scholia 2, 116 sqq. Dagegen lesen fast sämtliche griech. Codices, speziell die Majuskelhandschriften *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*. Diese eigentümliche Differenz erklärt sich kaum anders, als wenn das *ἅπαξ λεγόμενον* *πειθοῖς* das ursprüngliche ist; nicht aber erklärt es sich durch die Annahme, daß dieses *πειθοῖς* hervorgegangen sei aus dem Bestreben, „den anstößigen Ausdruck *πειθώ*, der schwerlich in den Text gekommen wäre, wenn Paulus ihn nicht gebraucht hätte, zu beseitigen" (Heinrici). Genau so, nur mit größerem Rechte kann für *πειθός* argumentiert werden. Denn was in *πειθώ* anstößiges liegen sollte, ist nicht abzusehen. Allerdings ist *Πειθώ* auch der Name der Göttin der Überredung, welche als Begleiterin der Aphrodite, der Charitinnen, des Hermes gedacht wurde und einen Tempel zu Athen und Sikyon hatte, s. O. Jahn, Peitho, die Göttin der Überredung, Greifswald 1846. Vgl. Hrdt. 8, 111, 1, zuweilen bei Plut., mehrfach bei Pausan., sonst aber nur bei Dichtern, Hes., Pind., Anakr., Soph., Eurip., Aeschyl., Aristoph. (Das von Heinrici auf Soph. Antig. zurückgeführte Wort: *οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἱρὸν ἄλλο πλὴν λόγος*, welches sich Aristoph. ran. 1391 findet, stammt aus der Antig. des Eurip. und lautet bei Dindorf vollständig: *καὶ βωμὸς αὐτῆς ἔστ' ἐν ἀνθρώπου φύσει*.) Aber es ist nicht bloß Eigenname, sondern erscheint weit häufiger als Verbalsubst. resp. Appellativum = Überredung, Beredtsamkeit, Überredungskunst oder -Gabe, ohne daß beim Gebrauch des Wortes auch nur im entferntesten mythologische oder gar obscoene Anspielungen obwalteten. So erscheint es namentlich bei Plat., sowie bei Xen., Thuc., Polyb., Plut. Plat. Rep. 2, 365, D: *εἰσί τε πειθοῦς διδάσκαλοι*. 3, 411, D: *πειθοῖ μὲν διὰ λόγων οὐδὲν ἔτι χρῆται, βίᾳ δὲ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται*. Thuc. 3, 53, 3. Xen. Mem. 1, 7, 5: *εἴ τις ἀργύριον ἢ σκεῦος παρά του πειθοῖ λαβὼν ἀποστεροίη*. Polyb. 2, 17: *πολλοὺς πειθοῖ ποιήσας ὑπηκόους*. 2, 38, 7: *πολλοὺς πειθοῖ καὶ λόγῳ προσηγάγετο*. 5, 62, 5: *τὰς μὲν βίᾳ, τὰς δὲ πειθοῖ ἐπάγεσθαι*. Aristot. de an. 3 (428, 23): *πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος*. Aristot. fragm. 123, p. 1499 s. unter *πιστόω* S. 826. Plut. de Is. et Os. 13 (356, B): *ἐλάχιστα μὲν ὅπλων δεηθέντα, πειθοῖ δὲ τοὺς πλείστους καὶ λόγῳ μετ' ᾠδῆς καὶ μουσικῆς θελγομένους προσαγόμενον*. Sol. et Public. 4, 2. Romul. 16, 2. Lyc. et Num. 4, 8. Dion. Hal. de compos. verb. 3: *ποῦ δὴ αὐτῶν ἐστιν ἡ πειθώ;* mit Bezug auf die Verse Hom. Od. 16, 1—16. So auch Jos. c. Ap. 2, 21, 3: *ὅσοι τῶν μετ' αὐτοῦ πειθοῖ τε καὶ σωφροσύνῃ τῶν ἄλλων διέφερον, τούτοις τὴν περὶ τὸν θεὸν μάλιστα θεραπείαν ἐνεχείρισεν*. 2, 31, 2: *Πλάτων θαυμαζόμενος ... ὡς καὶ σεμνότητι βίου διενεγκὼν καὶ δυνάμει λόγων καὶ πειθοῖ πάντας ὑπεράρας τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ γεγονότας*. Nach diesen leicht zu vermehrenden Beispielen dürfte es als ausgeschlossen gelten, daß *πειθώ* an unserer Stelle als ein anstößiger Ausdruck habe empfunden werden müssen. Aber selbst wenn dies dennoch der Fall wäre und wenn man etwa nicht bloß an eine Ausdrucksweise denken könnte, wie Dion. Hal. de Lysia judic. 18 von den Erzählungen des Lysias *(πιθαναὶ καὶ τὴν πίστιν ἅμα λεληθότως συνεπιφέρουσιν)*, wovon er sagt: *τοσαύτην ἔχει πειθὼ καὶ ἀφροδίτην τὰ λεγόμενα*, — sondern selbst wenn man sich an die auch vorkommende Beziehung auf die suadela meretricia erinnern wollte, so dürfte zugleich erinnert werden an Gal. 3, 1: *τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν;* Es ist daher nicht abzusehen, weshalb das durchaus unverfängliche *πειθώ* zur Vertauschung mit dem sonst nie vorkommenden Adj. *πειθός* hätte führen können. Im Gegenteil der Ausdruck *πειθοῖ σοφίας* ist so einfach und klar, die *σοφία λόγων* — in Worten bestehende Weisheit —

eine so durch und durch paulinischen Charakter tragende Verbindung (vgl. 1 Cor. 2, 5; 4, 20), daß die Entstehung der Lesart *οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* vollkommen unbegreiflich würde, wenn man nicht annehmen müßte, Paulus habe wirklich *ἐν πειθοῖς* geschrieben und das *ἀπ. λεγ. πειθός* habe die Veranlassung zur Korrektur in *πειθώ* gegeben. Freilich bleibt dabei die eigentümliche Scheidung der Zeugen für die eine und die andere Lesart unerklärt. Nur eine Möglichkeit scheint es zu geben, um diese Sachlage zu erklären, daß wir nämlich in den Lesarten beider Zeugenreihen eine doppelte Korrektur eines ursprünglich durch Dittographie entstandenen Schreibfehlers vor uns haben. Ich halte es nämlich für wahrscheinlich, daß im Original gestanden hat *οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγων*. Dies wäre dann zuerst richtig korrigiert in *οὐκ ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων* — daher die Lesart der ältesten Übersetzungen —, später aber in *οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* — daher die Lesart der griech. Zeugen. Daß die Schwierigkeit in dem zu *ἐν πειθοῖς* nicht passenden *λόγων* gefunden wurde, scheint sich auch durch die Lesart *ἐν πειθοῖς σοφίας*, *ἐν πειθοῖς σοφίας καὶ λόγοις*, sowie *ἐν πειθοῖ λόγου*, *ἐν πειθοῖ σοφίας λόγου ἀνθρώπων* und durch die Umkehrung des Verhältnisses der beiden Genetive in persuasione sermonum sapientiae (s. Tdf.[8]) zu ergeben. Dann gäbe wirklich *ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων* das, was Paulus sagen wollte. Man verzichtet nur ungern auf diesen so durchaus paulinisch gefärbten Ausdruck, zumal ein triftiger Grund für die Wahl eines neugebildeten Adj. *πειθός* kaum gedacht werden kann außer dem, daß sich dasselbe als Schreibfehler vorgefunden hat.

Πεποίθησις, *εως*, *ἡ*, Zuversicht, Vertrauen. Nur der späteren Gräc angehörig (Jos., Phil., Sext. Empir.). Lob. Phryn. 294: *πεποίθησις οὐκ εἴρηται, ἀλλ' ἤτοι πιστεύειν ἢ πεποιθέναι.* LXX 2 Kön. 18, 19 = בִּטָּחוֹן. Aqu. Ps. 4, 9: *εἰς πεποίθησιν καθίσεις με.* LXX: *ἐπ' ἐλπίδι κατῴκισάς με.* Aqu. und Theodot. Hos. 2, 18, wo LXX *ἐλπίς*, Symmach. *εἰρήνη*. Im N. T. 2 Cor. 1, 15; 3, 4; 8, 22; 10, 2. Eph. 3, 12. Phil. 3, 4.

Ἀπειθής, *ές*, ungehorsam (der sich nicht überreden läßt, hart, trotzig, z. B. *κακὸς καὶ ἀπειθὴς χῶρος* von der Unterwelt Ath. 13, 597, B, wenn es hier nicht im aktiven Sinne steht: nicht gewinnend, nicht einladend, wie es sich zuweilen findet). Röm. 1, 30. 2 Tim. 3, 2: *γονεῦσιν ἀπειθεῖς.* Vgl. Deut. 21, 18. Act. 26, 29: *ἀ. τῇ οὐρανίᾳ ὀπτασίᾳ.* Ohne nähere Bestimmung bei den LXX von dem, der sich dem Willen und den Offenbarungen Gottes entzieht resp. widerstrebt (s. *ἀπειθεῖν*) = מָרָה Num. 20, 10: *ἀκούσατέ μου οἱ ἀπειθεῖς*, Anrede Mosis an das murrende Volk beim Haderwasser. Jer. 5, 23: *τῷ λαῷ τούτῳ ἐγενήθη καρδία ἀνήκοος καὶ ἀπειθής, καὶ ἐξέκλιναν.* Vgl. Jes. 30, 9 = מְרִי. Sach. 7, 12 = שָׁמִיר, Diamant. Deut. 21, 18 = סֹרֵר. — Sir. 16, 6: *ἐν ἔθνει ἀπειθεῖ ἐξεκαύθη ὀργή*, parall. *συναγωγὴ ἁμαρτωλῶν.* Sir. 47, 21. — Ebenso im N. T. Luc. 1, 17: *ἐπιστρέψαι ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων.* Tit. 1, 16: *βδελυκτοὶ ὄντες καὶ ἀπειθεῖς.* 3, 3: *ἀνόητοι, ἀπειθεῖς, πλανώμενοι.*

Ἀπειθέω, ungehorsam sein, im Gegensatz zu *πείθομαι*, sich überreden lassen, gehorchen. Plat. Phaedr. 271, B: *ἡ μὲν πείθεται, ἡ δὲ ἀπειθεῖ.* Vgl. Röm. 2, 8: *ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ.* Act. 17, 5: *οἱ ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι*, gegenüber V. 4: *καί τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν.* 19, 9: *ὡς δέ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν* gegenüber V. 8: *πείθων τὰ περὶ τῆς βασ. τ. θ.* Daher der schöne Gegensatz 1 Petr. 3, 1: *ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσι τῷ λόγῳ — ἄνευ λόγου*

κερδηθήσονται (s. unter *πείθω*, 1). Es steht bei den LXX sehr häufig, im N. T. durchgängig von dem Verhalten derer, welche sich dem Worte der Offenbarung Gottes entziehen, nicht bloß seinem Willen und Gebot ungehorsam sind, Jos. 5, 6. Deut. 1, 26, sondern auch seine Heilsanerbietungen nicht annehmen, vgl. Jes. 36, 5: *ἐπὶ τινὰ πέποιθας ὅτι ἀπειθεῖς μοι;* Deut. 9, 23: *ἠπειθήσατε τῷ ῥήματι κυρίου — καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ.* (Daher geradezu = kein Vertrauen haben Sir. 41, 2: *ἀπειθοῦντι καὶ ἀπολωλεκότι ὑπομονήν.* Vgl. 1, 28.) Hebr. 4, 6: *οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον διὰ ἀπείθειαν.* 1 Petr. 4, 17: *τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ.* Es umfaßt alle Beziehungen des Verhältnisses zu Gott, Deut. 9, 7: *ἀπειθοῦντες διετελεῖτε τὰ πρὸς κύριον.* V. 24: *ἀπειθοῦντες ἦτε τὰ πρὸς κύριον ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς ἐγνώσθη ὑμῖν.* Daher der Gegensatz *πιστεύειν* Joh. 3, 36: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱόν* gegenüber *ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ.* Act. 14, 1: *ὥστε πιστεῦσαι πολὺ πλῆθος,* V. 2: *οἱ δὲ ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι.* 1 Petr. 2, 7: *ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν — ἀπειθοῦσι δέ.* Hebr. 3, 18: *ὤμοσα μὴ εἰσελεύσεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ τοῖς ἀπειθήσασιν,* vgl. V. 19: *οὐκ ἠδύνησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν.* Vgl. *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5 u. a. Es ist dies nicht als eine schwächere Bedeutung des Wortes zu nehmen, sondern der Unglaube wird hierdurch als das widerwillige und widersprechende, unfolgsame Widerstreben gegen die Heilsoffenbarung gekennzeichnet, vgl. Jes. 65, 2. Röm. 10, 21: *ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.* Röm. 11, 31: *ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει,* welchem Widerstreben das *πείθειν* resp. *πείθεσθαι* (s. oben) sinnvoll gegenüber steht. — Mit Angabe des Obj. der Beziehung durch den Dat. Joh. 3, 36: *τῷ υἱῷ.* Röm. 11, 30: *τῷ θεῷ.* 1 Petr. 2, 8; 3, 1: *τῷ λόγῳ.* 4, 17: *τῷ εὐαγγ.* Röm. 2, 8: *τῇ ἀληθείᾳ.* Röm. 11, 31: *τῷ ἐλέει.* Absolut Act. 14, 2; 17, 5; 19, 9. Röm. 10, 21; 15, 31. Hebr. 3, 18; 11, 31. 1 Petr. 2, 7; 3, 20. *ἀπιστεῖν* ist seltener, dagegen *ἄπιστος*, *ἀπιστία* häufiger als *ἀπειθής, ἀπείθεια.* Bei den LXX ist es an den angeführten Stellen = מרה, wie auch Jes. 3, 8; 50, 5; 63, 10. Jos. 1, 18. לא שׁמע Jos. 5, 6. לא אבה Prov. 1, 25. מרד Jes. 36, 5. מרר Hiph. Ex. 23, 21. סרה Jes. 59, 13. סרר Deut. 21, 20. Neh. 9, 29. Ps. 68, 18. Jes. 1, 23; 65, 2. Hos. 9, 15. מֵאֵן Pi. 2 Kön. 5, 16. Sach. 7, 11. מאס Lev. 26, 15. Num. 11, 20. מעל Deut. 32, 51.

Ἀπείθεια, *ας, ἡ,* Ungehorsam. Nicht bei den LXX. 4 Mcc. 8, 9. 18; 12, 4. Im N. T. nur dem Gebrauch des Verbi entsprechend: der dem Worte und Heilswillen Gottes sich widersetzende Unglaube, der Unglaube als Widersetzlichkeit gegen den Willen Gottes, stärker als das synon. *ἀπιστία* (Hebr. 3, 18. 19), welches den Unglauben im Verhältnis zu dem Verhalten Gottes bezeichnet, vgl. Deut. 9, 23: *ἠπειθήσατε τῷ ῥήματι κυρίου ... καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ.* Daher *οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* Eph. 2, 2; 5, 6. Col. 3, 6. Sonst noch Hebr. 4, 6. 11. Röm. 11, 30. 32.

Πιστός, *ή, όν,* ursprünglich Verbaladj. von *πείθειν*, so daß sich die zwiefache aktive und passive Bedeutung auf die verschiedenen Bedeutungen von *πείθεσθαι* zurückführen ließe, zunächst: gehorchen — daher folgsam; cf. Xen. Hell. 2, 4, 30: *τὴν χώραν οἰκείαν καὶ πιστὴν ποιεῖσθαι.* 2, 3, 29. Tit. 1, 6: *τέκνα ἔχων πιστά* vgl. mit 1 Tim. 3, 4: *τέκνα ἔχειν ἐν ὑποταγῇ.* Aus dieser Bedeutung unterwürfig, folgsam (Hesych. zu Xen. Hell. 2, 4, 30: *εὐπειθής*) würde sich dann die Bedeutung zuverlässig, dem oder worauf man vertrauen kann, z. B. *ὅρκια, τεκμήρια, μάρτυς,* treu, z. B. *ἄγγελος, φύλαξ, ἑταῖρος* entwickelt haben. An *πείθεσθαι* = vertrauen würde dann die aktive Bedeutung vertrauend anschließen. Jedoch spricht der Sprachgebrauch um so

weniger für diese bewußte Anlehnung an den Gebrauch von *πείθεσθαι*, als nicht bloß der Gebrauch des Wortes im Sinne von gehorsam, folgsam überaus selten ist, sondern auch in älterer Zeit die Verbindung mit sachlichem Subst. vorwiegt und erst in der attischen und späteren Gräc. die Verbindung mit persönlichem Subst. im Vordergrunde steht. Vgl. noch Plat. Crat. 437, B: *τὸ πιστὸν (al. πιστοῦν) ἱστᾶν παντάπασι σημαίνει*, sowie die mehrfache Verbindung mit *βέβαιος*. Dies, sowie die auf sehr frühe Bildung hinweisende Form (vgl. dagegen *πειστός* in den Kompos. *ἄπειστος, δύσπειστος, εὔπειστος*, sowie *πειστέον*, welche unmittelbar an *πείθεσθαι* anschließen) nötigt um so mehr dazu, lediglich den Sprachgebrauch selbst für die Begriffsbestimmung, sowie für das Verhältnis der passiven und aktiven Bedeutung zu einander maßgebend sein zu lassen, als es bisher nicht gelungen ist, die Grundbedeutung von *πείθειν* oder der Wurzel *πιθ* zweifellos festzustellen. Im allgemeinen könnte in Bezug auf die zwiefache, passive und aktive Bedeutung an die auch bei anderen Verbaladj. sich findende Unterscheidung erinnert werden, z. B. res considerata, eine wohl überlegte Sache, homo consideratus, bedächtig, besonnen. Allein der Sprachgebrauch zeigt, daß diese Unterscheidung bei *π.* nicht Platz greift, vielmehr die in der Prof.-Gräc. höchst seltene aktive Bedeutung ebenso anders zu erklären ist, wie der eigentümliche neutest. Sprachgebrauch von *π.* im aktiven Sinne.

Für die mit *πιστός* sich verbindende Vorstellung fallen nun folgende Momente ins Gewicht: erstens die — wenngleich falsche — Zurückführung auf *ἱστᾶν* bei Plato a. a. O. und die häufige Verbindung mit *βέβαιος*. Sodann daß es sich auch wo es mit sachlichem Subst. verbunden ist, ursprünglich stets auf ein Verhältnis zwischen Personen bezieht und die gesicherte, gefestete Zuverlässigkeit der einen für die andere Person bezeichnet, und endlich drittens, daß das Sicherungsmittel der Zuverlässigkeit, wie Döderlein, Hom. Gloss., S. 874 bemerkt, wesentlich nur das Wort ist, welches als *πιστόν* gilt. Daraus erklärt sich, wie sich ergeben wird, der gesamte Sprachgebrauch und insbesondere das bei diesem Wort ganz eigenartige Verhältnis der aktiven und passiven Bedeutung, und wohl auch das Verhältnis der beiden Bedeutungen von *πείθεσθαι*, gehorchen und vertrauen, zu einander. Ist die Vorstellung die des zuverlässigen, feststehenden, gefesteten, so begreift sich auch, daß die LXX es vorwiegend für das Partic. Niph. von אמן, נֶאֱמָן, im Zusammenhange ihrer Wiedergabe von אֱמֶת, אֱמוּנָה, הֶאֱמִין verwenden, s. unter *ἀληθής* und *πίστις*. — Der Sprachgebrauch ordnet sich folgendermaßen:

1) pass. zuverlässig, fest, woran man sich halten, dem vertraut werden kann: **a)** von Sachen: *ὅρκια, τέκμαρ, τεκμήρια, σύμβολον, συμβόλαιον*, Hom., Pind., Hrdt., immer aber ausschlaggebend für das Verhältnis von Personen zu einander, vgl. *πιστόω*, z. B. *πιστοῦν τινὰ ὅρκοις* Thuc. 4, 88. *πιστωθῆναι ὅρκῳ τινὶ* Od. 15, 436. Das Neutrum substantiviert *πιστὰ δοῦναι καὶ λαβεῖν*, Unterpfänder der Treue geben und empfangen, vom Eide, Geißeln u. s. w., oft bei Xen. und bis in die spätere Gräc., z. B. Polyb. 2, 22, 3; 41, 15. Dann auch *πιστὰ φρονεῖν* Pind. Ol. 3, 30. *πιστὸν ἔχειν τι*, etwas für gewiß achten, gegenüber *οὐ βέβαιον* Thuc. 1, 141, 4. Od. 11, 456: *ἐπεὶ οὐκέτι πιστὰ γυναιξίν*, nach Döderlein, Homer. Glossar., S. 874: „Für Frauen giebt es keinen heiligen Eid mehr, nicht etwa: *οὐκέτι πιστευτέον γυναιξίν*, oder: *οὐκέτι πιστὰ τὰ τῶν γυναικῶν*", cf. Thuc. 3, 83. So nun bei den LXX Jes. 55, 3: *διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον, τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά*, citiert Act. 13, 34, = חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים, vgl. Ps. 89, 50: אַיֵּה חֲסָדֶיךָ הָרִאשֹׁנִים אֲדֹנָי נִשְׁבַּעְתָּ לְדָוִד בֶּאֱמוּנָתֶךָ. Cf. *ὅρκια πιστά* Il. 2, 124; 4, 155; 22, 262. Od. 24, 483. Xen. Ages. 3, 5: *μέγα καὶ καλὸν κτῆμα … ἀνδρὶ στρατηγῷ τὸ ὅσιον καὶ πιστὸν εἶναί τε καὶ ὄντα ἐγνῶσθαι.* Auf derselben Linie liegt *διαθήκη πιστή* Ps. 89, 29. *σφραγίς* 4 Mcc. 7, 15. *μαρτυρία* Ps. 19, 8 (Sir. 34, 23), *ἐντολαί* Ps. 111, 7, vgl. Sir. 36 (33), 3: *ἀν-*

θρωπος συνετὸς ἐμπιστεύσει νόμῳ, καὶ ὁ νόμος αὐτῷ πιστὸς ὡς ἐρώτημα δικαίων. Hos. 6, 9: ἐν ταῖς φυλαῖς τοῦ Ἰσραὴλ ἔδειξα πιστά, cf. Soph. Tr. 77: μαντεῖα π. Überall hier = נֶאֱמָן. Dagegen entfernen sich unter dem Einfluß der mit dem hebr. נאמן sich verbindenden Vorstellung (s. unter ἀληθής, πίστις) von dem Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. die Verbindungen οἶκος 1 Sam. 2, 35; 25, 28. 1 Kön. 11, 38. τόπος Jes. 22, 23. 25. ὕδωρ Jes. 33, 16. καρποί Sir. 37, 22. 23, sogar νόσοι πονηραὶ καὶ πισταί Deut. 28, 59, wo LXX נאמן (= anhaltend, bleibend) das eine Mal mit θαυμαστός, das andere Mal mit πιστός übersetzt haben. Zu den Verbindungen mit οἶκος, τόπος ist ebenso wenig Thuc. 1, 68, 1: τὸ πιστὸν ὑμᾶς, ὦ Λακεδαιμόνιοι, τῆς καθ' ὑμᾶς αὐτοὺς πολιτείας καὶ ὁμιλίας ἀπιστοτέρους ἐς τοὺς ἄλλους, ἤν τι λέγομεν, καθίστησιν zu vergleichen, wie τὴν χώραν πιστὴν ποιεῖσθαι bei Xen. (s. o.), denn in beiden Fällen bezieht sich π. auf das Verhalten von Personen, wie πόλις πιστή, μητρόπολις π. Jes. 1, 21. 26, vgl. πόλις δικαιοσύνης V. 26, ἐν ᾗ δικαιοσύνη ἐκοιμήθη V. 21. Im N. T. außer dem Citat Act. 13, 34 aus Jes. 55, 3 noch 3 Joh. 5: πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους, wo das καὶ τοῦτο ξένους darauf hinweist, daß es nach Analogie von πιστὰ ποιεῖν nur wie in dem Ausdruck π. φέρειν, τηρεῖν, φυλάσσειν (fidem servare) erklärt werden kann. — Außerdem noch in den Pastoralbriefen verbunden mit λόγος 1 Tim. 3, 1. 2 Tim. 2, 11. Tit. 1, 9; 3, 8. π. ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος 1 Tim. 1, 15; 4, 9, und endlich Apok. 21, 5; 22, 6: οὗτοι οἱ λόγοι π. καὶ ἀληθινοί. So auch in der Prof.-Gräc. schon Hrdt. 8, 83: τοῖσι δὲ Ἕλλησι ὡς πιστὰ δὴ τὰ λεγόμενα ἦν. Plat. Tim. 49, B: πιστῷ καὶ βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ, auch τὰ λεγόμενα πιστά, πισταὶ ὑποθέσεις. Aristot. Rhet. 2, 1: πρὸς τὸν λόγον ὁρᾶν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός. Öfter dann in der späteren Gräc. Polyb. 15, 7, 1: ἀγωνιῶ σε μή ποτε οὐ πεισθῇς διὰ ταῦτα ἐμοῖς λόγοις καίπερ οὖσι πιστοῖς. 3, 9, 4: πᾶν τὸ λεγόμενον πιστὸν ἡγεῖσθαι. 38, 3, 11 vgl. ἄπιστος, unglaublich. Arr. an. 2, 7, 2: ἐπεὶ οὐ πιστὸς αὐτῷ ὁ λόγος ἐφαίνετο. Dio Cass. 37, 35: εἰ δ' οὖν τισὶ καὶ πιστὸν ἐδόκει εἶναι. Plut. conv. 17 (160, D): δεῖ τοῖς ἐχθροῖς καὶ περὶ τῶν πιστῶν ἀπιστεῖν, τοῖς δὲ φίλοις καὶ τὰ ἄπιστα πιστεύειν. Es erhellt, daß in dieser Verbindung das Wort allmählich eine bedeutende Abschwächung erfahren hat. Während es ursprünglich das absolut feste und zuverlässige Wort bezeichnet — vgl. bei Hrdt. a. a. O. ὡς πιστά, sowie Döderlein, Hom. Glossar., S. 874: „ὅρκῳ πιστωθῆναι, sich zur Treue verpflichten, immer nur mittels Verpfändung seines Wortes, ohne ein anderes Sicherungspfand", — wie auch noch bei den LXX in der Verbindung mit μαρτυρία, ἐντολή, νόμος, und ebenso in den Stellen der Apok., — sinkt es schon bei Plato und Aristot. und noch mehr in der späteren Gräc. zur Bezeichnung der bloßen Glaubwürdigkeit herab. Es ist nicht mehr eine dem Objekt anhaftende, von demselben untrennbare Bestimmtheit, sondern eine von dem urteilenden Subj. ihm beigelegte Eigenschaft. Plat. Phaed. 107, B: τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσίν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον, vgl. das vorhergehende: ὑπὲρ τοῦ μεγέθους, περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶ ... ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἐμαυτοῦ περὶ τῶν εἰρημένων, und die Empfindung dieser Inkongruenz des prof. Sprachgebrauchs wird es sein, welche Chrysost. veranlaßt hat, das doch sonst nie befremdende Wort zu 1 Tim. 3, 1; 4, 9 zu erklären: π. ὁ λόγος τουτέστιν ἀληθής.

b) von Personen, öfter bei Hom., z. B. Il. 15, 437; 17, 500. 557. 589, und zwar wie es scheint von einem ganz besonders engen, gefesteten Verhältnis, wie in der german. Blutbruderschaft, Il. 15, 331: τὸν δὲ Μενεσθῆος μεγαθύμου πιστὸν ἑταῖρον, jedenfalls ursprünglich nicht sowohl treu im aktivischen Sinne, als der auf den Ver-

laß ist. Darauf weist auch der Gegensatz *πολέμιος*, z. B. Xen. Hell. 2, 3, 29: *τοσούτῳ ἐχθίον προδοσία πολέμου, ὅσῳ πολεμίοις μὲν ἄνθρωποι καὶ σπένδονται καὶ αὖθις πιστοὶ γίγνονται.* Vgl. Il. 21, 286: *χειρὶ δὲ χεῖρα λαβόντες ἐπιστώσαντ' ἐπέεσσιν*, sowie daß es bei Homer sich nur als Epitheton von *ἑταῖρος* findet — noch Il. 18, 235. 460. Od. 15, 538 — ausgenommen Il. 16, 147: *πιστότατος δέ οἱ ἔσκε μάχῃ ἔνι μεῖναι ὁμοκλήν*, wo aber auch der *ἑταῖρος* gemeint ist. Vgl. Il. 24, 63: *κακῶν ἕταρ' αἰὲν ἄπιστε*, cf. s. v. *ἄπιστος*. Bei Pindar dagegen erscheint der Gebrauch erweitert, Nem. 10, 54: *θεῶν πιστὸν γένος*. 78: *ἐν πόνῳ πιστοὶ βροτῶν καμάτου μεταλαμβάνειν*. Verbunden mit *μάρτυς* Pyth. 1, 88; 12, 27. Hes. theog. 537: *φύλακες πιστοί*, cf. Xen. Cyrop. 7, 5, 66, dann auch mit *ἄγγελος* u. a., bei Xen. häufig mit *φίλος*. So geht es über in die Bedeutung treu, verbunden mit dem Dativ. Wie sehr aber noch der passive Sinn des Wortes vorwiegt, zeigt das Scherzwort Aristoph. Pl. 27: *τῶν ἐμῶν γὰρ οἰκετῶν πιστότατον ἡγοῦμαι σε καὶ κλεπτίστατον.* — So nun bei den LXX Prädikat des *μάρτυς* Prov. 14, 5. 27 (אֱמֶת ,אמון). Ps. 89, 38. Jer. 42, 5: *ἔστω κύριος ἐν ἡμῖν εἰς μάρτυρα δίκαιον καὶ πιστόν*, לְעֵד אֱמֶת וְנֶאֱמָן. Auch hier ist die Bedeutung zuverlässig, auf den Verlaß ist die vorschlagende, vgl. Jes. 8, 2: *μάρτυράς μοι ποίησον πιστοὺς ἀνθρώπους.* Neh. 13, 13: *πιστοὶ ἐλογίσθησαν ἐπ' αὐτοὺς μερίζειν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτῶν*, welche auch dem hebr. נאמן: am vollsten entspricht. Prov. 25, 13: *ἄγγελος π.* Num. 12, 7: *θεράπων*. 1 Sam. 22, 14: *δοῦλος*. 2, 37: *ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν, ὃς πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ μου ποιήσει*, vgl. das folgende: *καὶ οἰκοδομήσω αὐτῷ οἶκον πιστόν.* 1 Sam. 3, 20: *π. Σαμουὴλ εἰς προφήτην γενέσθαι.* Vgl. auch den eigentümlichen Ausdruck zur Bezeichnung der Glaubensüberzeugung in betreff eines prophetischen Wortes 4 Mcc. 18, 17: *τὸν Ἰεζεκιὴλ ἐπιστοποιεῖτο λέγοντα· εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ τὰ ξηρὰ ταῦτα;* certum sibi reddebat Ezechielem dicentem, Ezechiels Ausspruch wurde ihm immer gewisser = er glaubte immer fester, was Ezechiel sagt. So ist es denn auch Prädikat Gottes, als auf den schlechthin Verlaß ist, vgl. oben Pind. Nem. 10, 54; so Deut. 7, 9: *γνώσῃ ὅτι κύριος ὁ θ̅ς σου οὗτος θεός, θεὸς πιστός, ὁ φυλάσσων διαθήκην καὶ ἔλεος κτλ.* Jes. 49, 7: *π. ἐστιν ὁ ἅγιος Ἰσρ.* (נֶאֱמָן). Deut. 32, 4: *θ̅ς πιστός, καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία, δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος*, אֵל אֱמוּנָה. So im N. T. von Gott 1 Cor. 1, 9: *π. ὁ θ̅ς, δι' οὗ ἐκλήθητε κτλ.* vgl. mit V. 8: *ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους κτλ.* 1 Cor. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. 2 Tim. 2, 13. Hebr. 10, 23; 11, 11. 1 Joh. 1, 9: *π. ἐστι καὶ δίκαιος ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας.* 1 Petr. 4, 19: *οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θ̅υ πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν.* Überall ist daran gedacht, daß Gott derjenige ist, auf den unbedingt Verlaß ist, dem man rückhaltlos vertrauen, zu dem man beten kann u. s. w., also mehr als treu, denn die Treue ist nur eine besondere Erweisung dieser Eigenschaft. Auf Grund dieser durchgängigen Bedeutung des *πιστὸς ὁ θ̅ς* will dann auch 2 Tim. 2, 13: *εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται* nach Analogie von Röm. 3, 3 verstanden sein, wo die *πίστις θ̅υ* gegenüber der *ἀπιστία* dazu dient, das Wort von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein durch den Glauben vorzubereiten. Dem entsprechend wird auch von Christo gesagt Apok. 19, 11: *ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν ἵππον λευκὸν (οὗ τὸ ὄνομα ὁ λόγος τοῦ θ̅υ* V. 13) *π. καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ*, und 1, 5 heißt er *ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, 3, 13: *καὶ ἀληθινός*, also nicht bloß glaubwürdig, sondern unbedingt zuverlässig; vgl. unter a, sowie unter *ἀμήν* S. 157. Auch in den Verbindungen mit *οἰκονόμος* Luc. 12, 42: *ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ τὸ σιτομέτριον* (vgl. Neh. 13, 13. 1 Sam.

2, 37). 1 Cor. 4, 2. *δοῦλος* Mtth. 24, 45; 25, 21. 23. *διάκονος* Eph. 6, 21. Col. 1, 7; 4, 7, vgl. Luc. 16, 10—12; 19, 17. 1 Cor. 4, 17. Col. 4, 9. 1 Tim. 1, 12: *πιστόν με ἡγήσατο θέμενος εἰς διακονίαν.* 1 Cor. 7, 25: *γνώμην δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι.* 2 Tim. 2, 2: *ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι.* 1 Cor. 4, 17: *ὅς ἐστι μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ π. ἐν κυρίῳ.* 1 Petr. 5, 12 ist an der Bedeutung zuverlässig festzuhalten, welche erst Apok. 2, 10: *γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου,* vgl. V. 13: *Ἀντείπας ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη* sich besondert zu der Bedeutung fest, treu. Der Bereich, in welchem die Zuverlässigkeit bzw. Treue zur Erscheinung kommt oder kommen soll, angefügt durch *ἐν* 1 Tim. 3, 11. Luc. 16, 10. 12; 19, 17. *ἐπί τι* Mtth. 25, 21. 23. Der Accus. Hebr. 2, 13: *πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι κτλ.* ist nicht mit *π.*, sondern mit *ἀρχ.* zu verbinden, und nicht sowohl Prov. 25, 13 ist zu vergleichen: *ἄγγελος π. τοὺς ἀποστείλαντας αὐτόν,* wo der Accus. durch das voraufgehende *ὠφελεῖ* regiert ist, sondern 1 Sam. 2, 35; 3, 20; s. oben. — Die Häufigkeit der Verwendung des Wortes zur Charakteristik von Personen ist nicht durch den Sprachgebrauch der Prof.-Gräc., sondern durch den Vorgang des hebr. נֶאֱמָן bedingt, welcher sich auch noch bei

2) dem Gebrauch des Wortes in aktiver Bedeutung im N. T. geltend macht. In der Prof.-Gräc. nämlich ist diese Bedeutung so überaus selten, und wo sie vorkommt, doch im Grunde so weit abliegend von *πιστός* im neutest. Sinne, daß man sich wird entschließen müssen, auf die Anknüpfung an den Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. zu verzichten. Die homerischen Belege fallen weg, wenn die Erklärung Döderleins inbetreff des *οὐκέτι πιστὰ γυναιξίν* die richtige ist. Dann aber erübrigen (außer dem vereinzelten *π.* = gehorsam, welches aber schwerlich auf *πείθεσθαι* gehorchen, zurückzuführen, sondern aus der Bedeutung fest, zuverlässig abzuleiten ist) nur ganz vereinzelte Belege bei Thuc., Plato und den Tragg. für die Bedeutung vertrauend, während dieselbe der späteren Gräcität fast völlig fremd ist. Bei Thuc. u. Plat. findet sich für diese Bedeutung nur je ein Beleg; Thuc. 1, 68, 1; 8, 9, 2: *ἀρνουμένων τῶν Χίων τὸ πιστόν* bezeichnet es die Treue; ebenfalls 2, 40, 4: *οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῷ ἢ τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ ἀδεῶς τινὰ ὠφελοῦμεν,* „wegen des zuverlässigen Charakters freier Männer, die selbst voll fester Rechtlichkeit auch anderen Gutes, nicht Undank zutrauen“ (Krüger), dagegen Vertrauen 6, 72, 4: *τὴν δ' εὐψυχίαν αὐτὴν ἑαυτὴν μετὰ τοῦ πιστοῦ τῆς ἐπιστήμης θαρσαλεωτέραν ἔσεσθαι,* wo jedoch die Erklärung des Schol. *μετὰ τοῦ πεποιθέναι τῇ ἐπιστήμῃ* mehr Sinn- als Worterklärung sein dürfte. Zweifellos ist nur Plat. Legg. 7, 824: *νυκτερευτὴν κυσὶ καὶ πλεκταῖς πιστόν,* sowie bei den Tragg. Soph. O. C. 1031: *ὅτῳ σὺ πιστὸς ὢν ἔδρας τάδε.* Aesch. Pers. 55: *τοξουλκῷ λήματι πιστούς.* Prom. 919: *τοῖς πεδαρσίοις κτύποις πιστός.* Ob dieser Gebrauch an *ἄπιστος* im aktiven Sinne anschließt oder direkt auf *πείθεσθαι* = vertrauen zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden. Gewiß ist nur, daß er den meisten Schriftstellern der späteren Gräcität fremd ist; Polyb. kennt ihn nicht, nur das Adverbium *πιστῶς* kommt bei ihm einmal in dieser Bedeutung vor, 3, 98, 5: *τοῦτον μὲν ἄκακον ὄντα τὸν ἄνδρα καὶ πρᾷον τῇ φύσει, πιστῶς δὲ τὰ πρὸς αὐτὸν διακείμενον,* vgl. 4, 42, 6: *ταῦτα μὲν οὖν ἡμῖν εἰρήσθω πρὸς τοὺς ἀπίστως διακειμένους.* Xen. Hier. 4, 2: *πιστῶς ἔχειν πρός τινας,* cf. Dem. adv. Phorm. 34, 49: *οὐκοῦν ἄτοπον εἰ τῆς ἐκείνου μαρτυρίας τὸ μὲν πρὸς τοῦ ἀποστεροῦντος πιστῶς ἀκούσεσθε, τὸ δ' ὑπὲρ τῶν ἀποστερουμένων ἄπιστον ἔσται παρ' ὑμῖν.* Lys. 18, 15: *ὑμεῖς αὐτοὶ φανήσεσθε πιστότερον πρὸς ἐκείνους ἢ πρὸς ὑμᾶς αὐτοὺς διακείμενοι.* Bei Diod. Sic., Dion. Hal., App., Arr., Hrdn., Lucn. findet es

sich so nicht, denn Hrdn. 2, 10, 3: *τὸ πιστὸν ὑμῶν καὶ πρὸς θεοὺς σεβάσμιον* bezeichnet es die Treue, und das öfter bei ihm sich findende *πιστός τινι* bezeichnet einen Vertrauten. Nur Dio Cass. 37, 12: *ἦν πρὸς οὐδένα ἔτι πιστός, ἀλλὰ καὶ τῶν λοιπῶν τέκνων ὑποτοπήσας τινὰ ἀπέσφαξεν* weist diese Bedeutung wieder auf. Dem neutest. *πιστός* resp. *πιστοί* als Bezeichnung der Gläubigen liegt aber gar nicht die Bedeutung „vertrauend" zu Grunde, vgl. *οἱ ἐκ περιτομῆς π.* Act. 10, 45. 1 Tim. 4, 3: *τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν.* Joh. 20, 27: *μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός.* Act. 16, 1: *υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς.* 2 Cor. 6, 15: *τίς δὲ συμφώνησις X̅υ̅ πρὸς Βελίαρ, ἢ τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου;* 1 Tim. 5, 16: *εἴ τις πιστὴ ἔχει χήρας.* 6, 2: *οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότας.* Vielmehr würde dieses neutest. aktivische *πιστός* dem passivischen *πιστός* im Sinne von glaubwürdig entsprechen, wie das aktivische *πιστός* der Prof.-Gräc. = qui fidit alteri dem passiven *πιστός* = cui alter fidit, (also eigentlich keine wirkliche neue, aktivische Bedeutung, vgl. unter *πιστόω*), wobei außerdem noch zu beachten ist, daß das aktivische *π.* sich ohne nähere Bestimmung in der Prof.-Gräc. erst recht nicht findet. Der neutest. Sprachgebrauch inbetreff des aktivischen *π.* ist wohl zunächst veranlaßt durch das passivische *π.* als Äquivalent für נאמן, wie es sich Ps. 101, 6: *οἱ ὀφθαλμοί μου ἐπὶ τοὺς πιστοὺς τῆς γῆς* (parall. הֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ תָּמִים) findet, vgl. Neh. 9, 8 von Abraham: *εὗρες τὴν καρδίαν αὐτοῦ πιστήν*, dann mehrfach in den Apokr. Sap. 3, 9: *οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν, καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ.* Sir. 1, 14: parallel *φοβεῖσθαι τὸν θ̅ν̅.* V. 24. 1 Mcc. 3, 13: *ἤθροισεν Ἰούδας ... ἐκκλησίαν πιστῶν μετ' αὐτοῦ ἐκπορευομένων εἰς πόλεμον.* Dieses נאמן ist „umfassende Bezeichnung des Frommen" (Schlatter, Der Glaube im N. T., [1]35), dessen Namen nach Pirk. Aboth 6, 1: צַדִּיק חָסִיד וְנֶאֱמָן, vgl. Hiob 17, 4, wo die LXX צַדִּיק durch *πιστός* wiedergeben. Der נאמן ist derjenige, der treu und fest im Gesetze und zum Gesetze steht, sich an dasselbe hält bzw. als solcher erfunden wird, 1 Mcc. 2, 52 von Abraham: *οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;* vgl. Sir. 44, 19. 20. 2 Mcc. 1, 2: *μνησθείη ὁ θ̅ς̅ τῆς διαθήκης αὐτοῦ τῆς πρὸς Ἀβρ. καὶ Ἰσ. καὶ Ἰακ. τῶν δούλων αὐτοῦ τῶν πιστῶν.* So auch bei Phil. de post. Kain 1, 259, 23: *Ἀβρ. ὁ π. ἐπώνυμος* parall. *ὁ δίκαιος Νῶε.* Ferner vergleiche den Gebrauch des entsprechenden Wortes im Buche der Jubiläen Kap. 17. 18 (Ewald, Jahrbb. 1851, S. 13. 15): „Gott wußte, daß Abraham gläubig sei in allen Anfechtungen, die er über ihn ergehen ließ, denn er hatte ihn versucht mit dem Reichtum der Könige ... und in allem, womit er ihn versucht hatte, wurde er treu erfunden, und seine Seele ward nicht ungeduldig, noch zögerte er es zu thun". Vgl. Kap. 19: „Und er sagte kein Wort darüber, daß Gott ihm versprochen hatte, ihm und seinem Samen nach ihm das Land zu geben ... So ward er treu und geduldig erfunden und wurde als ein Freund des Herrn auf die himmlischen Tafeln geschrieben." — Daß hieran zunächst das paulinische *π.* = gläubig anschließt, dürfte nach Gal. 3, 9: *ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβρ.* zweifellos sein, denn *ὁ π. Ἀβρ.* war eben eine geläufige Bezeichnung Abrahams. Ebenso unzweifelhaft aber ist es, daß der Begriff eine Wandlung erfährt, bedingt durch den Begriff der אֱמוּנָה, אֲמָנָה in der Synagoge, welcher das aktivische האמין aufgenommen hat, und durch den neutest. Begriff der *πίστις.* Nach Gal. 3, 9 wäre *π.* = *ὁ ἐκ πίστεως.* Nun ist aber wiederum nicht zu verkennen, daß 2 Cor. 6, 15. Eph. 1, 1. Col. 1, 2, sowie in den Pastoralbriefen 1 Tim. 4, 3. 10. 12; 5, 16; 6, 2 — den einzigen Stellen, an welchen *π.* in dieser Bedeutung außer Act. 10, 45; 16, 1. 15. Joh. 20, 27. 1 Petr. 1, 21. Apok. 17, 14 sich findet — durchaus nicht an den Vollbegriff des Glaubens zu denken ist,

sondern dazu sich verhält wie *ὅτε ἐπιστεύσαμεν* Röm. 13, 11 „da wir gläubig wurden“ zu *πιστεύομεν* 6, 8, m. a. W. daß in *πιστός* abgesehen von Gal. 3, 9 (sowie von 1 Petr. 1, 21. Apok. 17, 14) diejenige Seite der *πίστις* vorwiegt, nach welcher sie Anerkennung der Heilsverkündigung und Bekenntnis zu Christo ist (das erste Moment der *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5; 16, 26), oder daß das akt. *π.* dem pass. *π.* im Sinne der Glaubwürdigkeit (s. oben) entspricht als Gegensatz zu *ἄπιστος*. So auch Joh. 20, 27: *μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός*. So ergiebt sich für das neutestamentliche aktivische *πιστός* die Unterscheidung *a)* im Anschluß an נֶאֱמָן, aber umgestaltet durch den synagogalen und neutest. Begriff der *πίστις* 1 Petr. 1, 21: *τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς* (Sin. *πιστεύοντας*) *εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν* (vgl. 1 Mcc. 2, 52. Sir. 44, 19. 20). Apok. 17, 14: *οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί*. vgl. 13, 10: *ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων*. 14, 12: *ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θυ καὶ τὴν πίστιν Ιυ*. Gal. 3, 9: *ὁ π. Ἀβρ.* im paulinischen Sinne = *ὁ ἐκ πίστεως*. **b)** gegenüber *ἄπιστος* (während die Bedeutung unter a ihren Gegensatz an *ἀπειθής* haben würde) Joh. 20, 27. 2 Cor. 6, 15, und ohne diesen Gegensatz im Sinne der Anerkennung des Evangeliums von Christo Act. 10, 45; 16, 15: *εἰ κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ κυρίῳ εἶναι*. 16, 1. Eph. 1, 1. Col. 1, 2. 1 Tim. 4, 3. 10. 12; 5, 16; 6, 2. So ist *π.* im Sinne von gläubig ein durchaus neutestamentlicher Begriff, kaum formal vorbereitet durch den Sprachgebrauch der Prof.-Gräc., und anschließend an die Abschwächung des pass. *π.* im Sinne von glaubwürdig. Nach dem unter *ἄπιστος* verzeichneten Sprachgebrauch des N. T. kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß diesem Gebrauch von *πιστός* derjenige von *ἄπ.* voraufgegangen, und daß daher die Bezeichnung der Christen als *π.* in den paulinischen Briefen stammt.

Das Wort findet sich überhaupt nicht Marc., Röm., Phil., Philem., 2 Joh.; in aktivischer Bedeutung findet es sich in den übrigen Schriften nicht bei Mtth., Luc., 1 u. 2 Thess., 2 Tim., Tit., Hebr., 1 u. 3 Joh.

Πιστόω, **a)** von dem pass. *πιστός*: jemand *πιστός* machen durch *πιστὰ δοῦναι, λαβεῖν*, in der Prof.-Gräc. fast nur im Med. gebräuchlich, selten das Pass., das Akt. nur Thuc. 4, 88: *πιστώσαντες αὐτὸν τοῖς ὅρκοις οὓς τὰ τέλη τῶν Λακεδαιμονίων ὀμόσαντα αὐτὸν ἐξέπεμψαν*. Denn durch das *πιστὰ δοῦναι, λαβεῖν* soll der Regel nach ein gegenseitiges Verhältnis begründet werden. So bei Hom. Il. 21, 286: *χειρὶ δὲ χεῖρα λαβόντες ἐπιστώσαντ' ἐπεέσσιν*. 6, 233: *χεῖράς τ' ἀλλήλων λαβέτην καὶ πιστώσαντο*. Cf. Xen. Hell. 6, 1, 18: *τὰ πιστὰ ἔδοσαν ἀλλήλοις*. Das Pass. Hom. Od. 15, 436: *εἴ μοι ἐθέλοιτέ γε, ναῦται ὅρκῳ πιστωθῆναι ἀπήμονά μ' οἴκαδ' ἀπάξειν* = sich jemandem *πιστός* machen, sich ihm für etwas verbürgen. Bei den Schriftstellern der klass. Gräc. findet sich das Wort außer in der o. a. St. des Thuc. kaum, vereinzelt bei den Tragg. und zwar das Med. Soph. Oed. C. 650: *οὔτοι σ' ὑφ' ὅρκου γ' ὡς κακὸν πιστώσομαι*. Eur. Iph. A. 66: *ἐπεὶ δ' ἐπιστώθησαν*, vgl. V. 58: *ὅρκους συνάψαι δεξίας τε συμβαλεῖν μνηστῆρας ἀλλήλοισι*. Mehrfach dagegen in der späteren Gräc., namentlich bei Polyb. u. Hrdn., und hier nicht bloß mit persönlichem Obj. Polyb. 18, 22, 6: *πιστωσάμενοι περὶ τῶν ὅλων πρὸς ἀλλήλους*, data invicem et accepta fide. 8, 17, 2: *τοῦτον — διὰ πλειόνων λόγων πιστωσάμενος καὶ παρασκευάσας εὔνουν ἑαυτῷ καὶ πρόθυμον*, sondern auch anschließend an das abgeschwächte *πιστός* im Sinne von gewiß, glaubhaft, mit sachlichem Obj. = gewiß, glaubhaft machen, bestätigen u. s. w., Pol. 1, 43, 5: *πιστωσάμενοι*

τὰς προτεινομένας ἑκάστοις δωρεὰς ὑπὸ τοῦ στρατηγοῦ ῥᾳδίως ἔπεισαν αὐτοὺς μένειν. Oft bei Hrdn. und bei diesem nur mit sachlichem Obj., z. B. 1, 14, 6: *τὰ ἀκολουθήσαντα ἐκ τῆς ἀποβάσεως τὴν προϋπάρχουσαν φήμην ἐπιστώσατο.* 3, 7, 4: *πιστοῦται τὴν διαβολὴν ταύτην ἡ ἀπόβασις.* 4, 1, 11: *τοῦ Ἀντωνίνου δώροις πολλοῖς καὶ ὅρκοις τὴν πρὸς τὸν γάμον σπουδήν τε καὶ εὔνοιαν πιστουμένου πείθεται ὁ βάρβαρος.* 1, 2, 6: *μόνος βασιλέων φιλοσοφίαν οὐ λόγοις οὐδὲ δογμάτων γνώσεσι, σεμνῷ δ' ἤθει καὶ σώφρονι βίῳ ἐπιστώσατο.* Lucn. Hipp. 1: *ἔργοις ὁμοίοις τὰς τῶν λόγων ὑποσχέσεις ἐπιστώσαντο.* Philopseud. 5: *ὅπως αὐτὰ* (sc. *τὰ ἄπιστα καὶ μυθώδη*) *ἐπιστώσατο.* Pro imag. 17: *σὺ τοῦ λόγου ἐπιστώσω τὴν ἀλήθειαν.* Cf. Aristot. fragm. 123, p. 1499: *ἔργον ῥήτορος ὥς φησι Θεοδέκτης, προοιμιάσασθαι πρὸς εὔνοιαν, διηγήσασθαι πρὸς πιθανότητα, πιστώσασθαι πρὸς πειθώ, ἐπιλογίσασθαι πρὸς ὀργὴν ἢ ἔλεον.* Plut. de mus. 3 (1133, A); de anim. procr. in Tim. Plat. 5 (1014, A): *πιστούμενος τῷ εἰκότι καὶ παραμυθούμενος ὡς ἔνεστι τὸ ἄφθες τοῦ λόγου καὶ παράδοξον.* 9 (1010, A): *τῷ αὐτοκινήτῳ πιστουμένη τὸ ἀγέννητον αὐτῆς* = glaubhaft machen, beweisen. Ebenso Plut. conv. disp. 1, 10, 3 (628 E). Galb. 5, 3. Num. 8, 10. Philo gebraucht in allen von Schlatter, Der Glaube im N. T., S. 551, [2] 391 ff. a. St. das Med. = beweisen, Pass. = bewiesen werden, sogar mit persönlichem Obj. Lib. alleg. 3, I, 128, 37. 48. — **b)** auf das aktivische *πιστός* geht zurück Od. 21, 218: *σῆμα ἀριφραδὲς ἄλλο τι δείξω, ὄφρα μ' εὖ γνῶτον πιστωθῆτόν τ' ἐνὶ θυμῷ.* Soph. Oed. Col. 1039: *σὺ δὲ ἔκηλος μίμνε πιστωθεὶς ὅτι ἣν μὴ θάνω ἀγὼ πρόσθεν οὐχὶ παύσομαι κτλ.* Dies die einzigen Belege aus der Prof.-Gräc. für diesen Gebrauch, vgl. statt dessen Hrdn. 2, 11, 2: *μείζονα παρα τῶν στρατιωτῶν εὔνοιαν ἐπιστώσατο*, majorem benevolentiam certum sibi fecit..

In der alttestamentlichen Gräcität findet sich mehrfach das Aktivum; 2 Mcc. 7, 24: *δι' ὅρκων ἐπίστου ἅμα πλουτιεῖν καὶ μακαριστὸν ποιήσειν μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων*, wo zwar einige Handschriften *ἐπιστοῦτο* lesen, das Aktivum aber gesichert sein dürfte durch 12, 25, wo es unbestritten ist: *πιστώσαντος αὐτοῦ διὰ πλειόνων τὸν ὁρισμὸν ἀποκαταστήσειν κτλ.* Daß dieser Gebrauch nicht mit Thuc. 4, 88 zu vergleichen ist, liegt auf der Hand. Denn zu 2 Mcc. 7, 24 ist nicht *ἑαυτὸν* zu ergänzen, sondern der folgende Infin. ist das sachliche Obj., der *ὁρισμός*, wie es 12, 25 heißt, die Verpflichtung, welche bekräftigt wird, und *πιστοῦν* steht hier, wie *πιστοῦσθαι* mit sachlichem Obj. in der späteren Gräc. = glaubhaft machen, bestätigen. So bei den LXX 2 Sam. 7, 25: *τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησας πίστωσον ἕως τοῦ αἰῶνος* = הָקֵים. Anders ist auch 1 Chron. 17, 14 nicht gemeint: *πιστώσω αὐτὸν ἐν οἴκῳ μου καὶ ἐν βασιλείᾳ αὐτοῦ ἕως αἰῶνος* = הֶעֱמַדְתִּיו, bestätigen, befestigen, vgl. unter *πιστός*. Das Med. nur 1 Kön. 1, 36: *γένοιτο οὕτως! πιστώσαι κύριος ὁ θς τοῦ κυρίου μου* = כֵּן יֹאמַר יהוה. In derselben Bedeutung das Pass. mit sachlichem Subj. und zwar zunächst von Worten 1 Kön. 8, 26: *πιστωθήτω ἕως αἰῶνος τὸ ῥῆμά τοῦ Δαβὶδ τῷ πατρί μου.* 1 Chron. 17, 23: *ὁ λόγος σου πιστωθήτω ἕως αἰῶνος.* 2 Chron. 6, 17. Ps. 93, 7: *τὰ μαρτύρια σου ἐπιστώθησαν σφόδρα.* Vgl. auch *τὸ ὄνομα* 1 Chron. 17, 24. 2 Chr. 1, 9. Daß es hier mehr ist als glaubhaft machen, glaubhaft werden, vielmehr wenigstens die alte Energie der Bezeichnung in dem veränderten Sprachgebrauch wieder auflebt, s. u. *πιστός*. Überall hier ist es = אמן Niph., auch wo es wie *οἶκος πιστός* steht 2 Sam. 7, 16: *πιστωθήσεται ὁ οἶκος αὐτοῦ καὶ ἡ βασ. αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐνώπιόν μου* parall. *ὁ θρόνος ἀνωρθωμένος.* Dagegen kommt es dem ursprünglichen Sprachgebrauch näher, wo es mit persönlichem Subj. steht von der Treue in dem Bundesverhältnis mit Gott, nur daß es auch hier nicht von der Selbst-

verpflichtung steht, sondern von der Selbstbewährung in der Treue, anschließend an *πιστός* treu, Ps. 78, 37: *ἡ καρδία αὐτῶν οὐκ εὐθεῖα μετ' αὐτοῦ, οὐδὲ ἐπιστώθησαν ἐν τῇ διαθήκῃ αὐτοῦ.* V. 7: *γενεὰ ἥτις οὐ κατεύθυνεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς καὶ οὐκ ἐπιστώθη μετὰ τοῦ θυ τὸ πνεῦμα αὐτῆς,* = אמן Niph. Sir. 27, 17: *στέρξον φίλον καὶ πιστώθητι μετ' αὐτοῦ.* 29, 3: *στερέωσον λόγον καὶ πιστώθητι μετὰ τοῦ πλησίον.* Dieselbe Erscheinung inbetreff der genera verbi bei den LXX s. *βδελύσσω.*

In der neutestamentlichen Gräcität findet sich das Wort nur 2 Tim. 3, 14: *σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες.* Bei der Stetigkeit des Sprachgebrauchs der späteren Gräc., welcher keine Spur jenes auf das akt. *πιστός* zurückgehenden *πιστωθῆναι* (s. oben unter b) aufweist, dürfte es verwehrt sein, es hier = *πιστεύειν* zu erklären (vgl. unter *μανθάνω*), obwohl es in der späteren kirchl. Gräc. in der Kanzelsprache sich immer so findet, Greg. Naz. (in Steph. thes.): *πιστώθητι τοῖς τύποις τῶν ἥλων* (veranlaßt durch Joh. 20, 27). Es wird nichts anderes übrig bleiben, als es nach Ps. 78, 7. 37. Sir. 27, 17; 29, 3 zu erklären = als treu bewährt werden, sich treu bewähren.

Πίστις, ἡ, der Glaube; ein Wort, welches wenn irgendeines, Bedeutung hat für die Entstehungsgeschichte der Sprache des Christentums, indem hier alle sprachbildenden Elemente, der Vorgang des A. T., die Bedeutung des Wortes auf religiösem Gebiete in der Prof.-Gräc., sowie die Fähigkeit des Wortes, die christliche Anschauung wiederzugeben, zusammentreffen, um einerseits dem Geiste des N. T. das passende Wort zu bieten, andererseits eben dies Wort mit spezifischem Inhalte zu erfüllen.

A. Sprachgebrauch der Prof.-Gräc.

Πίστις — sich zu *πιστόν* etwa verhaltend wie *συνείδησις* zu *συνειδός* folgt in seiner Bedeutung und Verwendung völlig dem Adjektiv, so daß ebenso wie bei diesem unterschieden werden muß zwischen einer pass. u. akt. Bedeutung, und zwar ist auch hier die pass. Bedeutung im Sprachgebrauch die erste. Herodot hat es nur in dieser. Nirgend laufen die akt. und pass. Bedeutung ineinander, sondern sie unterscheiden sich stets wie Subjekt und Objekt. S. unter *πιστεύω.*

1) pass. **a)** sachlich das Wesen des *πιστόν*, die Zuverlässigkeit, im Plur. alles, was die Zuverlässigkeit beweist, versichert und verbürgt. Nicht bei Hom., Hes., Pind. Wie *πιστόν, πιστὰ διδόναι, λαμβάνειν, ποιεῖν* oder *ποιεῖσθαι,* so sagt man auch *πίστιν, πίστεις διδ.* u. s. w., und verbindet es mit *ὅρκια,* vgl. Xen. Cyrop. 7, 1, 44: *συνομολογήσαντες ἔδοσαν πίστιν καὶ ἔλαβον.* Hell. 7, 1, 44: *ἐγὼ ὑμῖν ταύτην τὴν πίστιν ἐμαυτοῦ δώσω.* 3, 4, 5. Hrdt. 3, 74, 1: *φίλον προσεκτέωντο πίστι λαβόντες καὶ ὁρκίοισι.* 9, 106, 3; 92: *πίστιν τε καὶ ὅρκια ἐποιεῦντο.* Thuc. 5, 30, 4: *θεῶν πίστεις ὀμόσαντες* wie *ὅρκοι θεῶν* Xen. An. 2, 5, 7; 3, 1, 22; 2, 10, cf. Plut. Num. 16 vom Tempel der *Πίστις*: *τὴν μὲν Π. ὅρκον ἀποδεῖξαι Ῥωμαίοις μέγιστον.* Eurip. Med. 13, 414: *ἀνδράσι μὲν δόλιαι βουλαί, θεῶν δ' οὐκέτι πίστις ἄραρε* = Zuverlässigkeit, für welche die Götter eintreten. Thuc. 5, 45, 2: *τοὺς Λακεδαιμονίους πείθει, πίστιν αὐτοῖς δούς.* Plat. Criti. 119, D. Phaedr. 256, D. Legg. 3, 701, C: *ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν.* Polyb. 11, 29, 3: *πάλιν ἀθετήσαντες τοὺς ὅρκους καὶ τὴν πίστιν.* 4, 17, 11: *ἐπὶ τῶν σφαγίων τοὺς ὅρκους καὶ τὰς πίστεις ἐδίδοσαν ἀλλήλοις.* 9, 36, 12: *ὅσιόν ἐστι τὸ τὰς ἐγγράπτους πίστεις βεβαιοῦν.* Demgemäß *πίστιν ἐπιθεῖναι, προσθεῖναι* bei Dem. = sich zu einem Eide erbieten. Plut. Amator. 761, E. Daher auch Unterpfand der

Treue, Bürgschaft, Beweis derselben, Xen. An. 1, 2, 26: *οὔτε πρότερον ... ἰέναι ἤθελε πρὶν ... πίστεις ἔλαβε.* Aeschyl. fr. 281: *οὐκ ἀνδρὸς ὅρκοι πίστις ἀλλ' ὅρκων ἀνήρ.* So sehr häufig bei Pol. 21, 14, 8: *πίστιν δὲ τούτων ὁμήρους κ' δοῦναι.* 2, 52, 4: *ἱκανὴν δὲ πίστιν παρέσχετο τῆς πρὸς τὰ μέλλοντα κοινωνίας.* (Vgl. dagegen das neutest. *πίστιν παρέχεν* Act. 17, 31). 23, 1, 9: *τελευταίῳ δ' ἐχρήσατο μαρτυρίῳ πρὸς πίστιν τῶν εἰρημένων.* Soph. Oed. Col. 1632: *δός μοι χερὸς σῆς πίστιν.* Abgeschwächt bei den Rednern von den vor Gericht zu bringenden Beweismitteln. Namentlich häufig so im Plur. Pol. 3, 100, 3: *πίστεις ἐδίδου τῶν ἐπαγγελιῶν* u. ö., im philosophischen Sprachgebrauch Beweis; Plat. Phaed. 70, B: *τοῦτο οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως.* So sehr häufig bei Aristot. Rhet., z. B. 3, 13: *τούτων δὲ τὸ μὲν πρόθεσίς ἐστι τὸ δὲ πίστις, ὥσπερ ἂν εἴ τις διέλοι ὅτι τὸ μὲν πρόβλημα τὸ δὲ ἀπόδειξις,* der dann auch die Ausdrücke *πίστεις ποιεῖσθαι, ἐπιφέρειν, λαμβάνειν* = Beweis führen, bewiesen werden gebraucht. Vgl. auch Hrdn. 2, 3, 5: *οὐκ ἔχον κολακείας ὑποψίαν ἀλλὰ δεῖξιν καὶ πίστιν εὐνοίας.* Dann **b)** persönliche Zuverlässigkeit, Treue, die man beweist; so einige Male bei Xen., z. B. Anab. 1, 6, 3: *τῆς πρόσθεν φιλίας ὑπομνήματα καὶ πίστεως.* 3, 3, 4. Aristot. Eth. m. 2, 11: *ἡ φιλία ἐν πίστει καὶ βεβαιότητι.* Eth. Eud. 7, 2: *οὐκ ἔστιν ἄνευ πίστεως φιλία βέβαιος.* Häufiger aber erst in der späteren Gräc., namentlich oft bei Polyb. z. B. 38, 1, 8: *νομίζοντες ἔχειν αὐτὸ (τὸ ἔθνος) πίστιν μάλιστα τῶν ἑλληνικῶν.* 7, 12, 9: *ἐκφανέστατον καὶ μέγιστον δεῖγμα περὶ τοῦ τί δύναται προαίρεσις καλοκαγαθικὴ καὶ πίστις.* 1, 43, 3: *μεγάλας δωρεὰς καὶ χάριτας ὑπισχνούμενος ἐὰν ἐμμείνωσι τῇ πρὸς αὐτὸν πίστει.* 2, 61, 10: *προείλοντο στέρεσθαι ... ἁπάντων συλλήβδην τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀναγκαιοτάτων χάριν τοῦ μὴ προδοῦναι τὴν πρὸς τοὺς συμμάχους πίστιν.* 3, 33, 8: *ἐκδεσμεύων τὴν ἑκατέρων πίστιν εἰς ἀλλήλους.* (Häufiger *πίστις πρός τινα,* als *εἴς τινα*). Daher auch *παρακαλεῖν ἑαυτὸν εἰς τήν τινος π.,* se fidei alicujus permittere 18, 21, 5. 10, 34, 1: *πρῶτον μὲν τοὺς Ἰβέρους εἰς τὴν αὐτῶν φιλίαν καὶ πίστιν ἐνεδήσατο διὰ τῆς τῶν ὁμήρων ἑκάστοις ἀποδόσεως* u. ö. 22, 25, 3: *παραλαβεῖν ἐν πίστει τι παρά τινος.* So auch einmal bei Dem. 32, 16: *εἰ μὲν εἰς πίστιν ἔδωκας* „pecuniam credidisti nullo pignore interveniente“, gegenüber *εἰ δὲ ἀπιστῶν ἐτύγχανες κτλ.* Vgl. u. 2, a. Sehr häufig auch bei Herodn., z. B. 1, 6, 6; 2, 13, 8; 3, 12, 10 u. s. w. So wird gesagt *φυλάσσειν, διαφυλ., τηρεῖν, διατηρεῖν τὴν π.* Polyb. 1, 7, 9; 78, 8; 10, 16, 6. Hrdn. 1, 7, 6. Dio Cass. exc.: *τὴν πρὸς Νέρωνα π. ἐτήρησε.* Jos. b. jud. 2, 12: *μηδεμίαν γυναῖκα τηρεῖν πρὸς ἕνα πίστιν.* Abgeschwächt und übertragen auf das, was jemand redet: Glaubwürdigkeit, Aristot. Eth. Nikom. 10, 9: *πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά, τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται.* Polyb. 4, 33, 1: *ὁ λόγος οὗτος ἔχει μὲν ἴσως καὶ διὰ τῶν πάλαι γεγονότων πίστιν.* Ebenso § 7. 11; 32, 16, 2 u. a. Hrdn. 2, 1, 3: *ἐνδεχομένην πίστιν ἕξειν ᾤοντο τὴν φήμην.* Plut. Dem. et Cic. 2, 1: *ὅσα τοὺς γράφοντας διαφεύγοντα σωτηρίᾳ μνήμης ἐπιφανεστέραν εἴληφε πίστιν.*

2) In aktiver Bedeutung findet sich das Wort erst häufiger in der späteren Gräc., ist jedoch der att. Gräc. nicht fremd, und bezeichnet dann dem aktiven *πιστός* entsprechend Vertrauen, Zuversicht, Überzeugung, und zwar so, daß es **a)** in der Bedeutung Vertrauen subjektiv = das Vertrauen bezeichnet, welches jemand übt, objektiv = das Vertrauen, welches er genießt. Daß diese Bedeutungen so nach Analogie von *πιστός* zusammengehören, erhellt deutlich Xen. Hier. 4, 1: *πίστεως ὅστις ἐλάχιστον μετέχει, πῶς οὐχὶ μεγάλου ἀγαθοῦ μειονεκτεῖ; ποία μὲν γὰρ ξυνουσία ἡδεῖα ἄνευ πίστεως τῆς πρὸς ἀλλήλους, ποία δ' ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ τερπνὴ ἄνευ*

πίστεως ὁμιλία, ποῖος δὲ θεράπων ἡδὺς ἀπιστούμενος; demgemäß ist zu sondern *a)* subj. Vertrauen, welches man übt, in jemanden setzt, Soph. Oed. C. 950: *ᾧ πίστιν ἴσχων τήνδ' ἐχειρούμην ἄγραν.* Plat. Phaedr. 275, A: *ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν ἀναμιμνησκομένους.* Thuc. 6, 53, 2: *διὰ πονηρῶν ἀνθρώπων πίστιν πάνυ χρηστοὺς τῶν πολιτῶν ξυλλαμβάνοντες κατέδουν.* Soph. Oed. R. 1445: *νῦν γ' ἂν τῷ θεῷ πίστιν φέροις.* Plat. deff. 415, D: *παρακαταθήκη δόμα μετὰ πίστεως* — vgl. oben *διδόναι, ἐνδεῖσθαι εἰς πίστιν, παραλαβεῖν ἐν π.* — Polyb. 8, 21, 3: *ἔκρινε μὴ πᾶσαν εἰς τὸν Βῶλιν ἀνακρεμάσαι τὴν π.* 24, 12, 11: *ἐπαγγελλόμενος ἀμεταμέλητον αὐτοῖς ἔσεσθαι τὴν π.* 10, 17, 5. Hrdn. 2, 4, 3: *πίστει γνώμης ὅτι μηδένα ἑκὼν ἀδικήσει.* Jedoch ist das Wort in dieser Bedeutung in der gesamten Gräc. selten, auch im Sinne von Zuversicht, Thuc. 1, 120, 4: *ἐνθυμεῖται οὐδεὶς ὁμοίᾳ τῇ πίστει καὶ ἔργῳ ἐπεξέρχεται.* 6, 17, 1. Plut. de adulator. 65, D: *πίστιν καὶ θράσος δίδωσι.* Häufiger *b)* obj. das Vertrauen, welches man genießt, Anerkennung, Ansehen, in dem man steht. Dem. in Lept. 20, 25: *τῇ πόλει δυοῖν ἀγαθοῖν ὄντοιν, πλούτου καὶ τοῦ πρὸς ἅπαντας πιστεύεσθαι μεῖζόν ἐστι τὸ τῆς πίστεως ὑπάρχον.* Pro Phorm. 36, 57: *πίστις μέντοι Φορμίωνι παρὰ τοῖς εἰδόσι καὶ τοσούτων καὶ πολλῷ πλειόνων χρημάτων ἐστί.* So sehr häufig in der späteren Gräc. Polyb. 8, 26, 7: *βουλόμενος — ἐκείνοις πίστιν παρασκευάζειν πρὸς τοὺς πολίτας,* cf. 9. 10: *ἐπιστεύοντο παρὰ τοῖς Ταραντίνοις.* 13, 4, 8: *παρ' ᾧ τοιαύτην περιεποιήσατο πίστιν καὶ δύναμιν.* 24, 9, 16; 1, 7, 12: *βουλόμενοι διορθοῦσθαι παρὰ τοῖς συμμάχοις τὴν αὑτῶν πίστιν.* 2, 39, 4; 6, 2, 13: *μεγάλης ἀποδοχῆς ἔτυχε καὶ πίστεως παρ' αὐτῷ.* cf. 1, 43, 4; 12, 14, 7: *ἐκεῖνος δ' ἂν οὐκ εἰκότως τυγχάνοι συγγνώμης οὐδὲ πιστέως ὑπ' οὐδένος.* 30, 2, 1: *μεγίστην παρ' αὐτῷ πίστιν εἶχε.* 32, 22, 5; 3, 64, 11: *πάντων δὲ καὶ διὰ τὴν τοῦ λέγοντος πίστιν καὶ διὰ τὴν τῶν λεγομένων ἀλήθειαν ἐκθύμως ἐχόντων πρὸς τὸ κινδυνεύειν.* Ebenfalls häufig bei Plut. Pyrrh. 26, 8: *ὁ Κλεώνυμος — δοκῶν δὲ βίαιος εἶναι καὶ μοναρχικὸς οὔτ' εὔνοιαν οὔτε πίστιν εἶχεν, ἀλλ' Ἀρεὺς ἐβασίλευεν.* Perikl. 33, 1: *ἔτι μείζονα πίστιν ἔσχε καὶ τιμὴν παρὰ τοῖς πολίταις.* Caes. 62, 2: *πίστιν εἶχε μεγάλην παρ' αὐτῷ.* Dem. 10, 3. Brut. 47, 5. De adulator. 72, A: *εὔνοιαν καὶ πίστιν ἔχουσιν οἱ τὰ αὐτὰ μὲν ἁμαρτάνειν, ἐπανορθοῦσθαι δὲ τοὺς φίλους ὥσπερ αὑτοὺς δοκοῦντες* u. ö. Hrdn. 1, 6, 6. Hieran dürfte sich der Gebrauch des Wortes in denkbar abgeblaßtester Bedeutung anschließen, nämlich in der Bedeutung Würde, Ansehen, mit dem jemand in einer bestimmten Stellung und durch dieselbe bekleidet ist, und zwar so, daß das Wort zunächst verwendet ist zur Bezeichnung eines Amtes als Vertrauensstellung, entsprechend der Treue, auf die gerechnet wird, Pol. 5, 41, 2: *ἐπέστη ἐπὶ τὰ πράγματα, Σελεύκου τἀδελφοῦ ταύτην αὐτῷ τὴν πίστιν ἐγχειρίσαντος,* cf. 3: *τυχὼν δὲ ταύτης τῆς ἐξουσίας.* 6, 35, 8: *ἡ τῆς ἐφοδείας πίστις εἰς τοὺς ἱππεῖς ἀνατίθεται.* 16, 22, 2; 8, 27, 8: *ὃς παραλαβὼν τὴν πίστιν ταύτην.* Plut. Num. 16, 4. Dann vollständig synon. *δόξα,* Ansehen, mit dem es zur Verstärkung des Begriffs verbunden wird. Plut. praec. ger. reip. 3 (799, B): *ἕως ἂν ἰσχὺν ἀγωγὸν ἐκ δόξης καὶ πίστεως κατασκευάσηται.* Perikl. 15, 5: *αἰτία δ' οὐχ ἡ τοῦ λόγου ψιλῶς δύναμις, ἀλλ' ἡ περὶ τὸν βίον δόξα καὶ πίστις τοῦ ἀνδρός.* Cat. min. 44, 7. Sertor. 3, 3: *εἰς ὄνομα καὶ πίστιν προήχθη.* Eumen. 1, 2. Marcell. 9, 2: *τοῦ πλεῖστον ἔχοντος ἀξίωμα πίστεως καὶ συνέσεως.*

Dann **b)** Überzeugung, Gewißheit als eine innerliche Gebundenheit an das Objekt, auf Vertrauen gegründet. Dem. pro cor. 18, 215: *σωφροσύνης πίστιν περὶ ὑμῶν ἔχοντες ἔδειξαν.* So mehrfach im philosophischen Sprachgebrauch und zwar so,

daß Plato unterscheidet zwischen dem seiner Gründe bewußten, auf Erkenntnis gegründeten, das Objekt verstehenden Wissen und der *πίστις*, wenn auch nicht so, daß darum die *πίστις* unsicherer sei, — im Gegenteil, auch sie verlangt Begründung, Legg. 12, 966, C: *τοῖς φυλακῆς μεθέξουσι μὴ ἐπιτρέπειν, ὃς ἂν μὴ διαπονήσηται τὸ πᾶσαν πίστιν λαβεῖν τῶν οὐσῶν περὶ θεῶν.* D: *δύ' ἐστὸν τὼ περὶ θεῶν ἄγοντε εἰς πίστιν*, cf. Tim. 40, D. E, aber die Gewißheit des Wissens, der *ἐπιστήμη*, deckt sich vollständig mit dem Objekt, die *πίστις* ist rein subjektive Überzeugung und kann deshalb irre gehen, weshalb es darauf ankommt, ob sie *π. ὀρθή*, synon. *δόξα ὀρθή* sei, Rep. 10, 601, E: *τοῦ αὐτοῦ ἄρα σκεύους ὁ μὲν ποιητὴς πίστιν ὀρθήν* (synon. *δόξα ὀρθή* 602, A) *περὶ κάλλους τε καὶ πονηρίας, ξυνὼν τῷ εἰδότι καὶ ἀναγκαζόμενος ἀκούειν παρὰ τοῦ εἰδότος, ὁ δὲ χρώμενος ἐπιστήμην.* Tim. 37, B: *λόγος ἀληθὴς γιγνόμενος — ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται . . . δόξαι καὶ πιστεῖς γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ . . . νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται.* Die *π.* ist nicht *ὑπόθεσις* an und für sich (vgl. unter *πιστός*), denn ihr Inhalt muß Wahrheit sein und sie wird nur durch die Wahrheit, Tim. 29, C: *ὅ,τι γὰρ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* Aber im Unterschiede von der *ἐπιστήμη* haftet ihr die Möglichkeit des Irrtums an. Aristoteles macht zwar diesen Unterschied nicht; für ihn ist *π.* ein Akt des Wissens und entsteht nicht bloß durch *αἴσθησις*, sondern durch *ἐπαγωγή* u. *συλλογισμός*, phys. auscult. 8, 8. Anal. post. 2, 3 u. a., und ist nicht synon. *δόξα*, aber immerhin mit ihr notwendig verbunden, de anima 3, 3: *δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις, οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν.* Daraus versteht sich die Abschwächung des Begriffs, die in der späteren Gräc. den Sprachgebrauch beherrscht, indem *π.* in diesem Sinne dem pass. *π.* im Sinne von Glaubwürdigkeit entspricht und ebenso die in sich gewisse begründetete Überzeugung, wie die bloße bona fides z. B. einer traditionellen Annahme bezeichnet, also wie das deutsche Glaube sowohl die denkbar festeste, klare und ihrer Sache gewisse Überzeugung wie auch eine bloße Annahme, Meinung, ja Vermutung bezeichnet. Ersteres bei Polyb. 6, 57, 1: *ὅτι μὲν οὖν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὑπόκειται φθορὰ καὶ μεταβολή, σχεδὸν οὐ προσδεῖ λόγων· ἱκανὴ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἀνάγκη, παραστῆσαι τὴν τοιαύτην πίστιν.* 1, 4, 9. 10 setzt er *ἐπιστήμη* mit *ἐμπειρία καὶ πίστις* gleich und stellt sie der *ἔννοια* gegenüber. 1, 5, 5: *τῆς γὰρ ἀρχῆς ἀγνοουμένης ἢ καὶ νὴ Δί' ἀμφισβητουμένης οὐδὲ τῶν ἑξῆς οὐδὲν οἷόν τε παραδοχῆς ἀξιωθῆναι καὶ πίστεως· ὅταν δ' ἡ περὶ ταύτης ὁμολογουμένη παρασκευασθῇ δόξα, τότ' ἤδη καὶ πᾶς ὁ συνεχὴς λόγος ἀποδοχῆς τυγχάνει παρὰ τοῖς ἀκούουσιν.* Außerdem in diesem Sinne 4, 40, 3; 11, 40, 4. Dagegen von überlieferter Annahme Plut. Sert. 8, 3: *ὥστε μέχρι τῶν βαρβάρων διῖχθαι πίστιν ἰσχυρὰν αὐτόθι τὸ Ἠλύσιον εἶναι πεδίον κτλ.* Cic. 41, 4: *τὴν οὐσίαν αὐτῆς ὁ Κικέρων ἐν πίστει κληρονόμος διεφύλαττεν*, wo *ἐν π.* = nach allgemeiner Annahme.

In dieser Bedeutung wird das Wort nun auch auf religiösem Gebiete gebraucht vom Glauben an die Götter, d. h. von der allgemeinen Überzeugung, Annahme und Anerkennung ihres Daseins, ihrer Macht, ihres Waltens, Plat. Tim. 40, E. Legg. 12, 966, D. E. Plut. de puer. educ. 14 (10, F): *ἐπὶ τὴν τῶν ἀνθρωπίνων μυστηρίων πίστιν τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν μεταφέρωμεν πίστιν.* Cur Pythia etc. 18 (402, E): *δεῖ γὰρ μὴ μάχεσθαι πρὸς τὸν Θέωνα, μηδὲ ἀνειρεῖν μετὰ τῆς μαντικῆς ἅμα τὴν πρόνοιαν καὶ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῶν ὑπεναντιοῦσθαι δοκούντων λύσεις ἐπιζητεῖν, τὴν δὲ εὐσεβῆ καὶ πάτριον μὴ προΐεσθαι πίστιν.* Amator. 13 (756, B): *μεγάλου μοι δοκεῖς ἅπτεσθαι καὶ παραβόλου πράγματος, μᾶλλον δὲ ὅλως τὰ ἀκίνητα κινεῖν τῆς περὶ θεῶν δόξης ἣν ἔχομεν, περὶ ἑκάστου λόγον ἀπαιτῶν καὶ ἀπόδειξιν· ἀρκεῖ*

γὰρ ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις . . . ἀλλ' ἕδρα τις αὐτὴ καὶ βάσις ὑφεστῶσα κοινὴ πρὸς εὐσέβειαν, ἐὰν ἐφ' ἑνὸς ταράττηται καὶ σαλεύηται τὸ βέβαιον αὐτῆς καὶ νενομισμένον, ἐπισφαλὴς γίγνεται πᾶσι καὶ ὕποπτος. Diese *πίστις* inbetreff der Götter ist etwas anderes, als subjektive Annahme oder Annahme, Glaube aus subjektiv zureichenden Gründen. Wohl heißt es Plat. Gorg. 524, A inbetreff derselben: ταῦτ' ἔστιν, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι, aber es heißt nie *μοῦ, ἡμῶν, τινὸς π.*, sondern diese *π.* ist der Gemeinglaube inbetreff der Götter, inbetreff dessen gilt: ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον, nämlich denen, welche von den Göttern abstammend darum auch von ihnen Kunde zu geben imstande sind. Diese *π.* als Gemeinglaube ist auch nicht Vertrauen auf die Götter, sondern obgleich der Grieche solches Vertrauen — wenn auch nicht als Grundzug des religiösen Verhaltens — kennt und davon *πιστεύειν* gebraucht, so gebraucht er doch von dieser *π.* nicht das Verbum *πιστεύειν*, sondern *νομίζειν*, welches eben diese allgemeine Anerkennung und Annahme ausdrückt, vgl. Xen. Mem. 1, 1, 1: οὓς ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων. Es ist die *π.* inbetreff der *νενομισμένοι θεοί*, und eben weil es sich um diese bzw. um *τὰ νενομισμένα* handelt, ist die Bezeichnung *πίστις* anwendbar, wobei aber nicht vergessen sein will, daß nirgend *π.* an und für sich schon den religiösen Glauben bezeichnet, sondern nur dort, wo ausdrücklich von der *περὶ θεῶν δόξα* die Rede ist, wird diese intellektuell als *πίστις* charakterisiert, als allgemein geteilte Überzeugung von dem Dasein und Walten der Götter oder der Gottheit; nirgend ist diese *π.* ein Verhalten zur Gottheit, sondern nur inbetreff der Gottheit. Nicht die geringste Spur führt darauf, daß wenn auch nicht in der Schriftsprache, so doch vielleicht im Volksmunde etwa auch nur die religiöse Anschauung als *π.* bezeichnet sei, geschweige denn das religiöse Verhalten. Wenn einmal Soph. Oed. R. 1445: νῦν γ' ἂν τῷ θεῷ πίστιν φέροις — *π.* Vertrauen heißt und auch sonst wohl von *πιστεύειν τι τῷ θεῷ, τοῖς θεοῖς* aber nicht im Sinne von vertrauen die Rede ist — Xen. Apol. Socr. 15: μηδὲ ταῦτα εἰκῇ πιστεύσητε τῷ θεῷ. Mem. 1, 1, 5: ταῦτα τίς ἂν ἄλλῳ πιστεύσειεν ἢ θεῷ; πιστεύων δὲ θεοῖς πῶς οὐκ εἶναι θεοὺς ἐνόμιζεν; cf. Plat. Gorg. 512, E: μὴ γὰρ τοῦτο μὲν τὸ ζῆν ὁποσονδὴ χρόνον τόν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἐστὶ καὶ οὐ φιλοψυχητέον, ἀλλ' ἐπιτρέψαντα περὶ τούτων τῷ θεῷ καὶ πιστεύσαντα ταῖς γυναιξίν, ὅτι τὴν εἱμαρμένην οὐδ' ἂν εἷς ἐκφύγοι — so wird doch sonst nie das religiöse Verhalten mit *πίστιν, πιστεύειν* in irgendwelchem Sinne bezeichnet, am allerwenigsten im Sinne des Vertrauens. Denn dies lag den Grundanschauungen der Griechen von dem Wesen der Gottheit und ihrem Verhältnis zu den Menschen völlig fern, s. *ἵλεως, ἱλάσκομαι.* Was Xen. von Sokrates berichtet, „dieses lebensvolle Verhältnis zur Gottheit erscheint als ein singuläres Eigentum des Sokrates . . . Die Götter stehen nicht als lebendige redende Potenzen vor dem Bewußtsein, so daß zu ihnen ein innerliches Verhältnis des Glaubens und Trauens möglich wäre. Jenen fernen unbekannten Mächten gegenüber ist Resignation, die sich in ihre Entscheidung fügt, das einzig Mögliche. Auch die Stoa hat diese Linie nicht überschritten; auch ihre Grundstimmung drückt sich den Göttern gegenüber in den Begriffen aus: den Göttern nachgeben, folgen, gehorchen; ihnen trauen, *πιστεύσαι τοῖς θεοῖς*, dieser Begriff wird nicht erreicht" (Schlatter a. a. O., S. 69 f.). M. a. W. das aktive *πίστις* ist nirgend ein religiöser Begriff, sondern ein nur hie und da auf die religiösen Objekte angewendeter formal-intellektueller Begriff. Wohl hat das pass. *πίστις* religiösen Gehalt, und wo *π. θεῶν* gesagt wird, ist stets *π.* im pass. Sinne gemeint, s. oben 1, a. Vgl. *τὰς πίστεις σέβεσθαι* Hrdt. 3, 8, 2. Auch Pol. 28, 1, 9: ἡ σύγκλητος ἀπεκρίθη . . . γράψαι περὶ τούτων πρὸς Πτολεμαῖον, ὡς αὐτῷ δοκεῖ συμφέρειν ἐκ τῆς ἰδίας πίστεως ist *π.* nicht Religion oder Religiösität, wie man irre-

geführt durch Schweighäusers richtige lateinische Erklärung pro religione sua angenommen hat, sondern *παρακαλεῖν*, *ἐνδεῖσθαι εἰς πίστιν τινός* 1, b ist zu vergleichen. Die Treue und Zuverlässigkeit, das „auf Treue und Glauben“ ist religiösen Charakters, die *π.* im aktiven Sinne nur ein Verhalten des Intellekts, dessen sich dann die philosophische Reflexion bemächtigt, um daran anschließend von einem Unterschiede zwischen *π.* und *ἐπιστήμη* zu reden, der aber immer noch etwas anderes ist, als die uns geläufige Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, welche hiervon ihren Ausgangspunkt genommen hat.

B. LXX, Synagoge und Philo.

Für die LXX lag keine Veranlassung vor, den Begriff *πίστις* im akt. Sinne aufzunehmen und mit neuem Inhalte zu erfüllen, weshalb sie auch *π.* nie im Sinne von Glaube verwenden. Denn weder wird von solchem religiösen Glauben, von dem das akt. *π.* bei den Griechen gebracht wird, im A. T. geredet, vgl. Ps. 14, 1, noch bietet der hebräische Text Veranlassung zu einem dem הֶאֱמִין, *πιστεύειν*, entsprechenden Subst. *πίστις* = Glaube im religiösen Sinne. אמן und seine Derivata sind es, für welche *πιστός, πιστοῦν, πίστις, πιστεύειν* eintreten, aber nicht diese allein, sondern daneben tritt die andere Wortreihe *ἀληθής, ἀλήθεια, ἀληθινός, ἀληθεύειν*, und zwar so, daß das אמן, welches fast nur in Niph. u. Hiph. vorkommt, durch *πιστόω* u. *πιστεύω*, Partic. Niph. durch *πιστός* oder *ἐν ἀληθείᾳ*, אֱמֶת regelmäßig durch *ἀλήθεια* (nur wenige Male durch *πίστις* s. unten, auch ausnahmsweise durch *δικαιοσύνη* u. *ἐλεημοσύνη*), dagegen אֱמוּנָה in fester Unterscheidung teils durch *πίστις*, teils durch *ἀλήθεια* wiedergegeben wird, vgl. unter *ἀλήθεια* S. 122 ff. Der Gebrauch von *πίστις* bei den LXX entspricht durchaus dem pass. *π.* in der Prof.-Gräc. im Sinne von Treue, Zuverlässigkeit von dem, der „Treue und Glauben“ hält, nur daß zu dem Gebiet des Gemeinschaftslebens, dem eigentlichen Gebiet der *πίστις* bei den Griechen, auf welchem der Zweck des *πιστόν* lag, das des Verhältnisses zu Gott hinzutritt, was zwar anklingt an die *πίστις θεῶν*, für welche die Götter eintreten und welche „bei den Göttern“ gelobt wird, aber etwas ganz anderes nemlich Gemeinschaft mit Gott ist, vgl. Deut. 32, 20: *γενεὰ ἐξεστραμμένη ἐστίν, υἱοὶ οἷς οὐκ ἔστι πίστις αὐτοῖς*, בָּנִים לֹא אֵמֻן בָּם. Dagegen Prov. 12, 22 sogar Plur.: *βδέλυγμα κυρίῳ χείλη ψευδῆ, ὁ δὲ ποιῶν πίστεις δεκτὸς παρ' αὐτῷ* von der die Gemeinschaft unter Menschen bedingenden *π.* Von dieser steht es allerdings gewöhnlich entsprechend dem hebr. אֱמוּנָה 1 Sam. 26, 23. 2 Kön. 12, 16; 22, 7. 1 Chron. 9, 22. 26. 31. 2 Chron. 31, 12. 15; 34, 12. Ps. 37, 3. Prov. 12, 17. Jer. 5, 1—3; 9, 3. Neh. 11, 23 (אֱמֻנָה), wo Luther mehrfach „auf Glauben, Treu und Glauben“ übersetzt. Nur 2 Chron. 19, 9 und Jes. 11, 5 übersetzen sie es in der Anwendung auf Menschen mit *ἀλήθεια* und zwar aus leicht erkennbarem Grunde, nämlich Jes. 11, 5 von dem messianischen König: *ἔσται δικαιοσύνῃ ἐζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἀληθείᾳ εἰλημένος τὰς πλευράς*, weil *π.* in dieser Verbindung für das griechische Ohr die Bedeutung Ansehen, *δόξα καὶ τιμή* gehabt haben würde und weil vom Richter selbst, der über die *π.* zu befinden hat, nicht *π.* ausgesagt wurde; aus dem letzteren Grunde auch 2 Chron. 19, 9: *οὕτω ποιήσετε ἐν φόβῳ κυρίου, ἀληθείᾳ καὶ ἐν πλήρει καρδίᾳ* = *πίστις*. Von Gottes Treue steht אֱמוּנָה mehrfach, aber nur dreimal geben es die LXX durch *π.* wieder Ps. 33, 4. Thren. 3, 23. Hos. 2, 22 (wie אֱמֶת Prov. 3, 3. Jer. 28, 9; 32, 41), wo jedesmal der Gedanke eine besondere Färbung, der griechischen Vorstellung von *π.* entsprechend erhält, indem das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und seinem Volke hervortritt, während sie für die אֱמוּנָה Gottes sonst stets *ἀλήθεια* verwenden, vgl. Ps. 40, 11;

36, 6; neben חֶסֶד 88, 12; 89, 2. 3. 25. 34; 98, 3; 100, 5; parall. צֶדֶק 89, 6. 9. 25; Hos. 2, 22. Ps. 96, 16. Vgl. unter *ἀλήθεια* S. 125. Auf das Verhalten zu Gott bezogen bezeichnet es die Bundestreue, welche zugleich der Ausgangspunkt der Treue innerhalb der Gemeinschaft ist, vgl. Jer. 5, 5 mit V. 1. 3. So Jer. 7, 28. Hab. 2, 4, s. unten. Vgl. auch *πιστός*. Dies ist aber etwas anderes, als die neutest. *πίστις*, vgl. Neh. 9, 38: *ἐν πᾶσιν τούτοις ἡμεῖς διατιθέμεθα πίστιν*, כֹּרְתִים אֲמָנָה, vgl. *πίστιν*, *πίστεις ποιεῖσθαι* bei Bundschließungen, Bündnisverträgen Hrdt. 3, 8, 2; 9, 92. Xen. Hell. 1, 3, 12. Thuc. 4, 51. Auch in den Apokryphen liegt der Sprachgebrauch nicht anders; *πίστις* ist stets Treue, gewöhnlich im Verhältnis von Mensch zu Mensch, im Verhältnis zu Gott nur Sap. 3, 14. Sir. 1, 24; 15, 15 (40, 12?); 45, 4. Auch 4 Mcc. 15, 21; 16, 22 bezeichnet *ἡ πρὸς θεὸν π.* vgl. mit 17, 2 nichts anderes, als Treue. Sir. 49, 10 aber: *ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν πίστει ἐλπίδος* ist *π. ἐλπίδος* weder Vertrauen auf Hoffnung, noch Vertrauen das in Hoffnung besteht (etwa ähnlich wie 1 Petr. 1, 21), sondern es heißt „in Kraft der Zuverlässigkeit, Gewißheit der Hoffnung“. Nur Sir. 22, 23; 27, 16 steht es akt. = Vertrauen, s. u. S. 836.

So bietet die gesamte alttest. Gräc. keine Stelle, in der *πίστις* wie im N. T. das grundlegende Verhalten des Menschen zu Gott und seiner Offenbarung bezeichnet. An den betreffenden Stellen bezeichnet es weder das Vertrauen, noch die Anerkennung, besagt nicht, welcher Art das Verhalten ist, sondern giebt nur eine Qualität desselben an, nicht Trauen, sondern Treue, Bundestreue. Zwar schließt die Treue Vertrauen ein. Daß aber hierauf an den betreffenden Stellen weder hauptsächlich, noch nebenher Gewicht gelegt wird, liegt ebenso auf der Hand, wie daß der neutest. Begriff der *π.* der des Vertrauens bzw. der Anerkennung ist. Ist die Unterscheidung zwischen *πίστις* im pass. u. akt. Sinne, entsprechend dem Gebrauch von *πιστός* richtig, so hat *πίστις* bei den LXX stets passivische, im N. T. — mit wenigen Ausnahmen — aktivische Bedeutung. Es fragt sich nur noch, ob es mit der noch übrigen Stelle Hab. 2, 4, welche speziell für die paulinische *π.* so entscheidend ist, anders steht. Der hebräische Text liest: וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה, die LXX übersetzen *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται*, Alex.: *ὁ δὲ δικ. μου ἐ. π. ζ.* (Die Lesart des Alex. ist nicht auf eine Lesart צדיקי zurückzuführen, sondern zu verstehen als Inversion des durch *ἐκ* von *π.* getrennten *μοῦ* wie Joh. 9, 15.) Die LXX folgen einer anderen von Hieronymus bezeugten Lesart des hebräischen Textes בֶּאֱמוּנָתִי, welche sich erklärt aus der ebenfalls von ihnen befolgten offenbar verderbten Lesart נַפְשִׁי statt נַפְשׁוֹ im ersten Hemistich. Vgl. Kautzsch, De vet. test. locis a Paulo ap. allegatis, Lips. 1869, p. 71 sq. Dann aber enthält diese Stelle nicht den Begriff des Glaubens, und *π. μου* ist nicht Vertrauen auf mich, sondern „meine Treue“, entsprechend der Übersetzung des ersten Hemistich: *οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ . . . ἐκ πίστεως μου ζήσεται.* Daß Hebr. 10, 38, trotzdem daß der Verfasser der Lesart der LXX folgt, doch nicht an die Treue Gottes denkt, sondern *μου* als Obj.-Gen. faßt, bezeugt nur die starke Einwirkung des neutest. Begriffs der *πίστις*, inbetreff dessen nunmehr die Frage sich dahin zuspitzt, wo denn die Anknüpfung für denselben zu suchen sei, wenn die LXX ihn — wenigstens in ihrem Gebrauche des Wortes *πίστις* — nicht darbieten.

Es wird im A. T. überhaupt verhältnismäßig wenig vom Glauben geredet, so wenig, daß das Bedürfnis nach einem dem Verbum entsprechenden Substantivum noch nicht vorlag. Das Gesamtverhalten gegen Gott wird vorwiegend als Furcht Gottes bezeichnet. Die Frage, ob man glaubt, daß er sei, entsteht gar nicht und wird, wo sie entsteht, als Thorheit gebrandmarkt. Es gilt seinen Willen zu thun, in seinen Geboten

zu wandeln, seinen Bund zu halten und seiner treu zu gedenken (Ex. 3, 15), und dann auch auf ihn zu hoffen, zu harren und zu trauen (בטח, הסה, קִוָּה, חִכָּה, הוֹחִיל, יִחֵל, *ἐλπίζειν, μένειν, προς-, ὑπομένειν, πεποιθέναι*). Aber nur selten wird in diesem Sinne von האמין, *πιστεύειν* geredet, dies jedoch an bedeutsamen Stellen; so zunächst in den Anfängen der Heilsgeschichte, bei Abraham Gen. 15, 6; bei Israel Ex. 4, 31: *καὶ ἐπίστευσεν ὁ λαός* nach dem Bericht Mosis von der ihm zu Teil gewordenen Gottesoffenbarung, vgl. V. 1. 5. 8. 9; Ex. 14, 31 nach der Vollendung des Auszugs und dem Untergange der Egypter: *ἐφοβήθη δὲ ὁ λαὸς τὸν κύριον καὶ ἐπίστευσε τῷ θεῷ καὶ Μωϋσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ.* Vgl. Ps. 106, 12. — Deut. 9, 23, wo es sich um die gebotene Einnahme Kanaans handelt: *ἠπειθήσατε τῷ ῥήματι κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ.* Vgl. Deut. 1, 32. Ps. 78, 22. 32; 106, 24. — Ex. 19, 9, wo es bevorstehende Gesetzgebung und Bundschließung gilt: *ἰδοὺ ἐγὼ παραγίνομαι πρὸς σὲ ἐν στύλῳ νεφέλης ἵνα ἀκούσῃ ὁ λαὸς τοῦ λαλοῦντός μου πρὸς σὲ καί σοι πιστεύωσιν εἰς τὸν αἰῶνα.* Dann 2 Chron. 20, 20, wo es sich um eine Entscheidung handelt, als Josaphat das Volk wider die Ammoniter und Moabiter führen will: *ἐμπιστεύσατε ἐν κυρίῳ θεῷ ὑμῶν καὶ ἐμπιστευθήσεσθε· ἐμπιστεύσατε ἐν προφήτῃ αὐτοῦ καὶ εὐοδωθήσεσθε.* Vgl. Jes. 53, 1; 7, 9; 28, 16, sowie nach der Predigt Jonas zu Niniveh Jon. 3, 5: *ἐπίστευσαν οἱ ἄνδρες Νινευὴ τῷ θεῷ.* Außerdem noch Ps. 27, 13. Insbesondere aber wird von der Versagung des Glaubens geredet, und לֹא הֶאֱמִין ist fast häufiger als der positive Ausdruck, 2 Kön. 17, 14. Ps. 78, 22. 32; 106, 24. Num. 10, 12. Deut. 9, 23. Jes. 7, 9; 53, 1. Num. 14, 11. Dies gerade ist charakteristisch; denn wenn לֹא הֶאֱמִין die Sünde ist, um derentwillen das Gericht über Israel kommt, so muß doch האמין das religiöse Grundverhalten bezeichnen. Als Verhalten eines einzelnen findet sich האמין nur 116, 10; 119, 66. Dan. 6, 23. Überall handelt es sich um eine Entscheidung von weittragender, in die Zukunft ragender Bedeutung, sei es um grundlegende Entscheidung, sei es um Behauptung in verhängsvoll kritischer Lage, nirgend um jenes sich halten an Gott und trauen auf ihn, welches teils im täglichen Leben zu üben ist, teils die Frucht der Entscheidungsstunden und des in der Versuchung und Anfechtung gewonnenen Sieges ist. Von האמין ist nur die Rede, wo es einen Gegensatz zu überwinden gilt, ein entweder oder, und dazu eignen sich die obigen Verben nicht, sondern eben nur האמין, meist mit בְּ, seltener mit לְ Ex. 4, 1. 8. 9. Jes. 53, 1; mit folgendem כִּי Ex. 4, 5; vgl. Hiob 9, 16. Als das Hiph. von אמן, festmachen, bauen, stützen bezeichnet es fest sein (Hiob 39, 24), festhalten an etwas, sich darauf stützen, worauf vertrauen (Hiob 39, 12; 4, 18; 15, 15; mit folgendem אֶת־ Richt. 11, 20), etwas für zuverlässig, für gewiß halten (1 Kön. 10, 7. 2 Chron. 9, 6. Thren. 4, 12. Jer. 40, 14), einer Sache gewiß und sicher sein Deut. 28, 66. Hiob 24, 22. Im Verhältnis zu Gott bezeichnet es das sich festhalten an ihm, das auf ihn sich stützende, sich ihm hingebende feste Vertrauen, welches seines Gottes gewiß ist und dadurch rückwirkend dem Substantivum selbst Halt und Festigkeit verleiht, 2 Chron. 20, 20: הַאֲמִינוּ ביהוה אֱלֹהֵיכֶם וְתֵאָמֵנוּ. Das Wort ist trotz seines verhältnismäßig seltenen Gebrauchs doch schon so sehr für ein bestimmtes religiöses Verhalten festgelegt, daß es auch ohne nähere Bestimmung selbständig eben dies Verhalten hingebenden Vertrauens und vertrauensvoller Erwartung gegen den Gott des Heiles bezeichnet wie Jes. 7, 9: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ. 28, 16: הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ. Ps. 27, 13; 116, 10. (Näheres s. u. *ἀλήθεια* S. 122 ff.) Es ist Bezeichnung desjenigen Verhaltens, welches in entscheidender Zeit, die Versuchung oder Anfechtung überwindend oder allem entgegenstehenden Trotz bietend Gott ergreift, hält und so ihn hat. Es besagt, wie man Gott hält und hat,

und zwar durch ein Verhalten und in einem Verhalten, welches sich in Gegensatz stellt gegen das, wozu man versucht wird, also durch ein paradoxes Verhalten.

Eben dies, daß es das Verhalten in entscheidender Zeit bezeichnet und die Überwindung eines Gegensatzes in sich trägt, erklärt manches; zunächst, daß es verhältnismäßig selten erscheint, nicht das ständige Wort für das stets zu bewährende Vertrauen und Harren auf Gott in allen Lagen ist, sondern für das feste Ergreifen, Halten und Haben Gottes in ganz besonderen Lagen, das Wort für den Entscheidungsglauben; deshalb nimmt es auch den Begriff grundlegender Anerkennung in sich auf und geht darin über, indem es den Glauben an das Wort, die Botschaft und die Boten Gottes bezeichnet (daher die Verbindung mit לְ) Jes. 53, 1. 2 Chron. 20, 20. Namentlich ist dies der Fall bei לֹא הֶאֱמִין, denn in entscheidender Zeit handelt sich's den Botschaften und Forderungen Gottes gegenüber in Widerstreit gegen Versuchung und Anfechtung um die einfache Anerkennung, das Ja oder Nein, wahr oder nicht wahr des Willens oder der Verheißung Gottes, um ein trotzdem und dennoch. Dieser Übergang von dem fest sich stützen, sich fest verlassen, zum anerkennen, für wahr halten und demgemäß sich halten ist nicht wie im Griechischen eine Abschwächung der ursprünglichen Vorstellung, sondern es ist nur die Betonung der ersten That des entscheidenden Glaubens.

Bezeichnet aber האמין den Glauben in seiner entscheidenden Bethätigung und Bewährung gegenüber einer Versuchung u. s. w. in kritischer Zeit, so wird verständlich, wie der Verfasser des Hebräerbriefes Hebr. 11 bei allen hervortretenden *πρεσβύτεροι*, den maßgebenden Personen des A. B., als das eigentlich entscheidende in ihrem Leben eben diesen Glauben aufzeigen kann; denn alles, was der Verfasser dort vorführt, entspricht dem, was sich uns als eigentlicher Inhalt des האמין ergeben; es ist immer Glaube in entscheidender Stunde, grundlegender und überwindender Glaube, Glaube, der einen Gegensatz, eine Versuchung und Anfechtung zu überwinden hat und überwindet, einen versuchlichen Gegensatz, so daß er ein sich behaupten des Subj. ist durch ein Festhalten an dem, was gegenüber der Gegenwart parador ist. Diese Betrachtung der maßgebenden Personen und Zeiten des A. B. unter diesem Gesichtspunkte hat sich schon der Synagoge aufgedrängt und mußte sich ihr aufdrängen, je mehr die Lage Israels nach dem Exil darauf hinwies, auf die Behauptung seiner Religion, seines Haltens und sich Haltens an Gott in Hoffnung besserer Zeiten gerade in der Art und Form Gewicht zu legen, wie האמין es ausdrückt. Damit wird dann klar, das nunmehr die Bildung oder Herübernahme eines dem Verbum entsprechenden Substantivs unabweisbar wurde.

Im A. T. fehlt nämlich für האמין das entsprechende Subst. Denn אֱמוּנָה entspricht dem Partic. Pass. אֱמוּן, נֶאֱמָן, und bezeichnet die Festigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, also *πίστις* im pass. Sinne, s. oben S. 832 f., vgl. Ex. 17, 12: וַיְהִי יָדָיו אֱמוּנָה, *χεῖρες ἐστηριγμέναι*. Jes. 33, 6: אֱמוּנַת עִתֶּיךָ (vgl. mit 39, 8). Jer. 15, 18: כְּמוֹ אַכְזָב מַיִם לֹא נֶאֱמָנוּ, *ὡς ὕδωρ ψευδὲς οὐκ ἔχον πίστιν*. Vgl. auch unter *πιστός* als Äquivalent für נֶאֱמָן S. 820 ff. Aber von den drei Stellen, in denen sich אֱמוּן, אֱמוּנָה im speziell religiösen Sinne findet — Deut. 32, 20. Jer. 7, 28. Hab. 2, 4 — führt gerade die letztere einen bedeutenden Schritt weiter und nähert sich dem Verbum האמין Gen. 15, 6. Jes. 7, 9. 2 Chron. 20, 20. Der Zusammenhang daselbst nämlich führt für אֱמוּנָה, wie Hitzig es ausdrückt „auf die ehrliche Gesinnung, wenn man so will die Überzeugungstreue", richtiger darauf, daß der Gerechte durch alles Leid, welches ihm widerfährt, und durch die Anfechtung, die er erleidet, sich nicht abwendig machen läßt von seinem Gott, auf den er hofft; denn seine gerechte Sache ist eben dies sein Halten an Gott, seine Hoffnung auf Gott, um deretwillen er die Anfechtung er-

duldet. In dieser Anfechtung soll er ausharren, denn die Weissagung soll trotz anscheinenden Ausbleibens dennoch unzweideutig erfüllt und er soll gerettet werden. So bezieht sich אֱמוּנָה auf seine Bewährung in der Anfechtung und ist die Eigenschaft des נאמן Ps. 78, 8: „daß sie nicht seien wie ihre Väter, ein abtrünniges und ungehorsames Geschlecht, deren Herz nicht fest war, וְלֹא נֶאֶמְנָה אֶת־אֵל רוּחוֹ, vgl. V. 7. Deut. 32, 20. Neh. 9, 8. Von hier aus zur Bezeichnung des festen, treu aushaltenden Trauens auf Gott, wie Hebr. 10, 38 die Stelle faßt, durch אֱמוּנָה ist nur Ein Schritt, den die Synagoge gethan hat, indem das talmudische הֵימָנוּתָא, הֵימָנוּ nicht bloß die Treue, sondern auch geradezu den vertrauenden aushaltenden Glauben bezeichnet, und auch an dieser Stelle so erklärt wird, ja sogar die Anerkennung, das für wahr erkennen und sich dazu bekennen, später dann auch abgeschwächt zu dem eines in bloßem theoretischen assensus bestehenden Fürwahrhaltens, s. Levy, Chald. Wörterbuch. Vgl. Weber, Syst. der altsynagogalen paläst. Theol., S. 295: „Es wird der Glaube Abrahams im Unterschiede von der אמנה des Fürwahrhaltens in Béresch. Rabba C. 52 ausdrücklich הבטחה eine feste Zuversicht, ein rückhaltloses Vertrauen auf Gott genannt.“ Auch das hebr. אֱמוּנָה oder אֲמָנָה erhält den Begriff des Vertrauens, des Glaubens; אֱמוּנַת חֲכָמִים Pirk. Ab. 6, 5 ist Glaube an die Weisen; man redet von קְטַנֵּי אֲמָנָה, *ὀλιγόπιστοι*, cf. Buxtorf s. v. קָטָן. Schlatter a. a. O., [1]54, [2]373, welcher auch Sir. 27, 16; 22, 23 *πίστις* = אֱמוּנָה im Sinne von Vertrauen faßt.

So haben wir hier in der That das Substantivum für den Begriff der *πίστις* im aktivischen religiösen Sinne als Bezeichnung des Vertrauens, fest sich Stützens auf Gott und Anerkennung seiner Offenbarung, seiner Botschaft und Boten, seines Willens, entsprechend האמין mit folgendem בְּ, לְ oder כִּי. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß er doch immer noch nicht so im Mittelpunkt des religiösen Verhaltens steht, wie im N. T. Es ist eine, wenn auch aufs höchste bedeutsame Bethätigung desselben, und doch nicht die eigentliche, ebenso grundlegende wie zusammenfassende Bethätigung, durch welche allein man Gott und was von ihm kommt hat. Vgl. Sir. 35, 23: *ὁ πιστεύων νόμῳ προσέχει ἐντολαῖς καὶ ὁ πεποιθὼς κυρίῳ οὐκ ἐλαττωθήσεται.* Orac. Sibyll. **3, 282**: *ἀλλὰ μένει σ' ἀγαθοῖο τέλος καὶ δόξα μεγίστη, ὥς σοι ἐπέκρανε θεὸς ἄμβροτος. Ἀλλὰ σύ μίμνε, πιστεύων μεγάλοιο θεοῦ ἁγνοῖσι νόμοισι.* Von da aus erklärt sich die eigentümliche Erscheinung, daß die LXX das Substantiv in der Bedeutung Glaube nicht haben, während doch die Synagoge schon sich genötigt sah, den Begriff so auszubilden, daß das Substantivum den Reden Jesu in den Synoptikern nicht fremd war. Auf der anderen Seite freilich zeigt das eigentümliche Fehlen des Substantivs bei Johannes — abgesehen von der Apokalypse nur 1 Joh. 5, 4 —, wie schwer man sich auch dort zu dieser Ausdrucksform entschloß, wo *πιστεύειν* so im Mittelpunkt stand, wie bei Johannes; s. unten S. 839.

Anders schon steht es bei Philo, bei dem übrigens bemerkenswerter Weise das Substantivum im religiösen Sinne auch seltener ist, als das Verbum, s. u. *πιστεύειν*. Er rechnet sehr energisch mit diesem in der Synagoge vorhandenen Begriff nach den beiden in ihm enthaltenen Momenten des Vertrauens und der Anerkennung. Er redet von Abrahams *πίστις πρὸς τὸν θν* de Abr. II, 39, 36: *ὡς τῆς πρὸς αὐτὸν πίστεως ἀγάμενος τὸν ἄνδρα πίστιν ἀντιδίδωσιν αὐτῷ, τὴν δι' ὅρκου βεβαίωσιν ὧν ὑπέσχετο δωρεῶν*, was zwar unserem „Treue um Treue“ nahe kommt, aber nicht damit zu verwechseln ist, denn *π.* an erster Stelle ist hier dem Zusammenhange nach das vollendete Vertrauen, vgl. ebendas. 29: *τὸν δὲ φρονήσεως καὶ σοφίας, τῆς πρὸς θεὸν πίστεως ἐρασθέντα.* 18: *τὴν πρὸς τὸ Ὂν πίστιν αὐτῷ* (sc. *τῷ Ἀβρ.*) *μαρτυροῦσιν οἱ χρη-*

σμοί, τὴν βασιλίδα τῶν ἀρετῶν. De migr. Abr. I, 442, 41 mit Beziehung auf Gen. 15, 5: *εἰπὼν οὐχ ἣν δείκνυμι, ἀλλ᾽ ἥν σοι δείξω, εἰς μαρτυρίαν πίστεως ἣν ἐπίστευσεν ἡ ψυχὴ θεῷ, οὐκ ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐπιδεικνομέη τὸ εὐχάριστον, ἀλλ᾽ ἐκ προσδοκίας τῶν μελλόντων.* De confus. ling. I, 409, 39 mit Beziehung auf Deut. 5, 31: *εἴρηται γάρ· σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ᾽ ἐμοῦ· ἵνα ἐνδοιασμὸν καὶ ἐπαμφοτερισμόν, ἀβεβαίου ψυχῆς διαθέσεις, ἀποδυσάμενος τὴν ὀχυρωτάτην καὶ βεβαιοτάτην διάθεσιν, πίστιν ἐνδύσηται.* Wiegt hier der Begriff des Vertrauens vor, so anderwärts der der Anerkennung, de poster. Cain I, 228, 31: *ἵν᾽ ἤδη πότε ἀψευδοῦς δόξης μεταλαβὼν ἀβεβαίου ἐνδοιασμοῦ βεβαιοτάτην πίστιν ἀλλάξηται.* De Mos. II, 95, 5: *νομίσας τοὺς θεασαμένους ἐκ τῆς ἐπεχούσης ἀπιστίας εἰς πίστιν τῶν λεγομένων μεταβαλεῖν.* (Andere Stellen s. bei Schlatter a. a. O., [2]394. [1]548; Grotius, Carpzov, Wetstein zu Hebr. 11, 1. Schneckenburger, Annott. in ep. Jac., p. 130 sq. Dähne, Jüd. Alex. Religionsphilos. 1, 392 ff. Siegfried, Philo von Alex., S. 307.) Indes ist zweierlei nicht zu verkennen. Einmal unterscheidet sich der Begriff der *π.* bei Philo von der neutest. dadurch, daß er nicht das grundlegende Verhalten zu Gott bezeichnet, sondern wie Schlatter sagt: er ist nicht der Anfang der auf Gott gerichteten Lebensbewegung, sondern ihr Ende, nicht ihre Begründung, sondern ihr Ziel (a. a. O. [1]91; [2]43). Der Begriff ist dem der אֱמוּנָה Hab. 2, 4, dem נֶאֱמָן (s. *πιστός*) verwandter, als dem der neutest. *πίστις*. Sodann dadurch, daß für Philo das Obj. des Glaubens nicht eigentlich die Verheißungs- und Bundestreue Gottes ist, wenn gleich er auch daran festhält, de Mos. II, 179, 15: *ὧν τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προσδοκᾶται· διότι πίστις τῶν μελλόντων ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις.* Aber nicht sowohl Gott in seiner der Zukunft vorbehaltenen Bethätigung ist Objekt und Grund des Glaubens, sondern Gott als das wahre und reine Sein, *τὸ Ὄν*, so daß dadurch der Glaube an Gott und seine Verheißungen gegenübersteht dem Vertrauen auf die sinnlichen und irdischen Dinge, quis rer. div. haer. I, 485, 46, nachdem er die *π.* *ἡ τελειοτάτη ἀρετῶν* (43) genannt hat: *μόνῳ θεῷ χωρὶς ἑτέρου προσπαραλήψεως οὐ ῥάδιον πιστεῦσαι διὰ τὴν πρὸς τὸ θνητὸν ᾧ συνεζεύγμεθα συγγένειαν, ὅπερ ἡμᾶς καὶ χρήμασι καὶ δόξῃ καὶ ἀρχῇ καὶ φίλοις, ὑγείᾳ τε καὶ ῥώμῃ σώματος καὶ ἄλλοις πολλοῖς ἀναπείθει πεπιστευκέναι.* Das Nichtsehen auf das Sichtbare läuft hinaus auf ein dem Gegensatze zwischen dem reinen Sein und der Materie, zwischen Geist und Sinnlichkeit entsprechendes Verhalten. Dadurch rettet Philo für den Begriff der *πίστις* jene große Sicherheit, welche er beschreibt de nom. mut. I, 606, 8: *τὴν γὰρ πίστιν οὕτω βέβαιόν φησι δεῖν εἶναι ὡς μηδὲν διαφέρειν τῆς περὶ τὸ ὂν τῆς ἀρτίου καὶ περὶ πάντα πλήρους.*

Wenn nun Philo energischer mit dem Begriff der *πίστις* rechnet als die Synagoge, so liegt dies daran, daß hier sich ihm ein für seine Spekulation außerordentlich passendes Wort darbot, und der Gebrauch, den er davon macht, ist kein Zeichen, daß in der Synagoge oder gar in der Sprache des religiösen Gemeindelebens das Wort schon heimischer geworden wäre. Wie wenig dies der Fall ist, zeigt Josephus, dessen Gebrauch von *πιστεύειν* im religiösen Sinne — s. unter *πιστεύω* — zwar seinem Judentum entflammt, der aber nirgend das Substantiv *πίστις* in diesem Sinne verwendet, wogegen er es wohl von der Treue Gottes gebraucht c. Ap. 2, 27, 2: *τοῦ θεοῦ τὴν πίστιν ἰσχυρὰν παρεσχηκότος.*

C. Das N. T.

So sind die Voraussetzungen gegeben für den Gebrauch, den das N. T. von dem Substantiv *πίστις* macht und für die Einführung des Begriffs des Glaubens überhaupt

als der Bezeichnung des eigenartigen grundlegenden und zusammenfassenden Verhaltens, durch welches man Gott hat und hält und alles hat, was von ihm kommt. Die Prof.-Gräc. bietet das Wort, — weiter nichts. Denn daß *πίστις* eine Anerkennung sei, welche von dem *εἰδέναι* sich unterscheidet, — Hebr. 11, 27: *πίστει κατέλιπεν Αἴγυπτον . . . τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησεν*. 11, 1: *ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Joh. 20, 29: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες*. 1 Petr. 1, 8: *εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ κτλ.* — hat mit der Unterscheidung von *πίστις* u. *ἐπιστήμη*, mit dem von Plut. verwiesenen *λόγον ἀπαιτεῖν καὶ ἀπόδειξιν* schlechthin gar nichts zu thun. Im Gegenteil vgl. 1 Petr. 3, 8: *ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*. 1, 21: *ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν*. 2 Tim. 1, 12: *οἶδα ᾧ πεπίστευκα*. 1 Tim. 4, 4: *τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν*. Philem. 6, sowie das Verhältnis von *πιστεύειν* u. *γινώσκειν* unter *γινώσκω*, ferner das Verhältnis zwischen *πίστις* u. *εἶδος* resp. *εἴδεσθαι* 2 Cor. 5, 7 unter *εἶδος* S. 390 f. Der neutest. Gegensatz zu dem sinnlich wahrnehmbaren ist etwas ganz anderes, ist nicht ein erkenntnis-theoretischer, sondern ein durch die Geschichte bzw. durch die geschichtlich bedingte Art der Heilsoffenbarung gegebener, und überdies ist es zwar ein Prädikat, nicht aber das einzige, und ebenso wenig eine Definition des Glaubens, wenn es Hebr. 11, 1 heißt, er sei *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Denn das Sehen schließt unter anderen Umständen das Glauben nicht aus, sondern bewirkt es, und der Glaube hört damit nicht auf, daß ein Schauen vorhanden ist oder eintritt, Joh. 4, 42; 20, 27. 1 Joh. 1, 1 ff. Luc. 10, 23 f. u. a. Der Gegensatz ist nur darin begründet, daß der Glaube es zugleich mit der Hoffnung zu thun hat 1 Petr. 1, 21. Röm. 4, 18: *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν*. Röm. 15, 13; 8, 24. 25. Joh. 11, 40. Er ist eine überzeugte, ihres Grundes und Rechtes wie ihrer Pflicht gewisse Anerkennung der göttlichen Heilsoffenbarung resp. der Wahrheit — vgl. 1 Petr. 3, 15; 5, 12. 2 Thess. 2, 11 f. sowie *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5; 16, 26 —, ein hierdurch geforderter und gesetzter Anschluß des glaubenden Subjekts an das Objekt seiner Anerkennung, an Gott in seiner Offenbarung, somit die persönliche Gemeinschaft mit dem Gott und Herrn des Heiles in sich schließend, und endlich ein Verhalten unbedingten, aber völlig klaren, mit allen Widersprüchen des Diesseits und der Gegenwart, des *αἰὼν οὗτος* bewußt rechnenden, überzeugten Vertrauens, wie all diese Momente namentlich in der Darstellung der Apostelgeschichte je nach dem Kontexte hervortreten. Alles dies ist in der griech. *πίστις*, soweit das Wort auf religiösem Gebiete angewendet wurde, nicht enthalten, nur das der Anerkennung, aber in wie dürftigem Maße!

Es ist nur das zur Übersetzung geeignete Wort, welches die Prof.-Gräc. darbietet; mit der Ausprägung des inhaltlich bestimmten Begriffs ist die Synagoge auf Grund des A. T. vorangegangen. Aber auch hier liegt die Sache nicht so, daß der neutest. Begriff der *πίστις* nur einfach aus der Synagoge herübergenommen wäre. Allerdings steht er der Synagoge näher als der philonischen Anschauung, denn weder die alttest. Anschauung von dem Unterschiede zwischen אֱלֹהִים u. בָּשָׂר resp. רוּחַ u. בָּשָׂר Jes. 31, 3. 2 Chron. 32, 8. Jer. 17, 5, noch die neutest. 2 Cor. 4, 18. Röm. 4, 18 u. a. decken sich mit der philonischen. Aber der Begriff wird sofort lebensvoller und bestimmter. Er tritt ganz anders als bisher in den alles beherrschenden Mittelpunkt des religiösen Verhaltens; die Forderung der *πίστις* wird selbstverständlicher; alle übrigen Bezeichnungen des von und für Gott erforderten Verhaltens, namentlich der Begriff der Furcht Gottes — s. unter *φόβος* —, das *δουλεύειν*, *λατρεύειν* u. s. w. treten in den Hintergrund,

die *ὑπομονή* u. *ἐλπίς* erscheinen hinfort deutlich und entschieden als Bethätigungen der *πίστις*, des *πιστεύειν*; im Glauben ist alles, was sonst als religiöses Verhalten erfordert wird, beschlossen und geht von ihm aus, und darum kann das Substantiv gar nicht mehr entbehrt werden. In dieser Beziehung ist der Hebräerbrief und speziell Kap. 11 besonders lehrreich. Das Subst. scheint doch noch mehr der Schulsprache der Synagoge als dem Gemeindeleben angehört zu haben. Denn daraus erklärt sich eine eigentümliche Erscheinung in den johann. Schriften mit Einschluß der Apokalypse. Während in der letzteren *πίστις* sich noch überaus nahe mit אמונה Hab. 2, 4 berührt, erscheint es sonst nur 1 Joh. 5, 8, obwohl das Verbum *πιστεύειν* namentlich im Evangelium eine hervorragende Stelle einnimmt, — auch ein Zeichen davon, daß doch bisher nicht in dem Maße vom Glauben geredet wurde, wie nunmehr im N. T., zugleich ein wichtiger Beitrag zur Zeitbestimmung u. s. w. der johann. Schriften.

Gerade dieses durch die Synagoge nur vorbereitete bedeutsame Hervortreten des Glaubensbegriffs, die Wandlung, die dadurch mit den übrigen Bezeichnungen des religiösen Verhaltens vorgeht, das machtvolle Eintreten der Anschauung, daß der Glaube der beherrschende Mittelpunkt des religiösen Verhaltens, das Mittel sei und die Art, wie man Gott und was von ihm kommt, habe und erhalte, das Mittel Gott zu gefallen und zu Gott zu kommen, bedarf der Erklärung. Es beruht dies nicht auf einer Wandlung der religiösen Anschauungen, wie man im Blick auf die paulinische Verkündigung vielleicht zu sagen versucht sein möchte, wenn auch die neue Wertung des Glaubens, wie sie sich in der paulinischen Verkündigung vollendet, damit zusammenhängt. Vielmehr ist dieses Eintreten und zwar im engsten Anschluß an die Bedeutung des האמין im A. T., wenn dieselbe oben richtig ausgeführt ist, ebenso geschichtlich und sachlich begründet, wie die Einführung des Substantivs in den Sprachgebrauch der Synagoge.

Ist nämlich Jesus der Messias, so ist damit die eigentliche Entscheidungszeit und die Forderung einer endgültigen Entscheidung eingetreten. Da Jesus sofort einem entschiedenen Widerspruch begegnet, so tritt die Forderung eines entweder oder ein, entweder *πιστεύειν* oder *μὴ πιστεύειν*. Damit tritt in *πιστεύειν* das Moment der entscheidenden grundlegenden Anerkennung in den Vordergrund, es begreift sich die Verbindung zwischen *πιστεύειν* u. *ὁμολογεῖν* und die Bezeichnung *πιστοί* u. *ἄπιστοι* im Sinne der Leistung oder Versagung dieser Anerkennung, so daß man sagen kann, *πίστις, πιστεύειν, πιστός* in diesem Sinne sei wesentlich durch den Gegensatz zu *μὴ πιστεύειν, ἄπιστος, ἀπιστία* bedingt. Weiter aber gestaltet sich die Gegenwart des Messias so, daß sie in Widerspruch steht mit den gehegten Erwartungen, und gerade von hier aus, unter diesem Gesichtspunkte erklärt sich sowohl das eigentümliche Gewicht, welches sofort in der evangelischen Geschichte auf die Thatsache des Glaubens gelegt wird, wo sie ausnahmsweise und trotz dieser schwerwiegenden Differenzen sich findet, als auch die Art und Weise, wie nun in der Geschichte Jesu die Forderung des Glaubens an den, der nicht nach dem Messias aussieht, in den Mittelpunkt tritt. Nirgend in dem ganzen Verlauf der Heilsgeschichte, nirgend in der Geschichte Israels ist die Paradoxie der Thaten und Forderungen Gottes größer, nirgend die Notwendigkeit eines Verhaltens dringender, welches das „trotzdem und dennoch“ behauptet und bethätigt, als hier, wo die Erfüllung der Verheißung in einer allen vorhandenen Vorstellungen so widersprechenden Weise vorhanden ist. Darum tritt von jetzt ab mit zwingender Notwendigkeit der Glaube in den Mittelpunkt des religiösen Verhaltens; alles kommt auf ihn an, und darum wird von jetzt an viel mehr als jemals vom Glauben geredet. Trotz dieses Widerspruchs der Verheißungserfüllung mit den Vorstellungen und Erwartungen Israels zu dieser Zeit erkennt der Glaube in Jesu den Messias und verzichtet nicht, kann und darf nicht verzichten auf die

Erfüllung aller in der Weissagung begründeten Hoffnungen. Wer darum Jesus als den Messias anerkennt, muß daran festhalten, daß er von ihm alles, das ganze Heil erlangen wird. So verbindet sich dann mit der grundlegenden, entscheidenden Anerkennung das unbedingte Vertrauen, welches Jesus auch fordert. Vgl. Mtth. 8, 10; 9, 28; 17, 20. Marc. 1, 15. Joh. 11, 40 u. a. Diese Anerkennung aber und dieses Vertrauen sind so geartet, daß sie allem Widerstreit des Augenscheins und des darauf sich stützenden Unglaubens gegenüber sich zu bethätigen und zu behaupten haben Marc. 4, 40; 15, 32. Luc. 8, 24; 25, 25. Joh. 11, 26; 20, 27 u. a.

So ergiebt sich sowohl aus der Thatsache der Erscheinung des Messias als aus ihrer Art ein dreifaches, sowohl daß nunmehr erstens alles auf den Glauben ankommt, derselbe entschiedener als jemals in den Mittelpunkt des religiösen Verhaltens tritt, als auch zweitens die Art des Glaubens, und drittens daß das Verhalten zu Gott sich nicht bloß in dem Glauben an Jesus den Christ bethätigt, sondern dazu gestaltet. Hiervon legen ebenso die synoptischen Evangelien wie das johann. Evangelium Zeugnis ab. Während das letztere von dem Verbum einen noch weit reicheren Gebrauch macht als selbst die paulinischen Schriften, bieten die synoptischen Evangelien schon neben dem Verbum das Substantiv in einer Weise, daß es unmöglich ist, den Gebrauch desselben nicht auf Jesus selbst zurückzuführen. Was und wie aber Paulus vom Glauben redet, betrifft nicht die Art, sondern den Wert dieses auf Jesus sich konzentrierenden Glaubens, und unterscheidet sich von dem, was die evangelischen Berichte enthalten nur so, daß in diesen der Glaube als die normale Bethätigung derer erscheint, die „auf den Trost Israels" warteten und bei denen derselbe zwar einen Bruch mit ihrem Volke schließlich herbeiführt, ohne aber einen Riß in ihr eigenes gottbezogenes Leben zu bringen, während bei Paulus der Glaube ein Bruch mit seiner eigenen religiösen Vergangenheit war und er diesen selben Glauben als einen Bruch mit dem bisherigen Verhalten forderte. Der Unterschied reduziert sich auf den zwischen ihm und den übrigen Jüngern bestehenden Unterschied zwischen einem Normaljuden (Pharisäer) und Normalisraeliten (vgl. Nathanael). Dieser zur Zeit Jesu erst in Aussicht stehende Bruch bringt es mit sich, daß erst nach seiner Vollziehung diese Stellung und Bedeutung des Glaubensbegriffs sich vollendet, daß also die paulinische Verkündigung s. z. s. erst definitiv den auch auf die Sprache einwirkenden Prozeß zum Abschluß bringt, wie sich auch aus dem vollzogenen Bruch die Häufigkeit des Verbums im johann. Evangelium erklärt.

Damit ist die Stellung, welche im N. T. dem Glauben zukommt, ebenso vollständig erklärt, wie die nicht mehr abzuweisende Einführung des Subst. in den Sprachgebrauch. Welches von den in dem Glaubensbegriff enthaltenen Momenten je nach dem Kontexte das vorwiegende ist, ist meist nach psychologischen Gesichtspunkten zu entscheiden. Im ganzen können wir *πίστις* als ein mit Überzeugung von der Messianität Jesu gehegtes (paradoxes) Vertrauen auf Gott und Christus fassen, welches den sich entgegenstellenden Widersprüchen Trotz bietet, im Gegensatz gegen *διακρίνεσθαι*, zweifeln, von dem, dessen Vertrauen wankend ist, vgl. Mtth. 21, 21. Jac. 1, 6. Hebr. 10, 39. Marc. 4, 40. Hebr. 6, 12: *διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας*. Apok. 13, 10: *ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων*. 14, 12: *ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ... οἱ τηροῦντες τὴν πίστιν Ἰυ.* Näheres s. unter *πιστεύω* S. 851.

Was nun den Sprachgebrauch von *πίστις* im N. T. anbetrifft, so erscheint es

1) pass. = Treue Röm. 3, 3: *μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει;* mit Beziehung auf die *λόγια τ. θ̄υ* V. 2, = אֱמוּנָה nur Ps. 33, 4. Thren. 3, 23. Hos. 2, 22, sonst von Gottes א׳ stets durch *ἀλήθεια* wiedergegeben, vgl. V. 7. Vgl. auch unter *πιστός*. Daß Paulus hier *π.* und nicht wie V. 7 *ἀλήθεια*

gebraucht, ist durch das voraufgegangene *ἐπιστεύθησαν* und den Gegensatz zu *ἀπιστία* bedingt, indem göttliches und menschliches Verhalten, nicht Gottes Zuständlichkeit, einander entgegengesetzt werden sollen, vgl. unter *ἀλήθεια* S. 122 ff. Von der Treue unter Menschen Mtth. 23, 23: *ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν*, vgl. Jer. 5, 1 ff. sowie oben S. 832 f. Tit. 2, 10: *μὴ νοσφιζομένους, ἀλλὰ πᾶσαν πίστιν ἐνδεικνυμένους ἀγαθήν*. Zu Gal. 5, 22: *ὁ καρπὸς τοῦ πν. . . . ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης* vgl. Sir. 1, 24; 45, 4. Diese seltene Verwendung des pass. *π.* hat ihren Grund offenbar in der Befestigung des Sprachgebrauchs, welcher das Wort in seiner aktiven Bedeutung festlegt zur Bezeichnung des Glaubens.

2) akt. Glaube = den nachbibl. אֱמוּנָה, הֵימָנוּ, הֵמָנוּתָא, אֲמָנָה. Am nächsten an das alttest. אֱמוּנָה, אֵמוּן nur mit dem Unterschiede, daß es die im Trauen sich bewährende Treue, die Glaubenstreue bezeichnet und dadurch am unmittelbarsten an das synag. הימנו schließt das Wort an in der Apok. 13, 10: *ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων*. Aber auch hier ist es schon durchaus neutest. Glaube an Jesus, vgl. V. 8, sowie 14, 12: *ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ*. Außerdem noch Apok. 2, 13: *οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου ἐν ταῖς ἡμέραις κτλ.* V. 19: *οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων*. Gerade diese stete Beziehung des Glaubens auf Jesus, welche so stark ist, daß sie den einfachen Genetiv *Ἰησοῦ* ohne *Χριστοῦ* damit verbindet, ist höchst bedeutsam neben der anderen Thatsache, daß die Apokalypse das Verbum *πιστεύειν* nicht kennt, — also das umgekehrte Verhältnis, wie in den Evangelien und den Briefen.

Nicht minder eng ist dieser Zusammenhang mit dem alttestamentlichen und synagogalen אמונה u. הימנו noch im Hebräerbrief nachweisbar, in welchem die Verbindung 6, 12: *μιμηταὶ τῶν διὰ π. καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας* (vgl. 3, 14) sowie namentlich die Verwendung von Hab. 2, 4 in 10, 38. 39, vgl. V. 35. 36 diesen Zusammenhang klar erkennen lassen. Indem dort die beiden Hemistiche der Grundstelle umgestellt werden und die *πίστις* des Gerechten in Gegensatz zur *ὑποστολή* gesetzt wird, zu der die Versuchung vorliegt, und so durch das Citat die Ermahnung zur Bewahrung der *παρρησία* u. *ὑπομονή* V. 35 f. begründet wird, ergiebt sich, daß der Verf. an die Bewährung des Glaubens in der Anfechtung, an den Treue beweisenden, die Versuchung überwindenden Glauben denkt. Aus dem Begriff der alttest. אמונה wird im Anschluß an den synag. Sprachgebrauch und infolge der Bedeutung, welche der Glaube durch die Erscheinung Jesu Christi gewonnen hat, das in der Grundstelle nur vorausgesetzte Moment des האמין herausgenommen und dies nunmehr als *πίστις* im akt. Sinne bezeichnet. Daß diese *π.* Hebr. 11 vollständig dem alttest האמין entspricht, ist oben dargethan. So denn auch 13, 7: *ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν*. Daher auch 12, 2: *ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς π. ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰν*, vgl. V. 4. Aber auch entsprechend אֲמָנָה von der Anerkennung, jedoch ebenfalls im Sinne von האמין Hebr. 11, 3: *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ*. V. 6: *χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον θεῷ, ὅτι ἔστιν κτλ.* und besonders 4, 2: *οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συγκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*. Die Anerkennung der in Christo eingetretenen Heilsgegenwart und das Vertrauen schließen sich nach dem Kontext deutlich zusammen 10, 22: *προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*, und so werden wir für den Hebräerbrief in dem Glauben diesen Zusammenschluß von Anerkennung und ausharrendem Vertrauen zu erkennen haben (vgl. *π. ἐπὶ θν* 6, 1), vermöge dessen der Glaube für den, der ihn hat,

sich bewährt als *ὑπόστασις τῶν ἐλπιζομένων, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* 11, 1 (s. unter *ἔλεγχος* S. 416), und die Erfahrung vermittelt, welche 11, 2 ausspricht: *ἐν αὐτῇ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι.*

Auch der Gebrauch des Wortes im Jakobusbrief weist diese eigentümliche Färbung im Anschluß an אֱמוּנָה Treue auf; denn so begreift sich dort die Unterscheidung einer bloßen Anerkennung bzw. *πίστις νεκρά* 2, 14. 17. 18. 20. 26 von der *πίστις*, welche *ἐκ τῶν ἔργων ἐτελειώθη*, sowie die Verbindung des Schriftzeugnisses Gen. 15, 6 mit der Opferung Isaaks 2, 21—23, wie sie gerade in der Synagoge gebräuchlich war, vgl. 1 Mcc. 2, 52. Sir. 44, 21, in welcher „kein Moment im Leben Abrahams so herausgehoben wurde, wie das Isaaksopfer“ (Schlatter [1] 40; [2] 20, vgl. S. 280). Es genügt nicht zu sagen, daß der Glaubensbegriff im Jakobusbrief in Gegensatz stehe zu dem des bloßen Fürwahrhaltens bzw. der Anerkennung, sondern Glaube ist ihm treu sich bewährendes Festhalten an Gott. Nur unter Beachtung dieser Eigentümlichkeit des eng an die אֱמוּנָה des A. T. und an die Umbildung dieses Begriffs in der Synagoge anschließenden Glaubensbegriffes ist es möglich, das Problem des Briefes richtig zu formulieren und dann auch zu lösen. Auch das *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις* V. 22 wird dann verständlich, s. unter *συνεργέω*. Es ist nicht der eigene Glaubensbegriff des Jakobus, von dem er das absichtsvoll paradoxe Wort sagt: *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* 2, 24, sondern der schon in der Synagoge ebenso, wie dann im Christentum gemißbrauchte Glaubensbegriff. Daher auch 1, 2. 3 die Verbindung zwischen *πειρασμοί* u. *πίστις*. Von diesem Glauben ist der Glaube an Christus nicht als eine Besonderung zu unterscheiden, sondern er ist Glaube an Jesus Christus unsern HErrn der Herrlichkeit, und daß 2, 1: *μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰυ Χυ τῆς δόξης* nicht bloße Anerkennung Jesu ist, ergiebt das *πλούσιοι ἐν π.* V. 5 und die folgende Erörterung über die *π.* Außerdem noch *αἰτεῖν ἐν π.* 1, 6 und *ἡ εὐχὴ τῆς π.* 5, 15, wo ganz klar auch das Moment des Vertrauens und der Zuversicht in dem Begriff enthalten ist, vgl. Schlatter [2] 162.

Ebenso verhält es sich in 1 Petr., vgl. 1, 5: *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν.* V. 7: *ἵνα τὸ δοκίμιον ἡμῶν τῆς π. ... εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον ... ἐν ἀποκαλύψει Ἰυ Χυ.* V. 9: *κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς π. ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν*, und das *ἀντίστητε στερεοὶ τῇ π. εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων κτλ.* erscheint herausgewachsen aus dem altteſt. הֶאֱמִין. So erst wird der Satz 1, 21: *ὥστε τὴν π. ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θν* völlig klar, vgl. auch unter *πιστός*. Dagegen in 2 Petr. 1, 1 (nicht aber V. 5) macht sich schon ein anderer Einfluß geltend, ebenso wie Jud. 3. 20.

In den synoptischen Evangelien nämlich tritt deutlich das Moment der entscheidenden Anerkennung in der Beziehung des Glaubens auf Jesus hervor, und zwar einer Anerkennung, welche sofort auch ein unbegrenztes Vertrauen auf Jesus setzt; man wird den betreffenden Stellen nicht gerecht, wenn man das Wort vorwiegend im Sinne von Vertrauen faßt. Es schwächt sich nicht etwa ab zu dem Begriff der Anerkennung, sondern im Gegenteil, gerade diese Anerkennung ist die bedeutsame Glaubensbethätigung. Man muß nur festhalten, daß *π.* ein selbständiger religiöser Begriff ist, dessen Obj. selbstverständlich zunächst Gott ist, daher Marc. 11, 22: *ἔχετε πίστιν θεοῦ*, wo in den Parallelen Mtth. 20, 21; 17, 20. Luc. 17, 6 *π.* ohne nähere Bestimmung nicht bloß im Sinne der festhaltenden, zweifellosen Zuversicht steht, sondern zugleich der willigen Anerkennung dessen, was Gott zu glauben darbietet. Die auf Gott gerichtete *π.* ist es, welche Jesus für sich in Anspruch nimmt; sie ist es, die ihn anerkennt, vgl. Mtth. 8, 10: *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον* mit Luc. 18, 8: *πλὴν*

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἄρα εὑρήσει τὴν π. ἐπὶ τῆς γῆς; Dadurch gewinnt das Wort Jesu von der π. ὡς κόκκος σινάπεως Mtth. 17, 20 (Luc. 17, 6) in Zusammenhang mit der Heilung des mondsüchtigen Knaben Marc. 9, 23 vgl. V. 24: πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ ebenso erst seine volle Bedeutung, wie Mtth. 9, 2 und parall.: ἰδὼν ὁ Ις τὴν π. αὐτῶν sein Befremden verliert. Der Glaube, nach dem Jesus fragt Marc. 4, 40: πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν; oder Luc. 8, 25: ποῦ ἐστὶν ἡ π. ὑμῶν; und dem er zuspricht: ἡ π. σου σέσωκέ σε Mtth. 9, 22. Marc. 5, 34; 10, 52. Luc. 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42, vgl. Mtth. 9, 29: κατὰ τὴν π. ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν. 15, 28: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις, sowie für den er bittet Luc. 22, 32: μὴ ἐκλείπῃ ἡ π. σου, und um dessen Bewirkung und Stärkung die Jünger bitten Luc. 17, 5: πρόσθες ἡμῖν πίστιν, ist immer derselbe auf Gott gerichtete, sich zu ihm rettende, an ihn haltende Glaube, welcher sich in dem Verhalten zu Jesu in der Art bethätigt, daß er von Jesu erwartet, was er von Gott erwartet und somit sich zum Glauben an Jesus gestaltet, d. h. zur Anerkennung Jesu und zum Festhalten an ihm, zur Hoffnung auf ihn und Zuversicht zu ihm, vgl. Marc. 11, 22 mit V. 21, sowie V. 24 und Mtth. 20, 21. 22 mit Mtth. 18, 19. 20. Mit andern Worten der auf Gott gerichtete Glaube ist immer Glaube an Jesus, Anerkennung Jesu und Zuversicht zu Jesus, und zwar nicht als einmalige oder einzelne Leistung, sondern als dauerndes Verhalten Luc. 22, 32. Mtth. 17, 20. Marc. 11, 22, worin sich der Zusammenhang mit אמונה auch hier zeigt. Gerade die Erwägung, daß π. schon ein feststehender, inhaltlich bestimmter selbständiger religiöser Begriff ist, der auf das Verhalten gegenüber Jesu angewendet wird, giebt erst das Verständnis für seine Verwendung in der evangelischen Geschichte, wobei noch darauf aufmerksam gemacht werden darf, daß zwar das Verb. πιστεύειν sich schon in der Vorgeschichte Luc. 1, 20. 45, das Subst. aber erst in der Geschichte Jesu selbst findet.

Diese Beziehung des Glaubens auf Christus bzw. seine Gestaltung zum Glauben an Christus tritt besonders deutlich hervor in dem eigenartigen Ausdruck Act. 3, 16: ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῷ κτλ., vgl. im Anfang: ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, sowie 1 Petr. 1, 21: τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν, also = der durch Christus vermittelte Glaube.

Von hier aus liegt nun die paulinische Art von Glauben zu reden nahe, an welcher auch die Apostelgeschichte teilnimmt. Es giebt keinen anderen Glauben, als der sich auf Jesus den Christ bezieht, Glaube ist Glaube an Christus, dieser Glaube ist das Mittel und die Art, wie man Gott und sein Heil allein haben kann, — damit hebt sich dann die neutest. Zeit als die Zeit der Offenbarung des Glaubens ab von der alttestamentlichen als der der Erziehung zum Glauben, Gal. 3, 26: πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι. V. 24: ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν. Vgl. Röm. 11, 32: συνέκλεισε γὰρ ὁ θς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. 9, 30. Act. 17, 31: πίστιν παρασχὼν πᾶσιν. Die Forderung und das Vorhandensein des Glaubens auch im A. B. wird nicht verkannt, wie die Berufung auf Abraham in der Ausführung Röm. 4 und Gal. 3, 8. 9, sowie auf Hab. 2, 4 zeigt, und demgemäß besteht keine sachliche Differenz mit Hebr. 11. Aber indem alle Führung Israels darauf abzielte, schließlich für Jesus den Messias-Glauben zu finden, Gal. 3, 24 ff., und aller bisherige Glaube Verheißung zum Objekt hatte Gal. 3, 19 ff.; 4, 21 ff., ist erst die Erfüllungszeit die eigentliche Zeit des Glaubens, und der Glaube das Mittel, das zu haben, was Gott in und durch Christus gegeben. Indem damit der Glaube Heilsweg oder Heilsordnung ist, tritt er in Gegensatz zum νόμος und dessen Forderungen, den ἔργα

Gal. 3, 23. Röm. 4, 13. 14. 16; 9, 30. Gal. 3, 11. Röm. 3, 27. 28; 4, 2. 5; 9, 32. Gal. 2, 16; 3, 2. 5, vgl. V. 12. Eph. 2, 8; er ist es, den das richtig gebrauchte und in Anwendung gebrachte Gesetz durch seine Wirkung Röm. 3, 19. Gal. 2, 22. 23 erzielen will, daher das Gesetz auch *νόμος πίστεως* ist Röm. 3, 27. Ihn erwartet Gott bei Israel zu finden für das Evangelium von Christo, ihn ermöglicht und schenkt er den Heiden, daher die Unterscheidung Röm. 3, 30: *δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.* So wird die oben berührte eigentümliche Erscheinung, daß die alttest. Bezeichnungen des religiösen Verhaltens im N. T. der Forderung und Bethätigung des Glaubens weichen müssen, erst im Zusammenhange der paulinischen Verkündigung völlig begriffen.

Auch Paulus schließt, wie seine Berufung auf Hab. 2, 4. Gen. 15, 6 in Röm. 1, 17; 4, 3. Gal. 3, 11 zeigt, an das im Sinne des akt. האמין gefaßte אֱמוּנָה und damit an die demselben in der Synagoge zuerkannte Bedeutung an. Wie der Hebräerbrief 10, 38 entnimmt er dem pass. אמונה Hab. 2, 4 das in demselben zwar nicht ausgesprochene aber vorausgesetzte האמין, und ist dazu vollberechtigt nach dem oben hierüber bemerkten. (Daß er nicht באמונתי, sondern באמונתו gelesen, ergiebt die Weglassung des im griechischen unnötigen Pronomens.) Nur unterscheidet sich der Gebrauch, den er von dieser Stelle macht, von dem des Hebräerbriefs dadurch, daß bei ihm der im Hebräerbrief noch durchschlagende Begriff der Treue in der Modifikation des ausharrend vertrauenden Glaubens gänzlich zurücktritt und nur das rückhaltlos anerkennende und die Gabe Gottes, Christum hinnehmende Vertrauen betont wird, — dies im Zusammenhange sowohl der Lebensführung und Entwickelung des Apostels, wie seines sonderlichen Berufs im Verhältnis zu der definitiv gewordenen Glaubensversagung seitens Israels. Glaube ist für Paulus ebenfalls, wie im ganzen N. T. ein selbständiger, feststehender religiöser Begriff und ist bzw. wird ihm notwendig sofort Glaube an Jesus, vgl. Röm. 4, 23. 24, aber — gegenüber der *ἀπιστία* Israels und allen *ἄπιστοι* — fällt alles Gewicht auf die Anerkennung und Hinnahme Christi bzw. der Heilsthat Gottes in ihm, auf die Entscheidung, welche sofort auch die Entscheidung des Geschickes durch das Urteil Gottes bewirkt. Daher Röm. 1, 5: *ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος Ἰυ Χυ.* 16, 26. Act. 6, 7: *ὑπήκουον τῇ π.* 13, 8: *διαστρέψαι ἀπὸ τῆς π.* 17, 31: *πίστιν παρασχὼν πᾶσιν.* Gal. 1, 23: *ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ νῦν εὐαγγελίζεται τὴν π. ἥν ποτε ἐπόρθει.* So ist es keine Reduktion des Begriffes, die Paulus vertritt, sondern nur eine verstärkte Betonung seiner nicht bloß von ihm nicht ablösbaren, sondern bleibend bedeutsamen und entscheidenden ersten Momente. Paulus schreibt dem Glauben sofort, nicht erst am Ende, das zu, was die Verheißung Hab. 2, 4. Jes. 7, 9 als *τὸ τέλος τῆς πίστεως* (vgl. 1 Petr. 1, 9) hinstellt, und dies wieder im Zusammenhange damit, daß nunmehr die Zeit erfüllt ist (Gal. 4, 4) und also die entscheidende Anerkennung und Hinnahme der Gottesthat bzw. Christi sofort giebt und bewirkt, was die אמונה erstrebte und hoffte. Darum ist für Paulus auch ebenso wie in den übrigen neutest. Schriften der Glaube, von dem er handelt, Glaube an Christus, gläubige Anerkennung Christi und Zuversicht zu ihm, auch wo es nicht ausdrücklich hinzugesetzt ist oder wo er bestimmt wird als *π. πρὸς τὸν θεόν* 1 Thess. 1, 8; vgl. Col. 2, 12: *συνηγέρθητε διὰ τῆς π. τῆς ἐνεργείας τοῦ θυ τοῦ ἐγείραντος τὸν Χν ἐκ νεκρῶν*, Eph. 1, 19, sowie unter *πιστεύω*. Von der Auffassung, daß das Wesen des Glaubens bei Paulus oder irgendwo im N. T. Selbsthingabe an Gott und Christus sei, findet sich keine Spur. Im Gegenteil: Hinnahme Gottes und Christi würde man sagen müssen, um sofort auch das *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* zu begreifen.

Was nun im übrigen den Sprachgebrauch dieses vorzugsweise paulin. Wortes im N. T. betrifft, so dürfte derselbe folgendermaßen zu ordnen sein:

a) mit näheren Bestimmungen, und zwar zunächst mit präpositionalem Zusatz Hebr. 6, 1: *π. ἐπὶ θν.* 1 Theſſ. 1, 8: *ἡ π. ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θν.* Philem. 5: *ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον*, vgl. oben bei Polyb. u. Philo. Mit *ἐν* entsprechend *πιστεύειν ἐν* findet es sich Gal. 3, 26: *πάντες υἱοὶ θυ ἐστὲ διὰ τῆς π. ἐν Χω Ιυ.* Eph. 1, 15: *ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς π. ἐν τῷ κυρίῳ Ιυ.* 1 Tim. 3, 13: *ἐν π. τῇ ἐν Χω Ιυ.* 2 Tim. 3, 15: *τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χω Ιυ.* In dieser Verbindung giebt *ἐν* das Objekt an, in welchem der Glaube ruht und von welchem aus er sich dann bethätigt. Dagegen Röm. 3, 25: *ὃν προέθετο ὁ θς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* ist *ἐν τῷ αἵματι* eine zweite präpositionale Näherbestimmung zu *ἱλ.* (vgl. unter *ἱλαστήριον* S. 508) und *διὰ π.* ist als zu *προέθετο ἱλ.* gehörig zu begreifen nach *δικαιώσει διὰ π.* V. 30 und *πίστιν παρασχὼν πᾶσιν* Act. 17, 31. Gott hat Christum Jesum uns, der Welt, öffentlich hingestellt als ein vermittels Glauben zu habendes *ἱλ.* Wenn *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵμ.* dem Begriff des *ἱλ.* entsprechend eng mit diesem zu verbinden ist, dann auch *διὰ π.* und nicht mit *προέθετο.* Vgl. 2 Tim. 3, 15: *σωτηρία διὰ π.* In der Verbindung *π. εἰς Χν* Act. 24, 24; 26, 18. Col. 2, 5. Act. 20, 21: *π. ἡ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν* ist an die Bewegung des Glaubens zu dem hin gedacht, den er ergreift. Sodann mit folg. Gen., und zwar *a)* mit Obj.-Gen., zunächst sachlich 2 Theſſ. 2, 13: *ἀληθείας*, Delitzsch: אֱמוּנַת הָאֱמֶת. Phil. 1, 27: *ἡ π. τοῦ εὐαγγελίου.* Act. 3, 16: *ἐπὶ τῇ π. τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.* Mit persönlichem Gen. Marc. 11, 22: *ἔχετε πίστιν θυ.* Röm. 3, 22: *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ιυ Χυ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.* Gal. 2, 16: *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χυ Ιυ.* 3, 22: *ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ιυ Χυ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν.* Eph. 3, 12: *ἐν ᾧ* sc. *Χω Ιυ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ.* Phil. 3, 9: *ἔχων δικαιοσύνην τὴν διὰ πίστεως Χυ.* Gal. 2, 20: *ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με κτλ.* Jac. 2, 1: *μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν π. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιυ Χυ τῆς δόξης.* Apok. 2, 13: *οὐκ ἠρνήσω τὴν π. μου.* 14, 12: *οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θυ καὶ τὴν π. Ιυ.* Dieser Genetiv, welcher ursprünglich nicht unterschieden ist von dem Subj.-Gen. bezeichnet den Glauben in der engsten Verbindung stehend mit dem, den der Genetiv nennt. Welcher Art die Verbindung ist, ob der Gen. als gen. poss., autoris oder obj. zu erklären ist, entscheidet sich nur aus der gesamten Diktion, aus der die Bedeutung erhoben wird. In unserem Falle würde man sagen können, daß der Verursacher des Glaubens sich als sein Objekt herausstelle, wenn man nicht ausgehen müßte von der Thatsache, daß das Objekt des Glaubens das erste ist und dann erst sich ergiebt, daß der Glaube durch sein Objekt gewirkt wird. Als Obj.-Gen. ist auch zu erklären Röm. 3, 26: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ιυ.* Wenn neuerdings Haußleiter (Der Glaube Jesu Christi und der christl. Glaube, Neue kirchl. Zeitschr. II, 2. 3) den Gen. hier als Subj.-Gen. in demselben Sinne wie in *π. Ἀβρ.* 4, 16 erklären will und diese von Jesus selbst bethätigte *π.* im Sinne von Glaube dann auch in *διὰ πίστεως* 3, 25, ja sogar in *ἐκ π.* 1, 17 als „das objektive Prinzip unserer Rechtfertigung" findet, so ist zwar anzuerkennen, daß es an und für sich nicht bloß zulässig ist, sondern je nach den Umständen notwendig sein könnte, von dem Glauben Jesu (vgl. Mtth. 27, 43) zu reden. Ob das N. T. das auch noch anderwärts außer Mtth. 27, 43 thut, ist freilich fraglich und Hebr. 12, 2 ist umstrittener Auslegung; Phil. 2, 8 aber besagt mit *ὑπήκοος* doch etwas anderes und man kann nicht ohne weiteres *τῇ π.* nach Analogie von *ὑπακοὴ*

πίστεως ergänzen. Wenn aber Hebr. 12, 2 so verstanden wird, so ermöglicht dies der Begriff der *πίστις* im Sinne des Hebräerbriefs, wie er oben aufgezeigt ist. Der paulinische Begriff der *π.* aber macht dies für die paulinische Diktion unmöglich. Er läßt, wenn *Ἰυ* Subj.=Gen. sein soll, für *π.* *Ἰυ* ebenso wie in *π.* *ϑυ* 3, 3 nur die Bedeutung Treue offen. Hält man die Bedeutung Glaube fest, so müßte ein zwiefacher Glaubensbegriff für Paulus angenommen werden, einmal der Glaube dessen Subj. der Sünder, und dann der Glaube dessen Subj. der Gerechte ist und der dann inhaltlich sich von jenem Glaubensbegriff unterscheidet wie der Glaubensbegriff des Hebräerbriefs von dem sonstigen paulinischen. Dann aber wäre es im höchsten Grade auffallend, daß Paulus von diesem Glaubensbegriff keine andere Anwendung machte, als bezüglich des Verhaltens Jesu. Auch bedürfte es noch des Beweises, daß *π.* in diesem Falle die Treue Jesu gegen Gott und nicht gegen uns bezeichne, wie in *π.* *ϑυ* 3, 3. Die Haußleitersche Auffassung führt zu einer unzulässigen, unklaren Vermischung der Begriffe Treue und Vertrauen, die nirgend ineinander übergehen oder auseinander folgen, sondern in der bibl. Gräc. sich ebenso scharf als passive und aktive Bedeutung voneinander scheiden, wie in der Prof.=Gräc. Außerdem ist *Ἰς* ebenso gut Objekt des Glaubens und der Verkündigung, wie *Ἰς Χς*, vgl. Röm. 10, 9. 1 Cor. 12, 3. 2 Cor. 4, 5. 14. Luc. 18, 8, und wenn das Objekt des *πιστεύειν* im Gen. zu dem Subst. gesetzt wird, so kann jedes gesunde Sprachgefühl entweder nur den Obj.=Gen. verstehen, oder es muß *π.* passivisch im Sinne von Treue, und dann wie Röm. 3, 3 von Treue gegen uns nehmen, — eine Bedeutung, die aber dann auch ebenso unzweifelhaft aufgenötigt werden muß, wie Röm. 3, 3. Zu 3, 26 ist aber nicht 5, 3 sondern Marc. 11, 22 und *π.* *Ἰυ* Apok. 14, 12 zu vergleichen, welche letztere Stelle um so bedeutsamer ist, als sie mit einem Begriff von *π.* rechnet, der sich mit dem des Hebräerbriefes deckt und doch *Ἰυ* als Obj.=Gen. meint. Ein solcher persönlicher Obj.=Gen. findet sich bei dem aktivischen *π.* in der Prof.=Gräc. nirgend; nur Jos. soll ihn haben in der von Schlatter in der ersten Auflage seiner Schrift angeführten, dann aber auch von ihm als irrig anerkannten Stelle Bell. jud. 6, 6, 2: *ἆρα γε ἤδη κεκόρεσϑε τῶν τῆς πατρίδος κακῶν . . . ἔπειτα καὶ φανερὸν ἐξηνέγκατε πρὸς Ῥωμαίους πόλεμον; ἆρα γε πλήϑει πεποιϑότες; . . . πίστει τοιγαροῦν συμμάχων;* Es kann nicht geleugnet werden, daß dieser Dativ *πίστει* durch *πεποιϑότες* bedingt ist, wie vorher *πλήϑει* und nachher *ἀλκῇ σωμάτων* und dann bezeichnet *πίστις* hier nicht Vertrauen, sondern Treue, so daß auch dieses Beispiel fortfällt. Ebenso freilich ist ein sachlicher Obj.=Gen. in der Prof.=Gräc. unerhört; bei Philo findet er sich, aber auch nur zuweilen, *τῶν μελλόντων, τῶν λεγομένων, ἑαυτοῦ*, und gleichfalls in dem synag. הֵימָנוּת שְׁמַיָּא im Jerus. Targ. zu Gen. 16, 2, vgl. Levy, Chald. Wörterb. Daß derselbe im N. T. so verhältnismäßig häufig ist und zwar gerade zum Ausdruck des Glaubens an Christus, ist begründet in der oben dargelegten eigentümlichen neutest. Fixierung des Glaubensbegriffs, welche ihn zu einem so selbstverständlichen term. techn. macht, daß die Bedeutung des hinzugefügten Gen. sich von selbst ergiebt. Dies ist es, was Haußleiter entgangen ist. Wo es ***b)*** der Subj.=Gen. ist, ist es entweder der gen. autoris — so Col. 2, 12: *συνηγέρϑητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ ϑυ τοῦ ἐγείραντος τὸν Χν ἐκ νεκρῶν*, also was sonst Obj. des Glaubens ist, wird hier als bewirkendes Subj. vorgestellt, vgl. Eph. 1, 19 — oder als gen. poss. bezeichnet er diejenigen, welche den Glauben und zwar immer den auf Christum sich beziehenden Glauben haben, Mtth. 9, 2. 29; 15, 28. Röm. 1, 8 u. ö. Zu *κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν* Tit. 1, 1 vgl. Apok. 17, 14: *κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί.*

b) ohne nähere Bestimmung, aber gerade so stets im neutestamentlichen

Sinne des Begriffs (wofür Act. 3, 16: ἡ π. διὰ Ἰυ Χυ besonders kennzeichnend ist, s. o.). So außer an den angeführten Stellen der synopt. Evangelien, Hebräerbrief, Jac. u. s. w. noch Act. 14, 22: ἐμμένειν τῇ π. 16, 5: ἐστερεοῦντο τῇ π. Col. 1, 23. 1 Petr. 5, 9. Röm. 14, 1: ἀσθενεῖν τῇ π. Röm. 4, 19. 20. 1 Cor. 16, 13: στήκετε ἐν τῇ π. Röm. 11, 20. 2 Cor. 1, 24; 13, 5: εἶναι ἐν τῇ π. 1 Tim. 2, 15: μένειν ἐν π. 2 Tim. 4, 7: τηρεῖν τὴν π. 2 Cor. 8, 7: περισσεύειν τῇ π. 10, 15: αὐξανομένης τῆς π. ὑμῶν. 2 Theff. 1, 3. Col. 2, 7: βεβαιοῦσθαι ἐν τῇ π. 1 Tim. 1, 19: ἔχων π. Jac. 2, 1. 14. 18. Tit. 1, 13: ὑγιαίνειν ἐν τῇ π. 2, 2. 2 Cor. 5, 7: διὰ πίστεως περιπατεῖν. Röm. 1, 17: ἐκ π. ζῆν. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38, vgl. ἐν π. ζῆν Gal. 2, 20. Ferner διαστρέψαι ἀπὸ τῆς π. Act. 13, 8. 2 Tim. 2, 8: ἀνατρέπουσι τήν τινων π. 1 Tim. 1, 19: περὶ τὴν π. ἐναυάγησαν. 4, 1: ἀποστήσονταί τινες τῆς π. 1 Tim. 5, 8: τὴν π. ἤρνηται. V. 12: τὴν πρώτην π. ἠθέτησαν. 6, 10: ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς π. V. 21: περὶ τὴν π. ἠστόχησαν. 2 Tim. 3, 8: ἀδόκιμοι περὶ τὴν π. (Charakteristisch für die Pastoralbriefe diese häufigen Ausdrücke für den Abfall u. s. w.) Sodann das paulin. ἐκ πίστεως εἶναι, οἱ ἐκ π. Gal. 3, 7. 9. 12. 22. Röm. 4, 16; 3, 26. Vgl. Hebr. 10, 39: ἐσμὲν πίστεως — „dem Glauben gehören", vgl. Röm. 14, 22. 23; ἐκ πίστεως δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι, die Anknüpfung der Rechtfertigung an den Glauben bezeichnend, Röm. 3, 20: δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς π. vgl. Gal. 3, 14. Röm. 5, 1. Gal. 2, 16; 3, 8. δικαιοσύνη πίστεως Röm. 4, 13. 11. ἐκ π. 9, 30; 10, 6. Phil. 3, 9: μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χυ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Vgl. Röm. 1, 17: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. 4, 5: λογίζεται ἡ π. αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην. V. 9. Die πίστις erscheint verbunden mit ἀγάπῃ Eph. 6, 23. 1 Theff. 3, 6; 5, 8. 1 Tim. 1, 14; 4, 12; 6, 11. 2 Tim. 1, 5. 13; 2, 22. Gal. 5, 6. 1 Cor. 13, 13. Apok. 2, 19; mit ἐλπίς, ὑπομονή 1 Cor. 13, 13. 2 Theff. 1, 4. Apok. 13, 10. Außerdem findet das Wort sich noch Act. 6, 5. 8; 11, 24; 14, 27; 15, 9. Röm. 1, 8. 12; 3, 31; 4, 12; 5, 2; 10, 8. 17; 12, 6. 1 Cor. 2, 5; 15, 14. 17. 2 Cor. 1, 24; 4, 13. Gal. 5, 5. 22; 6, 10. Eph. 3, 17; 4, 5. 13; 6, 16. Phil. 1, 25; 2, 17. Col. 1, 4. 1 Theff. 1, 3; 3, 2. 5. 7. 10. 2 Theff. 3, 2. 1 Tim. 1, 2. 4; 2, 7; 3, 9; 4, 6; 6, 12. 2 Tim. 1, 5; 3, 10. Tit. 1, 1. 4; 3, 15. Philem. 6: ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργὴς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χν Ἰν. Hebr. 10, 22; 13, 7. Jac. 1, 3. 6; 2, 1. 5. 14. 17. 18. 20. 22. 26; 5, 15. — 1 Petr. 1, 5. 7. 9. 21. 2 Petr. 1, 1. 5. Jud. 3. 20. — Es erübrigen noch einige Stellen, in welchen πίστις scheinbar nicht dieses Verhalten zu der Heilsgegenwart in Christo bezeichnen kann, zunächst Röm. 12, 3: ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως, vgl. Act. 17, 31: πίστιν παρασχὼν πᾶσιν. Nun sind nach V. 6 offenbar die Charismata als dies verschiedene μέτρον π. zu fassen, d. h. der Glaube ist und soll allen Gläubigen gemeinsam sein (vgl. V. 6: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς π.) und ist die gemeinsame Grundlage der Charismata. An ein verschiedenes Maß von Glauben, einen verschiedenen Stärkegrad desselben zu denken, berechtigt weder der Kontext (vgl. V. 4 ff.), noch überhaupt der paulin. Glaubensbegriff. Wenn eine solche Verschiedenheit auch vorhanden ist, so beruht dieselbe doch nicht auf göttlicher Verteilung, denn der Glaube als Gottesgabe ist überall der gleiche. Nicht die Ausdrücke μέτρον σοφίας, ἥβης u. a. sind, wie Weiß will, zu vergleichen, da sie das Vollmaß der Weisheit, der Jugend bezeichnen, sondern die Charismata selbst resp. das einzelne Charisma werden als μέτρον πίστεως bezeichnet sein, nicht um die Größe des Glaubens zu unterscheiden, sondern als der der Bethätigung des Glaubens von Gott speziell zugewiesene und für dieselbe verschieden ab-

gemessene Raum und Bereich, wie weit derselbe, in welchem Maß und nach welcher Richtung hin er sich in der Gemeinde zu bethätigen hat, vgl. Lucn. salt. 82: *ὑπερβαινόντων τὸ μέτρον τῆς μιμήσεως καὶ πέρα τοῦ δέοντος ἐπιτεινόντων καὶ εἰ μέγα τι δεῖξαι δέοι, ὑπερμέγεθες ἐπιδεικνομένων.* Hiernach ist *μέτρον π.* ein Maß, welches der Glaube inne zu halten hat. — 1 Cor. 13, 2 erklärt sich leicht durch Vergleichung von Mtth. 21, 21. Luc. 17, 5. 6 und hieran wird sich wohl am leichtesten 1 Cor. 12, 9 anschließen. — Eine Bedeutung doctrina fidei im Sinne einer fides quae creditur anzunehmen, ist überall überflüssig. Eine solche würde, wenn sie im Sprachgebrauch vorhanden wäre, an 1, a — *πίστις* im pass. Sinne synon. *πιστόν* sich anschließen und von dort aus der Begriff zu bestimmen sein.

Πιστεύω, schwerlich = ein *πιστός* sein und als solcher handeln, denn dann würde sich kaum begreifen lassen, daß das Wort lediglich an das in der Prof.-Gräc. äußerst seltene akt. *πιστός* anschlösse, und nur das Pass. *πιστεύομαι* in etwa das pass. *πιστός* aufnimmt, — eine bedeutsame Instanz gegen die Anschauung, daß *πιστός*, *πίστις* jemals die Bedeutungen Vertrauen und Treue in ein und demselben Subjekte zusammenschließen. Beide verhalten sich stets wie Subj. und Obj. Diese Beobachtung aber führt darauf, daß für *πιστεύω* eine Vergleichung mit *παιδεύω*, *ἀγορεύω* u. a. vorgezogen werden muß, denn es ist nicht zu verkennen, daß das Objekt, auf welches sich der *πιστεύων* bezieht, stets ein *πιστόν*, *πιστός* ist, also = sich bethätigen als einer, der es mit einem *πιστόν*, *πιστός* zu thun hat, d. h. vertrauen, glauben, zunächst nur mit dem Dativ der Sache oder Person, der man traut, die zu dem *πιστεύειν* verpflichtet, sodann mit dem Dat. der Person und Accus. der Sache, und von da übergehend in die transit. Bedeutung, welche ein Passiv zuläßt, zunächst unpersönlich von dem was als *πιστόν* hingenommen wird, sodann auch persönlich *πιστεύομαι*, mir wird getraut, ich werde *πιστός* (pass.) cf. Phil. de sacrif. Abel et Cain I, 181, 33: *τοῦ πιστευθῆναι χάριν καταφεύγουσιν εἰς ὅρκον ἄνθρωποι*, vgl. *πεπιστευμένως* = getreulich in der späteren Gräc., von wo aus sich dann auch für das Akt. die Bedeutung anvertrauen ergiebt. Das Wort findet sich nicht bei Homer, sondern erst in der attischen und späteren Gräc., ohne daß der Sprachgebrauch sich in der letzteren wesentlich änderte.

a) vertrauen, *τινί*, und zwar zunächst sachlich Xen. An. 3, 1, 29: *εἰς λόγους αὐτοῖς ἄνευ ὅπλων ἦλθον πιστεύσαντες ταῖς σπονδαῖς.* 5, 2, 10: *τοῖς ἱεροῖς πιστεύσας· οἱ γὰρ μάντεις ἀποδεδειγμένοι ἦσαν κτλ.* Aber frühe schon macht sich die schon bei *πιστός* wahrnehmbare Abschwächung geltend, daß das *πιστόν* nicht mehr eine dem Obj. an sich anhaftende, sondern nur eine durch das urteilende Subj. ihm beigelegte Bestimmtheit ist, daher z. B. verbunden mit *τύχῃ* Thuc. 5, 112, 2: *τῇ μέχρι τοῦδε σωζούσῃ τύχῃ πιστεύοντες.* Polyb. 10, 3, 7; 7, 3. Plut. apophth. lac. 224, D: *πῶς ἄν τις μάλιστα διαφυλάσσοι τὰ πάροντα τῶν ἀγαθῶν; εἰ μὴ πάντα τῇ τύχῃ πιστεύοι.* Auch *χρήμασι* Pol. 6, 2, 10. *εἰκότι* Plat. Rep. 10, 603, B. Polyb. 5, 62, 6: *πόλεις πιστεύουσαι ταῖς παρασκευαῖς καὶ ταῖς ὀχυρότησι τῶν τόπων.* Dem. 44, 3: *ἡμεῖς μὲν ταῖς ἀληθείαις πιστεύοντες εἰσεληλύθαμεν ... οὗτοι δὲ τῇ παρασκευῇ καὶ τοῖς ἀναλώμασιν ἰσχυροζόμενοι.* Xen. Mem. 1, 2, 55: *τῷ οἰκεῖος εἶναι πιστεύων.* Sodann persönlich jemandem vertrauen, Aesch. in Ctesiph. 1: *ἐγὼ δὲ πεπιστευκὼς ἥκω πρῶτον μὲν τοῖς θεοῖς, δεύτερον δὲ τοῖς νόμοις.* Soph. Philoct. 1360: *θεοῖς τι πιστεύσαντα τοῖς τ' ἐμοῖς λόγοις.* Eur. Or. 1103: *σίγα νῦν· ὡς γυναιξὶ πιστεύω βραχύ.* Xen. An. 1, 9, 8 u. ö. Im Widerspruch mit dem Begriff des *πιστόν*, welches ein Verhältnis zwischen zweien bezweckt, mehrfach auch *π. ἑαυτῷ*, wie Ps. Dem. 50, 16.

Thuc. 3, 5, 2. Pol. 6, 2, 10. Auch erweitert τινί τι Xen. An. 1, 3, 16: εἰ δέ τι καὶ τῷ ἡγεμόνι πιστεύσομεν. Mem. 4, 4, 17. Dann τινὶ εἴς τι Xen. Vect. 2, 4: εἰ δοκοῖεν Ἀθηναῖοι εἰς τὰς μάχας αὐτοῖς μᾶλλον πιστεύειν ἢ ἀλλοδαποῖς. Ganz anders dagegen ist gedacht Ps. Dem. 50, 16: οἱ ναῦται πιστεύοντες αὐτοῖς ἐπὶ τῷ δύνασθαι ἐλαύνειν, wo nicht Ziel und Zweck, sondern Grund des Vertrauens angegeben ist. So anscheinend nicht in der späteren Gräc. Hiervon das Pass. mit persönlichem Subj., πιστεύομαι, mir wird vertraut, Vertrauen geschenkt, Xen. Cyrop. 6, 1, 39: οἴομαι σε πιστευθῆναι ὑπὸ τῶν πολεμίων. An. 7, 6, 33. Plat. Lach. 181, B. Ps. Dem. 58, 44: πιστεύονται μᾶλλον παρ' ὑμῖν. Das Partic. ὁ πιστευθείς, der großes Vertrauen genießt, in Ansehen steht, Aeschin. in Ctesiph. 531: ἀνὴρ ἐν Θήβαις πιστευθεὶς ὡς οὐδεὶς ἕτερος. Dem. 20, 25: δυοῖν ἀγαθοῖν, πλούτου καὶ τοῦ πρὸς ἅπαντας πιστεύεσθαι, ἔστι τὸ τῆς πίστεως ὑπάρχον. Aristot. Pol. 5, 5: πάντες δὲ τοῦτο ἔδρων ὑπὸ τοῦ δήμου πιστευθέντες, ἡ δὲ πίστις ἦν ἡ ἀπέχθεια ἡ πρὸς τοὺς πλουσίους. Sogar mit dem Dativ Aristot. Pol. 3, 16: τοὺς ἰατροὺς ὅταν ὑποπτεύωσι πιστευθέντας τοῖς ἐχθροῖς διαφθείρειν διὰ κέρδος. Öfter bei Polyb. παρά τινι 8, 26, 10; 22, 12, 11 und ohne solche nähere Bestimmung Plut. conj. praec. 36: ποιεῖ τὸ πιστεύειν δοκεῖν πιστεύεσθαι, καὶ τὸ φιλεῖν φιλεῖσθαι. Für das unpersönliche πιστεύεται τινι findet sich bei dieser Bedeutung kein Beispiel, sondern nur in der sofort unter b zu verzeichnenden Bedeutung glauben.

b) Indem nämlich das Mittel des πιστωθῆναι das Wort war (s. unter πιστός), verstand es sich von selbst, daß πιστεύειν vorwiegend auf das Wort und das durchs Wort mitgeteilte bezogen wurde, und so entwickelte sich dann der Sprachgebrauch in der Bedeutung trauen, glauben, sowohl mit dem Dativ der Sache als der Person, sodann τινί τι, und dann bloß τὶ und schließlich absolut, s. u. Zunächst mit sachlichem Dativ Soph. El. 886: τῷ λόγῳ. Plat. Phaed. 88, C. Legg. 7, 798, D. τοῖς εἰρημένοις Pol. 9, 33, 1 u. a. τοῖς γραφομένοις 5, 42, 9 u. ö. Hrdn. 8, 3, 4: μὴ πιστεύειν ὑποσχέσεσι τυράννου ἐπιόρκου. 2, 13, 3; 15, 8. Dann mit persönlichem Dativ Aristot. Rhet. 2, 14: οὔτε πᾶσι πιστεύοντες οὔτε πᾶσιν ἀπιστοῦντες. Hrdn. 2, 1, 10: λέγουσιν ἡμῖν οὐ πεπίστευκας. Pol. 15, 26, 6: τοῖς εἰδόσι τὴν ἀλήθειαν u. ö. Seltener τινί τι, Aesch. Pers. 800: εἴ τι πιστεῦσαι θεῶν χρὴ θεσφάτοισι. Eur. Hel. 716: λόγοις ἐμοῖσι πίστευσον τάδε. Xen. Apol. 15: μηδὲ ταῦτα εἰκῇ πιστεύσητε τῷ θεῷ. Statt des Accus. auch der Infin. z. B. Xen. Cyr. 4, 5, 45: ὑμεῖς ἡμῖν πιστεύετε καλῶς διαπεφυλάχθαι. Häufiger dagegen bloß τὶ oder mit folgendem Infin., auch Accus. mit Infin. oder ὅτι, cf. Xen. conv. 4, 8; 8, 17. Pol. 8, 19, 4; 4, 10, 1; 2, 39, 8; 16, 22, 5. Plat. Gorg. 524, A: ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι. Aristot. analyt. pr. 2, 23: πιστεύομεν ἅπαντα διὰ συλλογισμοῦ ἢ δι' ἐπαγωγῆς. Auch πιστεύειν περί, ὑπέρ τινος, Plut. Lyc. 19, 4: περὶ τούτων οὔτε ἀπιστῆσαι ῥάδιον οὔτε πιστεῦσαι. Dem. pro cor. 10: τούτῳ μηδ' ὑπὲρ τῶν ἄλλων πιστεύετε. Absolut Aristot. de soph. el. II, p. 165, b, 3: δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα (cf. Phil. de praem. et poen. 2, 416, 17: μανθάνοντα πιστεῦσαι δεῖ τῷ διδάσκοντι). Hieran schließt das Pass. = geglaubt werden, τινὶ Thuc. 2, 35, 1: μὴ ἐν ἑνὶ ἀνδρὶ πολλῶν ἀρετὰς κινδυνεύεσθαι εὖ τε καὶ χεῖρον εἰπόντι πιστευθῆναι, wenn nicht hier der Dat. noch von ἐν abhängig ist. Jedenfalls ist diese Verbindung selten. Das Subj. des Pass. ist sowohl die Sache, die, als die Person, der geglaubt wird, ersteres Xen. Hier. 5, 2: οἱ μὲν ἄδικοι πιστευόμενοι. Dem. 32, 4: ἐπιστεύοντο ἃ περὶ ἀλλήλων ἔλεγον. Plat. Legg. 1, 636, D: παρὰ Διὸς αὐτοῖς οἱ νόμοι πεπιστευμένοι ἦσαν γεγονέναι. Aristot. Rhet. 3, 17: τὰ πράγματα δεῖ πιστεύεσθαι. Öfter noch in der späteren Gräc. z. B. Pol. 3, 9, 2: μὴ πιστευθῇ παρά τισιν. 18, 28, 8 u. ö. 16, 12, 3: καταπεφημι-

σται καὶ πεπίστευται παρὰ τοῖς Βαργυλιήταις διότι τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἄγαλμα οὔτε νίφεται οὔτε βρέχεται. Mit persönlichem Subj. Xen. Cyr. 5, 3, 17. An. 7, 7, 25: *πιστευθεὶς ἀληθεύσειν ἃ ἔλεγες.* Hrdn. 2, 10, 4: *πρὸς δὲ τῶν ἐκεῖ στρατιωτῶν, οὓς ἐψεύσατο, οὐκέτι πιστεύεται.* Vgl. oben unter a.

c) An dieses *πιστεύειν τινί τι* schließt dann wieder an: jemandem etwas anvertrauen, jedoch sehr selten oder vielleicht gar nicht bei den Attikern, denn Xen. Mem. 8, 36: *οἶμαι ... ταῦτα πάντα τῷ τὴν ψυχὴν ἐρασμίῳ πιστεῦσαι* gehört wohl unter a. Nur Mem. 4, 4, 17: *τινὶ π. ἡγεμονίαν ἢ φρουραρχίαν ἢ πόλεις* gehört hierher. Öfter dagegen in der späteren Gräc., Pol., Plut., Diod., Hrdn. u. a., z. B. Plut. Mor. 191, E: *οὐ πιστεύειν τοὺς ἀλλοτρίους τῷ προδόντι τοὺς ἰδίους.* De curios. 9, 519, E: *οἰκέταις καὶ ξένοις πιστεύομεν μᾶλλον ἐπιστολὰς καὶ σφραγῖδας κτλ.* u. ö. Hrdn. 7, 5, 5: *πιστεῦσαι σεαυτὸν ἐλπίδι κρείττονι.* Häufiger noch im Pass. *πιστεύεσθαί τι*, etwas anvertraut erhalten, Pol. 8, 17, 5: *συνέβαινε τὸν Καμβῦλον πεπιστεύεσθαί τι τῶν φυλακτηρίων*, mit etwas betraut werden. 31, 26, 7: *τὴν ἐπιμέλειαν τῶν ὅλων ὑπὸ τοῦ βασιλέως.* Auch *πιστεύεσθαί τι παρά τινος* Pol. 3, 69, 1. Statt des Accus. auch *περί τινος*, sowie der bloße Genet. bei Pol., Diod. u. a.

Dies ist das Wort, welches in der neutest. Gräc. so vollständig zum religiösen Begriff geworden ist, daß es kaum noch anders als im religiösen Sinne erscheint. Wohl wird das *πιστεύειν* mehrfach in der Prof.-Gräc. wenn auch nicht viel öfter als in den oben angeführten Stellen auf die Götter bezogen, — vgl. noch Plat. Epinom. 980, C: *πιστεύσας τοῖς θεοῖς εὔχου* — nicht aber als die eigentliche Bethätigung des religiösen Verhaltens und noch weniger so, daß es jemals hätte wie im N. T. auch ohne Objektsangabe ein selbständiger religiöser Begriff werden können. Das eigentliche Gebiet des Begriffs ist das der menschlichen Gemeinschaft, des Verkehrs, von dem es nur je und dann angewendet oder übertragen auch auf göttliche Objekte erscheint. Einmal Plut. de superstit. 11 findet es sich in religiösem Sinne, und zwar in der unter b verzeichneten Bedeutung ohne Zusatz als Gegensatz des Atheismus, aber offenbar nicht so, daß es an und für sich schon die religiöse Haltung des Glaubens an das Dasein der Götter bezeichnet, sondern der Zusammenhang ergiebt das Obj.: *οὐκ οἴεται θεοὺς εἶναι ὁ ἄθεος· ὁ δὲ δεισιδαίμων οὐ βούλεται, πιστεύει δὲ ἄκων· ἀπιστεῖν γὰρ φοβεῖται.* Wie weit sich dieses *πιστεύειν* von *π.* = trauen unterscheidet, dafür vgl. Dem. 19, 109: *ἐπίστευσα ἐξηπατήθην ἥμαρτον, ὁμολογῶ*, und wie wenig an ein s. z. s. persönliches Vertrauen im Verhältnis zu den Göttern wenigstens später gedacht wurde, zeigt Aristot. Rhet. 2, 17: *ὑπερηφανώτεροι μὲν οὖν καὶ ἀλογιστότεροι διὰ τὴν εὐτυχίαν εἰσίν, ἓν δ' ἀκολουθεῖ βέλτιστον ἦθος τῇ εὐτυχίᾳ, ὅτι φιλόθεοί εἰσι καὶ ἔχουσι πρὸς τὸ θεῖόν πως, πιστεύοντες διὰ τὰ γιγνόμενα ἀγαθὰ ἀπὸ τῆς τύχης.* Das *πιστεύειν τοῖς θεοῖς* ist doch immer nur ein Verhalten im einzelnen Falle, keine Lebensbestimmtheit, und selbst dort, wo man sich nicht verbergen kann, daß der „Unglaube“ die Schuld an dem Niedergange eines Volkes trage, wird die *ἀπιστία* immer nach ihrem Obj. näher bestimmt und ist kein selbständiger Begriff, wogegen Josephus *ἀπιστία* ohne Zusatz im religiösen Sinne gebraucht Ant. 10, 8, 3, — ein Zeichen, daß sein Begriff von *πιστεύειν τῷ θεῷ* Ant. 2, 6, 5; 15, 5; 3, 14, 4; 20, 2, 4. Bell. jud. 3, 8, 7 ein anderer ist und die gesamte Lebenshaltung bezeichnet, wie denn auch das *πιστεύειν τοῖς γράμμασιν* c. Ap. 1, 8 vgl. 2, 39, und *πιστεύοντες ἐπισκοπεῖν θεὸν τοὺς ἑαυτῶν βίους* 2, 16 auf *π.* als Lebenshaltung hinweist.

Dieser Gebrauch von *πιστεύειν* bei Josephus gehört zu den Resten seiner Religion, deren er sich nicht hat entschlagen können, und entstammt dem A. T., in welchem es bei den LXX regelmäßig = האמין, einigemal dafür *ἐμπιστεύειν ἐν* Deut. 1, 32. 2 Chron.

20, 20 (in den Apokr. mit dem Dat., sowie εἴς τινα Sir. 38, 31; ἐπί τινι 3 Mcc. 2, 7), je einmal καταπιστεύειν ἐν Mich. 7, 5; πείθεσθαι Prov. 26, 25. Es finden sich alle Konstruktionen der Prof.-Gräc. und außerdem noch πιστεύειν κατά τινος Hiob 4, 18; 15, 15; 24, 22; ἔν τινι Jer. 12, 6. Ps. 78, 22. Dan. 6, 24. Sir. 35, 21, vgl. ἐμπιστ. u. καταπιστ. ἐν; ferner ἐπί τινι Jes. 28, 16. 3 Mcc. 2, 7. ἐπί τινα Sap. 12, 2, wozu noch kommt, daß die Verbindung mit εἰς Sir. 38, 31 ganz anders gemeint ist, als das eigentlich gar nicht mit π. zu verbindende εἰς Xen. Vect. 2, 4, s. oben a, sowie daß π. ἐπί in der Prof.-Gräc. sich nie auf das Verhalten zu Personen bezieht. Diese Verbindungen entstammen wohl nicht bloß der dem Hebräischen zugrunde liegenden Vorstellung, sondern sind veranlaßt durch die größere Energie des hebr. Ausdrucks, und es ist bezeichnend, daß sie außer Jer. 12, 6. Sir. 35, 21; 38, 31 überall bei dem im religiösen Sinne gebrauchten Worte sich finden. האמין, πιστεύειν steht im nicht-religiösen Sinne Gen. 42, 20; 45, 26. Deut. 28, 66. 1 Sam. 27, 12. 1 Kön. 10, 7. 2 Chron. 9, 6; 32, 15. Hiob 4, 18; 9, 16; 15, 15. 22. 31; 24, 22; 29, 24; 39, 11. 24. Prov. 14, 15. Jer. 12, 6; 40, 14. Thren. 4, 12. Hab. 1, 5; im religiösen Sinne mit dem Dat. Gen. 15, 6. Ex. 4, 5. 8. 9. 30; 14, 31; 19, 9. Num. 14, 11. 2 Kön. 17, 14. Ps. 78, 32; 106, 12. 24; 119, 66. Jes. 53, 1, sowie Jer. 25, 8 (= שמע); ἔν τινι Ps. 78, 22. Dan. 6, 23. ἐπί τινι Jes. 28, 16. Einigemal alleinstehend Num. 20, 12. Ps. 115, 10. Jes. 7, 9, vgl. Infin. mit τοῦ Ps. 27, 13. In den Apokr. im nicht-religiösen Sinne τινὶ 1 Mcc. 7, 7. Tob. 2, 14. Sus. 41. 1 Esr. 4, 28. Sir. 12, 10; 13, 11; 19, 15; 36, 31; 35, 22. ἐν Sir. 35, 21. τινί τι Sap. 14, 5. Das Pass. sachlich 3 Mcc. 3, 21 u. a., persönlich πιστεύομαί τι, ich werde betraut, Zus. Esth. 6, 5: τῶν πιστευθέντων χειρίζειν φίλων τὰ πράγματα, vgl. ohne Obj. = ich finde Vertrauen 1 Sam. 27, 12: ἐπιστεύθη Δαβὶδ ἐν τῷ Ἀγχοῦς σφόδρα. Im religiösen Sinne π. τινὶ Sap. 16, 26; 18, 6. Sir. 2, 6. 8; 11, 19; 35, 23. Jud. 14, 10. 4 Mcc. 7, 21. ἐπί τινα Sap. 12, 2. Absolut 1 Mcc. 2, 59. Sir. 2, 13. Es fragt sich nun namentlich für π. im religiösen Sinne, ob der Grundbegriff der des Vertrauens oder der des Trauens, Glaubens, der Anerkennung ist, und damit zugleich, ob die Person oder das Wort das eigentliche, in der Vorstellung durchschlagende Objekt ist.

Indem π. vollständig das hebr. האמין aufnimmt, dessen Bedeutung unter πίστις S. 834 ff. besprochen ist, bringt der Gegensatz, dem gegenüber das האמין gilt, es mit sich, daß der Begriff des Glaubens, der Anerkennung in den Vordergrund tritt. Selten steht es bloß im Sinne des Vertrauens wie Sap. 14, 5: ἐλαχίστῳ ξύλῳ πιστεύουσιν ἄνθρωποι ψυχάς, wo es = anvertrauen. Aber auch in diesem Falle spielt noch ein anderer Gedanke mit hinein, nämlich der der Paradoxie dieses Verhaltens. Denn da es sich stets bei האמין um ein entweder oder handelt, so ist die grundlegende und das gesamte Verhalten bleibend bestimmende Bethätigung des Vertrauens die der Anerkennung der Wahrheit und Zuverlässigkeit, Verläßlichkeit dessen, worauf das Vertrauen sich richtet. Es giebt kein Vertrauen ohne Glauben. Ebenso wenig aber bedeutet es glauben im bloß intellektuellen Sinne, und es ist bedeutsam, daß es an den einzigen Stellen, an welchen es sich so findet, mit dem Accus. der Sache resp. folg. ὅτι oder im Pass. steht, Hab. 1, 5: ἔργον ἐργάζομαι ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε, ἐάν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν. Thren. 4, 12: οὐκ ἐπίστευσαν βασιλεῖς γῆς ὅτι εἰσελεύσεται ἐχθρὸς καὶ ἐκθλίβων διὰ τῶν πυλῶν Ἰερουσ. Gen. 42, 20: πιστευθήσονται τὰ ῥήματα ὑμῶν. Denn da der Glaube es mit der Überwindung eines wie immer gearteten Gegensatzes zu thun hat, um sein Obj. und sich an demselben festzuhalten und zu behaupten (vgl. Phil. de sacrif. Ab. et C. I, 176, 23: πιστ. παγίως τῷ σωτῆρι θεῷ),

so giebt es auch keinen Glauben, der nicht einen Gegensatz einschließt, und keinen Glauben, der nicht ein Vertrauen wäre. So findet sich zunächst *πιστεύειν τινὶ*, wo es das Verhältnis zu einem Knechte Gottes wie Moses bezeichnet, = ihm glauben, was er sagt oder berichtet, sich überzeugen lassen, Ex. 4, 5. 8; 19, 9. Jes. 53, 1, vgl. Ex. 4, 30: *ἐπίστευσεν ὁ λαὸς σημείοις*, sowie V. 8: *ἐὰν δὲ μὴ πιστεύσωσί σοι μηδὲ εἰσακούσωσι τῆς φωνῆς τοῦ σημείου τοῦ πρώτου πιστεύσουσί σοι τῆς φωνῆς τοῦ σημείου δευτέρου*, und die noch auffallendere Verbindung V. 9: *ἐὰν μὴ πιστεύσωσί σοι* (sc. *τῷ κυρίῳ*) *τοῖς δυσὶ σημείοις*. Daß aber damit nicht das bloße Fürwahrhalten der Worte gemeint ist (vgl. *τοῖς λόγοις, ῥήμασιν, λαλοῦσιν* 1 Kön. 10, 7. 2 Chron. 9, 6. Jer. 25, 8. Thren. 4, 12. Hab. 1, 5), sondern ein Fürwahrhalten von solchem, was nicht von selbst einleuchtet, was irgendwie anders geartet ist, als man denkt, hofft, liebt u. s. w., und daher zugleich s. v. a. jemandem trauen und vertrauen, erhellt 2 Chron. 32, 15: *μὴ οὖν ἀπατάτω ὑμᾶς Ἐζεκίας καὶ μὴ πεποιθέναι ὑμᾶς ποιείτω κατὰ ταῦτα, καὶ μὴ πιστεύετε αὐτῷ, ὅτι οὐ μὴ δύνηται ὁ θεὸς ... τοῦ σῶσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ κτλ.*; vgl. namentlich Jer. 12, 6: *μὴ πιστεύσῃς ἐν αὐτοῖς ὅταν λαλήσουσιν*. So wichtig unter Umständen das Moment der Anerkennung ist, wie Jes. 43, 10: *ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι*, so ist es doch nirgend das einzige und kaum irgendwo das erste, vgl. auch Prov. 14, 15: *ἄκακος πιστεύει παντὶ λόγῳ*. Der Begriff kann sich wie Gen. 42, 20. Thren. 4, 12. Hab. 1, 5 darauf reduzieren, niemals jedoch wo es ein religiöses Verhalten gilt. Das *πιστεύειν* schließt das *εἰσακούειν* in sich, und bezweckt nicht ein bloßes Gehorchen, wie es z. B. 2 Kön. 17, 14 scheinen könnte: *οὐκ ἤκουσαν καὶ ἐσκλήρυναν τὸν νῶτον αὐτῶν ὑπὲρ τὸν νῶτον τῶν πατέρων αὐτῶν*, wo der Alex. hinzufügt: *οἳ οὐκ ἐπίστευσαν κυρίῳ θεῷ αὐτῶν*, allein weder hier noch irgendwo, wo *π.* im religiösen Sinne steht, ist dies der eigentliche Inhalt des Begriffs; nicht einmal in den auffallenden Verbindungen Ps. 119, 66: *ταῖς ἐντολαῖς σου ἐπίστευσα* und Sir. 35, 23: *ὁ πιστεύων νόμῳ προσέχει ἐντολαῖς* ist dies der Fall, vgl. daselbst das parall. *καὶ ὁ πεποιθὼς κυρίῳ οὐκ ἐλαττωθήσεται*, sowie Orac. Sibyll. 3, 282, s. ob. S. 836. Denn es handelt sich hier wie überall, wo von *πιστεύειν* die Rede ist, zugleich um ein Verhalten, welches anscheinend nicht, in Wirklichkeit aber doch zum Heile führt, um ein Verhalten, in welchem ein Gegensatz gegen andere oder gegen die gegenwärtigen Umstände, gegen den Augenschein, oder des Subj. gegen die eigene Neigung stattfindet, kurz welches dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, zwischen Gottes Thun und dem Weltzusammenhange, dem Weltlauf entspricht und darum zum Heile führt, denn das Objekt des religiösen *πιστεύειν* ist im A. T. stets ein irgendwie soteriologisches, auch Jon. 3, 5: *καὶ ἐπίστευσαν οἱ ἄνδρες Νινευὴ τῷ θεῷ*, denn die Flucht des Jonas 1, 1. 2 erklärt sich nur dadurch, daß seines *κήρυγμα* Zweck die Errettung Ninivehs von dem drohenden Gerichte war, vgl. 3, 10. Demgemäß ist *π.* = ohne Widerspruch und Bezweiflung trauen und vertrauen bzw. je nach dem Kontext sich anvertrauen. Vgl. Ex. 14, 31: *ἐφοβήθη ὁ λαὸς τὸν κύριον καὶ ἐπίστευσαν τῷ θεῷ καὶ Μωυσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ*. Deut. 9, 23. Num. 14, 11: *ἕως τίνος οὐ πιστεύουσί μοι ἐπὶ πᾶσι τοῖς σημείοις*; Ps. 78, 32: *οὐκ ἐπίστευσαν τοῖς θαυμασίοις αὐτοῦ*, vgl. V. 22. So auch *τῷ λόγῳ τ. κυρ.* Ps. 106, 12. 24. Jer. 25, 8 vgl. 12, 6. Insbesondere tritt dies in der Verbindung *πιστεύειν τῷ θεῷ*, sowie in dem absoluten *πιστεύειν* hervor, ersteres Gen. 15, 6. Num. 14, 11. Deut. 9, 23. (Ex. 13, 31). 2 Kön. 17, 14. *ἐν τ. θ.* Ps. 78, 22. Dan. 6, 23. *ἐπὶ* mit Dat. Jes. 28, 16: *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ* (sc. *λίθῳ κτλ.*) *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* (Vatic. absol. *ὁ πιστεύων*); letzteres Num. 20, 12: *οὐκ ἐπιστεύσατε ἁγιάσαι με κτλ.* Ps.

116, 1. Jes. 7, 9. Vgl. Ps. 26, 13: *πιστεύω τοῦ ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου.* Objekt und Endzweck des Glaubens ist immer Heil, mit einem Worte: Glauben ist insofern ein messianischer Begriff, als alle heilsmäßige göttliche Führung und Bethätigung irgendwie im Zusammenhange steht mit dem messianischen Heil und schließlich auf dasselbe hinzielt. Daher auch die Verbindung mit *ἐλπίζειν* Ps. 78, 22. (Vgl. für diese auf Heil gerichtete Tendenz des *πιστεύειν* auch Deut. 28, 66: *φοβηθήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτὸς καὶ οὐ πιστεύσεις τῇ ζωῇ σου.* Hiob 15, 22: *μὴ πιστευέτω ἀποστραφῆναι ἀπὸ σκότους.* V. 31. Jer. 12, 6: *μὴ πιστεύσῃς ἐν αὐτοῖς ὅτι λαλήσουσι πρός σε καλά.*)

In den Apokryphen bleibt die psychologische Bestimmtheit dieselbe — Endzweck des Glaubens bleibt Heilserfahrung, wenn auch nicht im messianischen Sinne; *πιστεύειν* ist trauen und vertrauen, Sap. 16, 26: *τὸ ῥῆμά σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ.* Sir. 2, 6: *πίστευσον αὐτῷ καὶ ἀντιλήψεταί σου*, parall. *ἔλπισον ἐπ' αὐτόν.* V. 8: *οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον πιστεύσατε αὐτῷ*, parall. *ἐλπίσατε εἰς ἀγαθά.* 11, 20. 4 Mcc. 7, 21: *πεπιστευκὼς τῷ θεῷ* vgl. V. 19: *πιστεύοντες ὅτι θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἀλλὰ ζῶσι θεῷ.* 2 Mcc. 3, 12. (Auch Judith 14, 10 dürfte diese Beziehung nicht abzuweisen sein: *ἰδὼν πάντα ὅσα ἐποίησεν ὁ θ̅ς̅ Ἰσραὴλ ἐπίστευσε τῷ θεῷ σφόδρα καὶ περιετέμετο τὴν σάρκα κτλ. καὶ προσετέθη πρὸς τὸν οἶκον Ἰσρ.* = er wurde gläubig). Vgl. Sap. 14, 5: *ἐλαχίστῳ ξύλῳ πιστεύουσι ἄνθρωποι ψυχάς.* Sap. 12, 2: *τοὺς παραπίπτοντας κατ' ὀλίγον ἐλέγχεις καὶ ἐν οἷς ἁμαρτάνουσιν ὑπομιμνήσκων νουθετεῖς ἵνα ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας πιστεύσωσιν ἐπὶ σέ, κύριε.* 18, 6. Absolut 1 Mcc. 2, 59: *πιστεύσαντες ἐσώθησαν ἐκ φλογός.* Sir. 2, 13: *οὐαὶ καρδίᾳ παρειμένῃ ὅτι οὐ πιστεύει* = sein Vertrauen auf Gott setzen. In den Apokr. verallgemeinert sich der Begriff des Glaubens zu dem des allgemeinen Gottvertrauens, eine Verallgemeinerung alttest. Gedanken, wie sie z. B. bei *πατήρ, ἐκλογή, πρόνοια* sich näher und noch schärfer ausprägt. Dies hängt zusammen mit dem Einfluß des Griechentums auf israelitisches Denken und Empfinden, indem unter dem Einfluß der griechischen Philosophie die Natur und ihre Gesetze es waren, welche die Erkenntnis Gottes darbieten sollten, statt daß bis dahin Israel aus der von ihm erlebten und noch zu erlebenden Geschichte den Gott erkannte, der es erwählt hatte und durch seine Erwählung es lösen wollte von Schuld und Sünde. Darum tritt nun zugleich mit dem sogen. allgemeinen Gottvertrauen auch jene Unsicherheit und Ungewißheit, jene Haltlosigkeit ein, welche zwar noch eine Anerkennung der Theorie, eine fides quae creditur, nicht mehr aber eine fides qua creditur übrig läßt. Da tritt dann wieder das N. T. bzw. die neutest. Offenbarung mit ihrer Wiederaufnahme und Vollendung des alttest. Glaubensbegriffes ein.

Über Josephus s. oben; über den Glaubensbegriff der Synagoge S. 836 ff. Philo gebraucht *πιστεύειν* häufiger als *πίστις*, und nicht mit seiner Philosophie, sondern mit seiner alttest. Herkunft wird es zusammenhängen, daß er das in האמין enthaltene Moment der Überwindung eines Gegensatzes so stark zum Ausdruck bringt, wenn er wieder und wieder *πιστεύειν* u. *ἐνδοιάζειν* einander gegenüberstellt, vgl. Rer. div. haer. I, 487, 4: *τὸ μὲν ἀπορεῖν ἐνδοιάζοντος, τὸ δὲ μηκέτι ζητεῖν πιπιστευκότος ἔργον.* D. immut. I, 273, 24: *τὴν περὶ τὸ ὂν ἀνενδοίαστον ἔγνω βεβαιότητα ἣ λέγεται πεπιστευκέναι.* De nom. mut. I, 605, 21. 26 zu Gen. 15, 6: *ἀκόλουθον οὐκ ἦν τὸ ἐνδοιάσαι τῷ πεπιστευκότι.* Cf. De post. Cain. I, 228, 31. De conf. ling. I, 409, 39. De Mos. 3, II, 175, 25: *οὐκ ἐνδοιάζουσι μόνον ἀλλὰ καὶ ἀπιστοῦσιν.* De Mos. II, 116, 47: *τὰ ὅπλα καὶ μηχανήματα ἡμῶν καὶ πᾶσα ἡ δύναμις ἐν μόνῳ τῷ πιστεύειν θεῷ κεῖται.* Darum auch betont er Rer. div. haer. I, 485, 47: *μόνῳ θεῷ χωρὶς ἑτέρου*

προσπαραλήψεως οὐ ῥάδιον πιστεῦσαι διὰ τὴν πρὸς τὸ θνητὸν ᾧ συνεζεύγμεθα συγγένειαν, und er nimmt den Gegensatz von אֱלֹהִים u. בָּשָׂר in seiner Weise auf De mund. opif. I, 10, 4: *πιστεύσουσι τοῖς φαινομένοις μᾶλλον ἢ θεῷ*, s. unter *πίστις* S. 838. Daß aber dieses *πιστεύειν* genau wie bei den LXX glauben ist, ergiebt sich aus der Entgegensetzung desselben gegen *π. λογισμῷ* Alleg. 3, I, 133, 4 u. ö., aus der Verbindung *Μωυσῇ, προφήτῃ π.*, cf. Rer. div. haer. I, 514, 40: *Ἀβραὰμ θεοπροπίοις καί τισι θεσφάτοις πεπιστευκώς*. De Abr. II, 40, 8: *περὶ ὧν ὁ θεὸς ὁμολογεῖ τί προσῆκεν ἀνθρώπους ἢ βεβαιότατα πιστεύειν*. Auch ihm ist Heil Endzweck und Wirkung des Glaubens, De sacrif. Ab. et Cain. I, 176, 23: *μὴ πεπιστευκότες παγίως τῷ σωτῆρι θεῷ*, nur freilich, daß sein Begriff von Heil sich ebenso wie Gott als Objekt des Glaubens bestimmt nach dem Gegensatz zwischen dem Unwandelbaren und Gewordenen, zwischen Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem, Geist und Materie. Was die Konstruktion anbetrifft, so findet sich bei Philo das persönliche Objekt nur im Dat., das sachliche Objekt im Dat., Accus., sowie mit folg. *ὅτι* oder Infin. oder Accus. c. Infin.; das Passiv mit sachlichem Objekt und einmal mit persönlichem Objekt. Die Verbindung mit Präpositionen ist ihm völlig fremd.

So ist derjenige Begriff von *πιστεύειν* vorbereitet, mit dem das N. T. rechnet, vor allen Dingen dies, daß das Moment der entscheidenden und entschiedenen Anerkennung in den Vordergrund getreten ist. Dadurch ist es zugleich möglich geworden, daß *πιστ.* gleich an den Anfang des religiösen Verhaltens zu stehen kommt und nicht bloß die Bewährung desselben bezeichnet. Eigentümlich aber und die wesentlichste Fortbildung desselben bedingend ist dies, daß, entsprechend dem auf Heil gerichteten Endzweck des Glaubens der Begriff sich im N. T. stets auf die Gottesoffenbarung in Christo konzentriert, auf die Heilsgegenwart, vgl. Joh. 3, 36: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν* (zu diesem *μένει* vgl. unter *ὀργή* S. 772 f.). Außer Act. 8, 12: *ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ* heißt es nie wie im A. T. einem Menschen glauben, wohl aber durch dieselben glauben, vgl. Joh. 1, 7: *ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ*. 1 Cor. 3, 5: *διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε*, während 1 Joh. 4, 1: *μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε* an das *πνεῦμα* erinnert, welches das Glauben bewirkt. Vgl. Schlatter [2] 172 f. Gerade so kann es nicht auffallen, daß der Begriff nicht wie im A. T. nur zerstreut auftritt, sondern in hervorragender Weise einen der neutest. Fundamentalbegriffe oder den Fundamentalbegriff des religiösen Verhaltens selbst bildet, so daß auch das dem A. T. in diesem Sinne fremde *πίστις* (w. s.) ihm zur Seite tritt. Es kennzeichnet die johann. Schriften und ihr eigentümliches Erwachsensein aus dem Boden des alttest. Gedankenkreises, daß in ihnen — abgesehen von der Apokalypse — *πίστις* sich nur einmal 1 Joh. 5, 5 findet, sonst nur wie im A. T. *πιστεύειν*, während Paulus von dem Subst. einen weit umfassenderen Gebrauch macht als von dem Verbum. Dagegen ist der messianische Gehalt des Begriffes bei Johannes so entschieden ausgeprägt, daß die ausgedrückte Beziehung des Glaubens auf Gott äußerst zurücktritt (Joh. 14, 1. 1 Joh. 4, 16; 5, 10), während dieselbe bei Paulus der Beziehung auf Christum gleichsteht. Endlich aber hängt mit dieser Stellung und Bedeutung des *πιστεύειν* ebenso die eigentümliche Bereicherung der Konstruktion mit Präpositionen sowie der häufige Gebrauch des selbständigen *π.* zusammen, der auch bei Philo noch selten ist. — Im nichtreligiösen Sinne findet sich das Aktiv im N. T. nur Act. 9, 26. 1 Cor. 11, 18 in der Bedeutung glauben, als wahr anerkennen. Auch 1 Cor. 13, 7: *ἡ ἀγάπη — πάντα πιστεύει* kann es in keiner anderen als der religiösen Bedeutung stehen, denn in der Bedeutung vertrauen hat es nie den Accus. bei sich (gegen Schlatter [2] 187). Die Frage kann nur sein, ob *πάντα*

πιστεύει im religiösen Sinne steht und besagen soll, daß die Liebe alles für den andern glaubt, — was sich durch das folgende *πάντα ἐλπίζει* empfiehlt, denn daß dies nur = für ihn hoffen, nicht = von ihm hoffen, liegt auf der Hand. Außerdem entspricht dieser Auffassung der psychologische Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe, s. unter *ἀγάπη* S. 17. Wird dies nicht angenommen, so bleibt nur übrig, es auf die von der Liebe geübte und festgehaltene Voraussetzung der Wahrhaftigkeit des andern zu bezeichnen, ein in diesen Zusammenhang sich nicht gut einordnender Sinn. — Außerdem noch in der Verbindung *π. τινί τι*, anvertrauen Luc. 16, 11: *εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστο οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;* und Joh. 2, 24: *(πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ), αὐτὸς δὲ ὁ Ἰς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς.* Sonst nur das Pass. *πιστεύομαι τι* bei Paulus = mir wird etwas anvertraut, Röm. 3, 2: *ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.* 1 Cor. 9, 17: *εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι.* Gal. 2, 7: *πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας.* 1 Theff. 2, 4: *δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θυ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.* 1 Tim. 1, 11: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον . . . ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ.* Tit. 1, 3: *τὸ κήρυγμα ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ.* Dagegen zu *π.* glauben gehört das Pass. 1 Tim. 3, 16: *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*, wo sich „die Verbindung von *πιστ.* mit einem persönlichen Objekt ebenso erklärt, wie die von *κηρύσσειν*" (Hofmann). Vgl. Röm. 10, 9. 10. Das *ἐν κόσμῳ* ist aber nicht = *ὑπὸ τοῦ κόσμου* und die Übersetzung „geglaubt von der Welt" enthält einen sehr bedenklichen Fehler. Es wird nur gesagt, daß der, der *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*, also der außerhalb der Welt oder jenseits ihrer befindliche innerhalb der Welt Glauben gefunden hat. „Von der Welt" würde einfach eine unrichtige Thatsache behaupten. Vgl. auch 2 Theff. 1, 10: *ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς* — das andere Beispiel des Pass. von *π.* glauben, — wo *ἐφ' ὑμᾶς* nicht zu *μαρτ.* zu ziehen ist wie Luc. 9, 5 — denn *μαρτ. ἐπί τινα* ist ein Zeugnis gegen jemand — sondern zu *ἐπιστ.* gehört, analog dem *πιστεύεσθαι πρός τινος* Hrdn. 2, 10, 4, *παρά τινι* Pol. 3, 9, 2; *ἐν ὑμῖν* wie *ἐν κόσμῳ* 1 Tim. 3, 16 (cf. Aeschin. in Ctes. 531, s. oben S. 849) konnte der Apostel aus naheliegenden Gründen nicht schreiben, *παρ' ὑμῖν* u. *πρὸς ὑμῶν* war zu unbestimmt, der bloße Dat. wegen der dann naheliegenden Verbindung mit *μαρτ.* mißverständlich, so daß nur *ὑφ' ὑμῶν* oder *ἐφ' ὑμᾶς* übrig blieb, wo dann *ἐφ' ὑμᾶς* den Gegensatz gegen das ungläubige Israel V. 6—9. 1 Theff. 2, 16 am besten hervorhob.

Für die nähere Bestimmung des Begriffs wird es am zuträglichsten sein, zunächst den johanneischen und paulinischen Sprachgebrauch zu unterscheiden und danach den der übrigen neutest. Schriften, soweit er nicht zur Vergleichung herangezogen ist, in Betracht zu nehmen.

A. Der johanneische Sprachgebrauch.

Während der paulin. Gebrauch von der Verbindung *πιστεύειν τινὶ* ausgeht und *πιστεύειν τι* oder mit einem Ersatz des Accus. durch *ὅτι* u. a. nur eine sehr untergeordnete Stelle einnimmt, geht umgekehrt der johann. Gebrauch von dem bei dem religiösen Begriff im A. T. fremden *πιστεύειν τι* resp. *ὅτι* aus, welches in größerem oder geringerem Maße alle in Betracht kommenden neutest. Schriften haben und sich daraus erklärt, daß es sich bei der neutest. Offenbarung und gegenüber der Opposition bzw. Verkennung (s. unter *πίστις* S. 839 f.) um ein ganz bestimmtes Obj. handelt, ohne welches der Glaube nicht ist. So wird zugleich deutlich, wie entschieden Art und Inhalt des Glaubens von seinem Obj. bestimmt wird. **a)** *πιστεύειν τι* etwas glauben, für wahr halten, gelten lassen, anerkennen, wovon überzeugt sein und sich danach richten, s. o. unter b. So Joh. 11, 26: *πιστεύεις τοῦτο*; vgl. V. 25. 26. 1 Joh. 4, 16: *ἡμεῖς*

ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θ̅ς̅ ἐν ἡμῖν. Vgl. das objektlose *π.* Joh. 10, 25: *εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε.* Aus den übrigen neutest. Schriften gehören hierher Act. 13, 41: *ἔργον ὃ* (Rec. *ᾧ*) *οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν*, vgl. Mtth. 24, 23. 26. Luc. 22, 67: *ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε· ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε.* Aus dem paulin. Sprachgebrauch vgl. 1 Cor. 11, 18: *μέρος τι πιστεύω* und im religiösen Sinne nur 1 Tim. 3, 16: *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ.* **b)** mit folg. Infin. nur Act. 15, 11: *διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰ̅υ̅ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι.* **c)** mit folg. *ὅτι* Mtth. 9, 28: *πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι;* Marc. 11, 23: *ὃς ἂν ... μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὃ λαλεῖ γίνεται.* V. 24: *πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε.* Act. 9, 26: *μὴ πιστεύοντες ὅτι ἔστι μαθητής.* Jac. 2, 19: *σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ὁ θεός ἐστιν.* Vgl. Act. 27, 25: *πιστεύω γὰρ τῷ θεῷ ὅτι οὕτως ἔσται καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι.* In dieser wie in der unter b aufgeführten Konstruktion zeigt sich deutlich, wie abhängig der Begriff des *πιστεύειν* von seinem Objekt ist. Reicht Jac. 2, 19. Act. 9, 26 der Begriff des Fürwahrhaltens aus, so vertieft sich derselbe Mtth. 9, 28. Marc. 11, 23. 24. Act. 15, 11 sofort zu dem des Trauens bzw. des überzeugungsvollen Vertrauens. Ebenso in den paulin. Schriften, in denen sie zwar nicht fehlt, jedoch nur selten angewendet wird, nämlich Röm. 6, 8: *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χ̅ῳ̅ πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ.* 1 Thess. 4, 14: *εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰ̅ς̅ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη.* Röm. 10, 9: *ἐὰν πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ.* Überzeugung und Vertrauen schließen sich zusammen, und je nach Umständen wiegt das eine oder das andere Moment vor, wie Röm. 10, 9 vgl. mit V. 10. 6. 8 das der Überzeugung und Anerkennung, 6, 8 und 1 Thess. 4, 14 das des Vertrauens. Ebenso Hebr. 11, 6: *πιστεῦσαι δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ ὅτι ἔστιν κτλ.*, vgl. mit V. 1; 4, 3.

In den johann. Schriften speziell im Evangelium, welches mit dem Unglauben der Juden ebenso prinzipiell rechnet, wie das Ev. Matthäi mit der Betonung der Messianität Jesu in Gemäßheit des Glaubens Israels, findet sich nun diese Verbindung besonders häufig; Joh. 4, 21: *πίστευέ μοι, ὅτι ἔρχεται ὥρα.* 8, 24: *ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.* 10, 38: *ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε* (al. *γινώσκητε*) *ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί.* 11, 27: *ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χ̅ς̅ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον εἰσερχόμενος.* Vgl. 6, 69; 11, 42: *ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας*, vgl. 17, 3; 13, 19: *ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι.* 14, 10: *οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν;* V. 11: *πιστεύετέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ π. κτλ. εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε.* 16, 27: er selbst, der Vater, hat euch lieb, denn ihr habt mich geliebt *καὶ πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον.* V. 30: *ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες.* 17, 8: *ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.* V. 21: *ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.* 20, 31: *γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰ̅ς̅ ἐστὶν ὁ Χ̅ς̅ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* 1 Joh. 5, 1: *ὁ πιστεύων ὅτι Ἰ̅ς̅ ἐστὶν ὁ Χ̅ς̅.* V. 5: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* vgl. mit V. 10.

Legen diese Stellen es schon nahe, daß bei Johannes in *πιστεύειν* an erster Stelle der Begriff der Anerkennung enthalten sei, so ergiebt sich dasselbe auch aus anderweitigen Erwägungen. So vgl. 3, 12: *εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῶν τὰ ἐπουράνια πιστεύετε;* mit V. 11: *μαρτυροῦμεν καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.* Ferner berücksichtige man die Verbindung mit *γινώσκειν* 6, 69; 10, 37. 38 (s. u. *γινώσκω*, vgl. Jes. 43, 10), besonders auch 17, 8.

21 u. a., sowie das Verhältnis der Werke Christi und überhaupt des Sohnes zum Glauben Joh. 4, 48; *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.* 10, 37. 38; 14, 11; 6, 36: *ἑωράκατέ με καὶ οὐ πιστεύετε.* 20, 8: *εἶδε καὶ ἐπίστευσεν.* 20, 29: *ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας· μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.* Vgl. V. 25; 1, 51; 4, 39—42: *οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλίαν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.*

Doch ist bei dem Begriff der Anerkennung nicht stehen zu bleiben. Dieselbe setzt sofort und schließt in sich ein persönliches Verhältnis des Glaubenden zu dem, was er glaubt, nämlich zu der Heilsoffenbarung bzw. Heilsgegenwart, um welche es sich überall handelt, und dies persönliche Verhältnis, in welchem das Objekt des Glaubens bestimmend einwirkt auf das Verhalten des Subjektes zu ihm, ist das des Trauens und Vertrauens, — in der Verbindung mit *ὅτι* zu der Thatsache und ihrer Bedeutung, und daraus sich ergebend **d)** in den Verbindungen *τινί, εἴς τινα* zu der Person Christi resp. Gottes. Daß *πιστεύειν τινι* sich bei Johannes anschließt an das *πιστεύειν τι*, resp. an den Begriff des Fürwahrhaltens und der Anerkennung, zunächst also nicht = jemanden anerkennen, sondern = anerkennen, was jemand sagt, seinen Worten trauen, erhellt Joh. 2, 22: *ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ᾧ εἶπεν ὁ Ἰς.* 5, 47; 12, 38 (vgl. Luc. 1, 20; 24, 25. Act. 24, 14; 26, 27. 1 Joh. 4, 1). Zunächst auch nur in diesem Sinne heißt es Joh. 5, 46: *εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν.* 8, 31: *ἔλεγεν — πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ* (vgl. V. 30: *ταῦτα οὖν λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*, und hiermit wieder V. 24: *ὅτι ἐγώ εἰμι*). 8, 45: *ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι.* V. 46. 10, 37 vgl. mit V. 36; 14, 11. Aber es ist nicht zu übersehen, daß auch in diesem Falle als Objekt des Glaubens nicht das Wort als Ausdruck eines fordernden Willens, sondern als Aussage eines Sachverhaltes, eines Thatbestandes erscheint, mit dem die, die es hören, ihn anerkennend, rechnen sollen. Vgl. unter *ἀπείθεια* den Unterschied von *ἀπιστία*. Es ist überall das Selbstzeugnis Jesu, worum es sich handelt, wenn er davon redet, daß man ihm glauben soll — und daraus ergiebt sich dann das Verhältnis zur Person, die Anerkennung Christi selbst, auf welche Joh. 5, 46 vgl. mit V. 37—39 entschieden hinweist. (Man beachte auch das synoptische *πιστεύειν τινὶ* Mtth. 21, 26. 32. Marc. 11, 31. Luc. 20, 5; vgl. Luc. 7, 29: *οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαπτισθέντες κτλ.*) Hieran schließt sich nun die einzigartige Stelle 1 Joh. 3, 23: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰυ Χυ* (sonst *εἰς τὸ ὄν.* Joh. 1, 12; 2, 23; 3, 18. 1 Joh. 5, 13). — Der Name Jesu ist das, was von ihm gilt, und dessen Anerkennung ist des Vaters Gebot (vgl. Joh. 6, 29; 16, 9). Vgl. noch 1 Joh. 5, 10: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Das *πιστεύειν τῷ θεῷ*, Gotte Glauben schenken, beweist sich in der Anerkennung seines Zeugnisses, *π. εἰς τὴν μαρτυρίαν*, und konsequent in der Anerkennung dessen, für den das Zeugnis eingetreten ist. Ferner vgl. Joh. 5, 38: *ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε* mit V. 39: *(αἱ γραφαὶ) μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ* und V. 37: *ὁ πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ.* V. 24: *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με.* Daß es sich in diesem *πιστεύειν τῷ Χῷ* oder *τοῖς ῥήμασιν αὐτοῦ* V. 47 um das oben bezeichnete Wesen des Glaubens handelt, erhellt aus dem selbständigen *πιστεῦσαι* des V. 44. Die Anerkennung des Zeugnisses Gottes, des Selbstzeugnisses Christi — somit die An=

erkennung Jesu als des Christ, dies ist das erste Moment im Begriffe des Glaubens bei Johannes. Wie mit dem πιστεύειν τῷ θεῷ das πιστ. εἰς τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ resp. εἰς τὸν υἱὸν zusammenhängt, so mit dem πιστεύειν τῷ Χῷ das πιστεύειν εἰς τὸν Χν, welches an manchen Stellen einem voraufgegangenen oder folgenden π. ὅτι entspricht, vgl. 8, 24: ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι ἀποθανεῖσθε κτλ. mit V. 30: ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν. 11, 42: ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας, vgl. mit V. 45: πολλοὶ οὖν — θεασάμενοι — ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν. Daß auch in dieser Verbindung — πιστεύειν εἰς — das erste Moment das der Anerkennung sei, erhellt deutlich Joh. 7, 5: οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν, vgl. V. 3. 4. 48. 31. Vgl. auch Joh. 12, 46: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ mit V. 48: ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου. Keinesfalls ist in dieser Verbindung εἰς αὐτόν ein Ersatz des Dativs, sondern πιστεύειν steht ursprünglich selbständig = sich gläubig verhalten in Bezug auf u. s. w., wie z. B. Plut. Lyk. 20: περὶ μὲν οὖν τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἐπιστολῶν οὔτε ἀπιστῆσαι ῥᾴδιον οὔτε πιστεῦσαι. Unser deutsches „woran glauben" ist erst aus dem neutest. πιστεύειν εἰς entstanden. Vgl. Joh. 6, 29. 30 die Abwechselung zwischen τινὶ u. εἰς τινά. Es findet sich πιστεύειν εἰς Χν Joh. 2, 11; 3, 16. 18. 36; 4, 39; 6, 29. 40 (47); 7, 5. 31. 38. 39. 48; 8, 30; 9, 35. 36; 10, 42; 11, 25. 26. 45. 48; 12, 11. 37. 42. 44. 46; 14, 1. 12; 16, 9; 17, 20. 1 Joh. 5, 13. Vgl. insbesondere für die Bedeutung anerkennen, sich anerkennend verhalten 11, 25—27; 12, 44 mit 1 Joh. 5, 10. Die einzige johanneische Stelle, an der eine andere Präposition steht, ist Joh. 3, 15, wo Lchm. ἐπ' αὐτόν, Tdf. ἐν αὐτῷ statt Rec. εἰς αὐτόν liest, — und hier bedingen innere Gründe das ἐν resp. ἐπί, s. unten.

Es ist jedoch offenbar nicht zu verkennen, daß gerade hier dem johanneischen Begriff des Glaubens mit dem Begriff der Anerkennung nicht völlig Genüge geschieht. Nirgend ist es eine bloße formelle Anerkennung wie Jac. 2, 19: πιστεύεις ὅτι εἷς ὁ θεός ἐστιν. Mit der Anerkennung schließt sich stets eine bestimmte Bethätigung derselben (vgl. 9, 38: πιστεύω κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ, mit V. 35: σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ; V. 36. 30. 31) zusammen, ein durch dieselbe gesetztes Verhältnis zur Person, und dies ist das Anhangen (sein Jünger werden 9, 27; 5, 46; 8, 31; s. μαθητής); vgl. 11, 48: ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτὸν καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι κτλ. 16, 31: ἄρτι πιστεύετε vgl. V. 32: κἀμὲ μόνον ἀφῆτε. 10, 26: ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, οὐ γάρ ἐστε ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν vgl. mit V. 27: τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει — καὶ ἀκολουθοῦσι μοι. 6, 69; 1, 12. Dies Beides ist offenbar auch in dem πιστεύειν τινὶ Joh. 6, 30 vgl. mit V. 29 enthalten, τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; V. 29: ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός. Vgl. namentlich auch Mtth. 27, 42. Marc. 15, 32: ὁ Χς ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ· καταβάτω νῦν ἀπὸ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν. Erst die Vereinigung dieser beiden Momente: Christum anerkennen und ihm deshalb anhangen, thut dem johanneischen πιστεύειν Genüge, und hieraus erklärt sich das Hinübergreifen in den Begriff des Vertrauens, sich verlassen, Joh. 3, 19: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ, wo aber nun auch eine andere Präposition gewählt ist, bedingt durch die Beziehung auf die eherne Schlange V. 14 (Tdf. ἐν, Lchm. ἐπ' αὐτόν). Weshalb nun an der einzigen Stelle Joh. 14, 1: πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε das Wort vertrauen bezeichnen soll und nicht vielmehr festhalten, welches sich sehr leicht an die sonst durchgängige Bedeutung anschließt, ist um so weniger einzusehen, als man bedenken muß, daß dort eine Krisis bevorsteht. Man

vgl. übrigens, worauf Weiß, Johann. Lehrbegriff, S. 23, aufmerksam macht, wie dieses *πιστεύειν* sofort V. 2 an die Untrüglichkeit des Wortes Christi sich anschließt.

Nun ist zu sagen: Bei Johannes bezeichnet *πιστεύειν* die Anerkennung Christi als des Heilandes der Welt (vgl. 4, 39 ff.), seines Verhältnisses zum Vater und des dadurch bedingten Verhältnisses zur Welt (s. *πιστεύειν ὅτι*), und die aus dieser Anerkennung sich ergebende Gemeinschaft mit ihm, das ihm Anhangen. So steht dann **c)** das in dieser Weise bestimmte *πιστεύειν* absolut Joh. 1, 7. 51. 18; 4, 41. 42. 48. 53; 5, 44; 6, 47. 64; 9, 38; 10, 25. 26; 11, 15. 40; 12, 39. 47; 14, 29; 16, 31; 19, 25; 20, 31 (vgl. 3, 12; 6, 36; 20, 8. 25. 29). Solches Anhangen hat zur Folge den Empfang und Besitz der Heilsgüter, vgl. 6, 68; 10, 26. 27: *ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, οὐ γάρ ἐστε ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν· τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει καὶ ἀκολουθοῦσί μοι κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς*. So 3, 12. 16. 18. 36; 6, 35. 40. 47; 7, 38; 11, 25. 26; 20, 21. Vgl. 5, 39; 8, 24; 1, 12; 12, 36: *ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε*. V. 46: *ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ* — dies vgl. mit 8, 12: *ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς*. 11, 40: *ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*.

Man erkennt, daß sprachlich das johann. *πιστεύειν* an die unter b verzeichnete Bedeutung in der Prof.-Gräc. anschließt, ohne daß es jemals eine „Annahme in gutem Glauben" bezeichnet, sondern in voller, fester, klarer Überzeugung. Vgl. die Verbindung von *π.* u. *εἰδέναι* Aristot. Anal. poet. 2: *δεῖ πιστεύειν τε καὶ εἰδέναι τὸ πρᾶγμα κτλ. . . . εἴπερ ἴσμεν διὰ τὰ πρῶτα καὶ πιστεύομεν, κἀκεῖνα ἴσμεν τε καὶ πιστεύομεν μᾶλλον κτλ.* u. ö. Dies liegt auch in *πίστις* an der einzigen johanneischen Stelle 1 Joh. 5, 4. Geschichtlich aber und inhaltlich schließt es an das alttest. *πιστεύειν* an und zwar nicht sowohl an das *πιστεύειν τῷ θεῷ* oder *ἐν θεῷ*, als vielmehr an das *πιστεύειν* im Verhältnisse zu den Boten und Knechten Gottes, vgl. Joh. 5, 46, sowie 14, 1 mit Ex. 14, 31: *ἐπίστευσαν τῷ θεῷ καὶ Μωυσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ*.

B. Der paulinische Begriff und Sprachgebrauch.

Auch im paulin. Sprachgebrauch liegt in *πιστεύειν* entschieden das Moment der überzeugten entscheidenden Anerkennung, wie es in der Verbindung mit dem Accus. resp. *ὅτι* und ähnlich sich ausprägt, s. oben A, a, und vgl. Röm. 4, 20: *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δοὺς δόξαν τῷ θεῷ*, sowie die *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5; 16, 26 und das Verhältnis des *πιστεύειν* zu *κηρύσσειν* Röm. 10, 14. 16. 1 Cor. 15, 2. 11. Eph. 1, 13. Vgl. auch unter *πίστις* S. 843 f. Allein **a)** *πιστεύειν τι* findet sich nur zweimal, und das eine Mal wenigstens steht es nicht im religiösen Sinne, 1 Cor. 11, 18: *μέρος τι πιστεύω*. 13, 7: *ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει*, s. oben S. 854 f. Bei **b)** *πιστεύειν ὅτι* aber will der Begriff oder die psychologische Gestaltung des *πιστεύειν* durchaus, wie sich schon oben ergab, nach seinem Objekt bestimmt werden, und daß das Verhältnis des Subjekts zu diesem Objekt zugleich das des überzeugten Vertrauens ist, ist an den wenigen Stellen, an denen sich diese Konstruktion findet — Röm. 6, 8; 10, 9. 1 Thess. 4, 14 — ebenso klar, wie das an der einzigen Stelle, wo *π.* **c)** mit dem Inf. erscheint, Röm. 14, 2: *ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα*, der Begriff der Überzeugung nicht ausreicht, sondern *π.* das überzeugte Vertrauen bezeichnet, mit welchem der Betreffende thut, was von ihm ausgesagt wird, vgl. den Gegensatz: *ὁ δὲ ἀσθενῶν*, wie denn auch *πιστεύειν* hier entschieden im religiösen Sinne steht, vgl. V. 1: *τὸν δὲ*

ἀσθενοῦντα τῇ πίστει. Überhaupt aber ist für den paulin. Begriff von entscheidender Bedeutung die zwiefache oder dreifache Beobachtung, erstlich daß im Sprachgebrauch des Apostels die altteſt. Anknüpfung in ausdrücklichen Citaten zu Tage tritt. — Röm. 4, 3 u. Gal. 3, 6 aus Gen. 15, 6; Röm. 9, 33 aus Jes. 28, 16; Röm. 10, 16 aus Jes. 53, 1; 2 Cor. 4, 13 aus Ps. 116, 10; vgl. bei *πίστις* Röm. 1, 17. Gal. 3, 11 aus Hab. 2, 4; daß zweitens dem entsprechend nicht wie bei Johannes das *πιστεύειν* in seiner Beziehung auf den Knecht Gottes bzw. auf Christus, sondern die Beziehung des Glaubens auf Gott den Ausgangspunkt bildet, sowie endlich drittens, daß das absolute *π.*, welches einen verhältnismäßig bedeutend breiteren Raum einnimmt, dieses glauben an Gott in seiner Heilsbethätigung in Christo bezeichnet. Vgl. besonders Röm. 3, 5 das Verhältnis unserer *ἀπιστία* zur *πίστις θεοῦ.* Demgemäß bildet **d)** die Verbindung *πιστεύειν τινὶ* resp. *εἴς τινα* die Grundlage des paulin. Begriffs, und dies bezeichnet dem unter *πίστις* gefundenen Ergebnis gemäß die überzeugungsvolle und zuversichtliche Anerkennung Gottes in seiner Heilsoffenbarung in Christo, welche hinnimmt und hat, was er bietet und so sich fürs Leben und für ewig zuversichtlich an ihn bindet, auf ihn stützt. Glauben, trauen und bauen und zwar so, daß dies das entscheidende, von der Vergangenheit sowohl wie von dem Unglauben scheidende Verhalten ist, — dies ist der paulin. Begriff des *πιστεύειν.* Während es sich für Johannes (vgl. Ev. 5, 24; 12, 44; 5, 46; 12, 38. 39) nur um die Konsequenz des bisherigen Verhältnisses zu dem Gotte der Heilsoffenbarung resp. seinen Boten und Zeugnissen handelt, liegt bei Paulus in *πίστις, πιστεύειν* die Rücksicht auf die Neugestaltung, man möchte fast sagen Neubildung eines Verhältnisses zu Gott. Für den Unterschied zwischen Überzeugung und Vertrauen vgl. 2 Tim. 1, 12: *οἶδα ᾧ πεπίστευκα καὶ πέπεισμαι ὅτι δυνατός ἐστι τὴν παραθήκην μου φυλάξαι.* Da es sich auf die Heilsgegenwart bezieht, auf eine nicht erst erhoffte und erwartete, sondern geschehene und vorhandene Heilsbethätigung Gottes (vgl. *ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν* Eph. 1, 7. Col. 1, 14), so ist der Glaube nicht ein sich hingebendes, sondern ein hinnehmendes Vertrauen, oder vertrauensvolle Hinnahme der Heilsgnade, während er alttestamentlich die vertrauensvolle Erwartung derselben ist. *Π. τινὶ* findet sich außer 2 Tim. 1, 12 noch Röm. 4, 3. Gal. 4, 6: *ἐπίστευσε Ἀβραὰμ τῷ θεῷ.* Tit. 3, 8: *ἵνα φροντίζωσι καλῶν ἔργων προΐστασθαι πεπιστευκότες θεῷ.* Dagegen ist in der Prof.-Gräc. das Vertrauen vorwiegend Hingabe, und der Unterschied des paulin. *πιστεύειν* liegt eben darin, daß der Grundbegriff der der zweifellosen Anerkennung ist.

Für das Moment des Vertrauens vergleiche auch die Verbindung mit *θαρρεῖν* 2 Cor. 5, 7. 8 und die oben angeführten Stellen Dem. 2, 67, 9. Thuc. 4, 108, 4. sowie Sir. 2, 12—14: *οὐαὶ καρδίαις δειλαῖς καὶ χερσί παρειμέναις, καὶ ἁμαρτωλῷ ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους. Οὐαὶ καρδίᾳ παρειμένῃ, ὅτι οὐ πιστεύει· διὰ τοῦτο οὐ σκεπασθήσεται· οὐαὶ ὑμῖν τοῖς ἀπολωλεκόσι τὴν ὑπομονήν.* Statt des Dativs findet sich dann weiter *πιστεύειν ἐπί τινα,* und zwar Röm. 4, 5: *ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ.* V. 24: *ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰν.* Das *πιστεύειν εἰς* bezeichnet stets die direkte Beziehung des Glaubens auf Christum Röm. 10, 14. Gal. 2, 16. Phil. 1, 29; ebenso *ἐπὶ* mit Dat. 1 Tim. 1, 16. Röm. 9, 33. Vgl. für dieses nicht mit dem johann. *πιστεύειν εἰς* identische *π.* Sir. 38, 31: *πάντες οὗτοι εἰς χεῖρας αὐτῶν ἐνεπίστευσαν.* Außer an diesen Stellen findet sich *πιστεύειν* **e)** ohne nähere Bestimmung als Bezeichnung des überzeugungsvollen und vertrauenden Verhaltens gegen den Gott der Gnade, der Heilsverheißung und Heilsgegenwart Röm. 1, 16; 3, 22; 4, 11. 18; 10, 4. 10; 13, 11; 15, 13. 1 Cor. 1, 21; 3, 5; 14, 22. 2 Cor. 4, 13.

Gal. 3, 22. Eph. 1, 13. 19. 1 Theſſ. 1, 7; 2, 10. 13. 2 Theſſ. 1, 10. Vgl. insbeſondere Röm. 4, 17: *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.* V. 18: *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν,* vgl. V. 21: *πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι.*

C. *Πιστεύειν* in den übrigen neuteſt. Schriften.

Bei Jacobus tritt 2, 19 die Anerkennung als Hauptmoment heraus, V. 23 dagegen das Vertrauen, und unter Vergleichung deſſen, was Jacobus ſonſt von der *πίστις* ſagt, ergiebt ſich 2, 18 ff., daß der zur bloßen Anerkennung zuſammengeſchrumpfte Glaube nur katachreſtiſch ſo bezeichnet wird. Vgl. *πίστις* S. 844. 2, 19: *π. ὅτι* 2, 23: *τῷ θεῷ* aus Gen. 15, 6. Abſolut 2, 19: *καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσιν.*

Bei Petrus verbinden ſich ebenfalls die beiden Seiten der Anerkennung reſp. des Anhangens und des Vertrauens, vgl. 1 Petr. 1. 8 mit 2, 6. 7; 1, 21. Es findet ſich *πιστεύειν εἰς Χν* 1 Petr. 1, 8; *τοὺς διὰ τοῦ Χυ πιστεύοντες εἰς θν* 1, 21 (Lchm., Tdf., Treg., Weſtc. *πιστοὺς*); *ἐπὶ τῷ Χῷ* 2, 6 aus Jeſ. 28, 16. Abſolut 2, 7. — Im Briefe Judä nur V. 5: *τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν* wie das hebr. לֹא הֶאֱמִין. Im Hebräerbriefe *π. ὅτι* 11, 6. Abſolut 4, 3, vgl. unter *πίστις* S. 843.

Vergleichen wir nun noch den Sprachgebrauch der Apoſtelgeſchichte und der ſynoptiſchen Evangelien, ſo ſehen wir, daß je nach dem Kontext die Anerkennung oder das Vertrauen, daß ſich verlaſſen in den Vordergrund tritt. Erſteres ſ. Act. 11, 21: *πολύς τε ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον.* 18, 8: *ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο* und ſo auch das ſelbſtändige *πιστεύειν* Act. 2, 44; 4, 4. 32; 8, 13; 13, 1; 15, 7. Vertrauen 10, 43; 13, 39 u. a. Es findet ſich mit Dativ 5, 14; 16, 34; 18, 8. *εἰς* 10, 43; 14, 23; 19, 4. *ἐπὶ* mit Accuſ. 9, 42; 11, 17; 16, 31; 22, 19. Selbſtändig noch 13, 48; 14, 1; 15, 3; 17, 12. 34; 18, 27; 19, 2. 18; 21, 20. 25. In den ſynoptiſchen Evangelien = anerkennen und anhangen Marc. 9, 42. Mtth. 18, 6: *π. εἰς ἐμέ.* 27, 42: *ἐπ' αὐτὸν* (andere Lesart *ἐπ' αὐτῷ* oder das einfache *π.* vgl. Marc. 15, 32). Selbſtändig Marc. 15, 32; 16, 16. 17. Luc. 8, 12. 13. 50, vgl. 1, 45; = annehmen und vertrauen Marc. 1, 15: *π. ἐν τῷ εὐαγγ.* Selbſtändig Mtth. 8, 13; 21, 22. Marc. 5, 36; 9, 23. 24. Luc. 8, 50.

Die altteſt. Verbindung *πιστεύειν ἐν* findet ſich in der neuteſt. Gräc. außer Marc. 1, 15. Joh. 3, 15 nirgend. In der altteſt. Gräc. noch *ἐμπιστεύειν* Deut. 1, 32: *ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ οὐκ ἐνεπιστεύσατε κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν* = וּבַדָּבָר הַזֶּה אֵינְכֶם מַאֲמִינִם בִּיהוה. 2 Chron. 20, 21: *ἀκούσατέ μου . . . ἐμπιστεύσατε ἐν κυρίῳ θεῷ ὑμῶν καὶ ἐμπιστευθήσεσθε· ἐμπιστεύσατε ἐν προφήτῃ αὐτοῦ καὶ εὐοδωθήσεσθε,* = הֶאֱמִין bzw. נֶאֱמַן. Öfter in den Apokr. mit Dat., *ἐπί τινι* u. *εἴς τινα,* ſelten aber im religiöſen Sinne wie Sir. 2, 10. *ἐμπ. νόμῳ* Sir. 36, 3. Das Wort iſt nach Sturz, De dial. mac. et alex., p. 165 alexandriniſch. *Καταπιστεύειν ἐν* Mich. 7, 5 = הֶאֱמִין.

Das Verbum fehlt in 2 u. 3 Joh. u. Apok.

Nach allem enthält der neuteſt. Begriff des Glaubens drei Hauptmomente, welche ſich gegenſeitig fordern, wenngleich je nach Umſtänden das Eine oder Andere beſonders hervortritt: überzeugungsvolle Anerkennung der Heilsoffenbarung und Annahme, Hinnahme des in ihr vorliegenden Sachverhaltes, ſodann ſich hingebende Gemeinſchaft (Anhangen) und ſchließlich zuverſichtliches, ſeiner Sache gewiſſes Vertrauen (und damit zugleich Hoffnung), ſich verlaſſen auf den Gott des Heils oder auf

Christum. Bei keinem der neutest. Schriftsteller bleibt eins dieser Momente völlig zurück und das Ergebnis der obigen Übersicht bestätigt, was sich unter *πίστις* ergeben.

Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung der Worte *πίστις*, *πιστεύειν* fehlte bisher. Einzelnes s. in „Versuch über den neutest. Begriff des Glaubens“, Tübingen 1779 (von dem Verfasser der Schrift über die wahre Lehre Pauli vom Gesetz s. u. *νόμος*). Außer den einschlägigen Partieen der Schriften zur bibl. Theologie von Neander, Schmid, Baur, Weiß, Reuß, Holsten, Pfleiderer, Beyschlag u. a. vgl. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen u. s. w. 1859. Hofmann, Schriftbeweis, 2. Aufl. 1, 581 ff. Schöberlein, Art. „Glaube“ in Herzogs Realencyklopädie. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 700 ff. Nicht zugänglich war mir die Schrift Koolhaas, Diss. philol. I et II de vario usu et constructione vocum *πίστις*, *πιστός* et *πιστεύειν* in N. T. Traj. ad Rhen. 1733. All diese Untersuchungen, nicht bloß soweit sie sich mit der sprach- und religionsgeschichtlichen Seite und mit dem Inhalt des N. T. beschäftigen, sind antiquiert durch Schlatter, Der Glaube im N. T. (Leiden 1885, 2. Aufl. Stuttgart 1896), welcher S. 11—105, 2. Aufl. S. 11—54, 365—424 namentlich den Sprachgebrauch der Synagoge, des Polybius, Josephus, Philo in ausführlicher Vollständigkeit darlegt und untersucht, und dann den gesamten Gebrauch, den das N. T. von den in Betracht kommenden Begriffen macht, einer ebenso umfassenden wie tief eindringenden Erörterung unterzieht.

Ἄπιστος, *ον*, in der Prof.-Gräc. gewöhnlich pass., seltener aktiv., in der bibl. Gräc. umgekehrt. **1)** pass. dem nicht getraut werden kann, treubrüchig, treulos, unzuverlässig. Im Gegensatze zu *πιστός* findet es sich bei Homer stets, in der attischen und späteren Gräc. meist von Personen und nur in sehr beschränktem Maße mit sachlichem Subst. verbunden, denn der Natur der Sache nach kann es eigentlich kein *ἄπιστον* geben; man kann nicht sagen *ἄπιστα δοῦναι*, *λαβεῖν*, sondern das *πιστόν* kann nur *ἄπιστον* gemacht werden, Xen. An. 2, 4, 7: *εἴπερ προθυμεῖται ὁ βασιλεὺς ἡμᾶς ἀπολέσαι, οὐκ οἶδα ὅ,τι δεῖ αὐτὸν ὀμόσαι καὶ δεξιὰν δοῦναι καὶ θεοὺς ἐπιορκῆσαι καὶ τὰ ἑαυτοῦ πιστὰ ἄπιστα ποιῆσαι Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις*, und da das *πιστόν*, die *πιστά* sich stets auf das Verhältnis von Personen zu einander bezeichnet, so ist derjenige, welcher das *πιστόν* nicht achtet, für den es kein *πιστόν* giebt, ein *ἄπιστος*, cf. Pind. fragm. 257: *πιστὸν δ' ἀπίστοις οὐδέν*, also der treubrüchige, meineidige, dem man nicht trauen darf, Xen. Ages. 1, 12: *Τισσαφέρνην μὲν ἐμφανίσας ἐπίορκον ἄπιστον ἐποίησεν*, und erst im abgeschwächten Sprachgebrauch der unzuverlässige überhaupt. So denn auch bei Hom. Il. 106: *ἄξετε δὲ Πριάμοιο βίην, ὄφρ' ὅρκια τάμνῃ Αὐτός, ἐπεί οἱ παῖδες ὑπερφίαλοι καὶ ἄπιστοι, Μή τις ὑπερβασίῃ Διὸς ὅρκια δηλήσηται*. 24, 63. 207. Auch noch in der späteren Gräc. bezeichnet *ἄπιστος* den, der nicht Treue hält, Hrdn. 6, 9, 1: *τοῦ Μαξίμου ὡς ἀπίστου κατηγόρει*, cf. Eurip. Iph. T. 1298: *ἄπιστον ὡς γυναικεῖον γένος*, vgl. unter *πιστός*. Plut. Num. 12, 7: *τοῦ Φαβίου κατηγοροῦντες ὡς ἐκσπόνδου καὶ ἀπίστου καὶ ἀκατάγγελτον ἐξενηνοχότος πρὸς αὐτοὺς πόλεμον*. Ebenso bezeichnet *ἄπιστα πράγματα*, *ἄπιστόν τι ποιεῖν* Treulosigkeiten; Dio Cass. 41, 37: *πολλὰ μὲν ἄπιστα, πολλὰ δὲ καὶ δολερὰ πρὸς ἀλλήλους ἔπραττον*. Verallgemeinert und abgeschwächt dann überhaupt unzuverlässig, dem man nicht trauen kann, verdächtig, z. B. Plat. Rep. 9, 585, E: *τὸ δὲ τῶν ἧττον ὄντων μεταλαμβάνον ἧττόν τε ἂν ἀληθῶς καὶ βεβαίως πληροῖτο καὶ ἀπιστοτέρας ἂν ἡδονῆς καὶ ἧττον ἀληθοῦς μεταλαμβάνοι*. So öfter bei Plat. z. B. *τὴν πόλιν ἄπιστον καὶ ἄφιλον ποιεῖ* Legg. 4, 705, A. Thuc. 1, 120, 4: *οὐκ ἐντεθύμηται θράσει ἀπίστῳ ἐπαιρόμενος*. Dem. Olynth. 1, 5: *ὅλως*

ἄπιστον ταῖς πολιτείαις ἡ τυραννίς. Diese Abschwächung hängt mit einer anderen schon unter *πιστός* bemerkten Abschwächung zusammen. Da nämlich das *πιστωθῆναι* durchs Wort geschieht, so wird *ἄπ.* auf das Wort bezogen und von da dann auf Sachen, von denen geredet wird, und erhält die Bedeutung unglaublich, unglaubwürdig, und statt daß sonst das *πιστόν* von dem Meineidigen und Treubrüchigen zum *ἄπιστον* gemacht wird, so kann nunmehr das *ἄπιστον* zum *πιστόν* gemacht werden Pind. Ol. 1, 51: *ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν ἔμμεναι.* Plat. Demod. 385, E: *πιστεύει λέγουσιν ἄπιστα.* Phaedr. 245, C: *ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή.* In dieser Bedeutung oft bei Xen., Plat., Aeschin., Aeschyl., Aristoph. u. Spät. Vgl. Polyb. 18, 18, 7: *εἰ δέ τισιν ἀπίστῳ τὸ λεγόμενον ἐοικέναι δόξει.* Isocr. ad Nicocl. 23, A: *ἐν οἷς οὔτε παράδοξον οὔτε ἄπιστον οὔτε ἔξω τῶν νομιζομένων οὐδέν ἐστιν εὑρεῖν.* Diod. Sic. 1, 51: *τῷ μεγέθει τῶν ἔργων ἄπιστον.* Auch von Personen in diesem Sinne, z. B. Plat. Apol. 26, E: *ἄπιστος εἶ καὶ ταῦτα σεαυτῷ*, incredibilia dicis. Demod. 386.

2) aktivisch: der nicht traut, mißtrauisch, argwöhnisch, schließt sich ebenso wie bei *πιστός* an die pass. Bedeutung an; so zwar schon bei Hom. Od. 14, 150: *θυμὸς δέ τοι αἰὲν ἄπιστος, ἀλλ' ἐγὼ οὐκ αὔτως μυθήσομαι, ἀλλὰ σὺν ὅρκῳ.* 14, 391; 23, 72; im ganzen aber selten und nur vereinzelt. Die Stelle bei Hrdt. 9, 98: *τοὺς βαρβάρους ποιήσειν ἀπίστους τοῖσι Ἕλλησι* ist verdächtig. Thuc. 1, 68 s. unter *πιστός.* 4, 17, 4: *οἷς δὲ πλεῖσται μεταβολαὶ ἐπ' ἀμφότερα ξυμβεβήκασιν, δίκαιοί εἰσι καὶ ἀπιστότατοι εἶναι ταῖς εὐπραγίαις.* Dem. 19, 27: *προβεβλημένη καὶ ἄπιστος ἦν πρὸς Φίλιππον.* Polyb. u. Spätere gebrauchen das Wort so nicht, nur *ἀπίστως διακεῖσθαι* Polyb. 4, 42, 6, bzw. *ἀπιστεῖν*, was auf diese Bedeutung hinweist. Die Bedeutung ungehorsam, in der es sich zuweilen bei den Tragg. findet, gehört nicht hierher, sondern unter 1, s. *πιστός.*

Bei diesem Sachverhalt könnte es auffallend erscheinen, daß das Wort in der alttestamentlichen Gräc. sich nur im passivischen Sinne, dagegen im N. T. mit Ausnahme einer Stelle nur in aktivischer Bedeutung findet, wenn nicht hier genau wie bei *πιστός* der Sprachgebrauch sich nach *πίστις* und nicht nach *πείθεσθαι* gerichtet hätte. **1)** LXX haben es Jes. 17, 10: *φυτεύσεις φύτευμα ἄπιστον καὶ σπέρμα ἄπιστον*, womit sie נִטְעֵי נַעֲמָנִים וּזְמֹרַת זָר erklären, um dieselben als heidnische, von dem treubrüchigen Israel aufgerichtete Kulte zu kennzeichnen; an *ἄπιστος* im neutest. aktiv. Sinne ist nicht zu denken. Prov. 28, 25 liest der Vatic.: *ἄπιστος ἀνὴρ κρινεῖ εἰκῇ* = רְחַב־נֶפֶשׁ gegenüber בּוֹטֵחַ עַל־יהוה, *ὃς δὲ πέποιθεν ἐπὶ κύριον*, richtiger aber der Alex. *ἄπληστος.* Prov. 17, 6[a]: *τοῦ πιστοῦ ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων, τοῦ δὲ ἀπίστου οὐδὲ ὀβολός* fehlt im hebr. Texte. Symmach. Ps. 33, 17: *ἄπιστος ἵππος εἰς σωτηρίαν*, LXX: *ψευδής*, שֶׁקֶר. Ebenso Prov. 8, 13 in der von Orig. angeführten Übersetzung *στόμα ἄπιστον ἐμίσησα ἐγώ* = פִּי תַהְפֻּכוֹת, Symmach., Theod.: *στόμα στρεβλόν*, LXX: *διεστραμμένας ὁδοὺς κακῶν.* In den Apokryphen findet sich das Wort nicht. Sap. 14, 25: *ἀπιστία* neben *κλοπή, δόλος, ἐπιορκία* = Treulosigkeit. Philo gebraucht es öfter, und zwar meist im Sinne von unglaublich, paradox, De mundi opif. I, 28, 10: *πρᾶγμα ἄπιστον καὶ μεῖζον ἢ κατὰ γνώμην ἀνθρωπίνην.* De somm. 1, I, 622, 19: *τὰ ἐνδοιαζόμενα τῶν πραγμάτων ὅρκῳ διακρίνεται, καὶ τὰ βέβαια βεβαιοῦται καὶ τὰ ἄπιστα λαμβάνει πίστιν.* (Zahlreiche weitere Belege s. bei Schlatter, Der Glaube im N. T., [1]546; [2]391 ff.) Jedoch ist es ihm nicht fremd im Sinne von unzuverlässig, für den es kein *πιστόν* giebt, treubrüchig, Leg. ad Caj. 2, 295. 31: *πρὸς τἆλλα πάντα τὴν φύσιν ἄπιστος ὡς εἴ καί τι χρηστὸν ἐργάσαιτο μετανοεῖν εὐθύς.* De ebr. I, 368, 38: *ἀσεβείας μὲν καὶ ἀθεότητος ἑταῖροι, πρὸς δὲ τοὺς*

ὁμοίους ἄπιστοι. De somn. 2, I, 665, 2: *πίστις ἄπιστος* fides infidelis. Die Korachiten, vorher als *ἀσεβεῖς* bezeichnet, werden De Mos. II, 178, 16 als *ἄπιστοι* bezeichnet, welche Gott züchtigt, damit sie *παθόντες εἴσονται τὸ ἐμὸν ἀψευδές, ἐπεὶ μανθάνοντες οὐκ ἔγνωσαν*. **2)** Aktivisch dagegen = der den Glauben versagt im Sinne von *πίστις, πιστεύειν* bei Philo (S. 829) steht es Legg. alleg. 3, I, 119, 31 in der Erklärung von Ex. 16, 4: *ἄπιστος εἰ μὴ πεπίστευκεν καὶ νῦν καὶ ἀεὶ τὰς τοῦ θ̄υ χάριτας ἀφθόνως τοῖς ἀξίοις προσνεμέσθαι*, und ebenso von dem mangelnden Vertrauen auf die göttliche Vorsehung Leg. ad Caj. II, 546, 7: *κἂν εἰ ἄπιστοι γεγόνασί τινες τοῦ προνοεῖν τὸ θεῖον ἀνθρώπων καὶ μάλιστα τοῦ ἱκετικοῦ γένους*.

Im N. T. **1)** passivisch nur Act. 26, 8: *τί ἄπιστον κρίνεται παρ' ὑμῖν εἰ ὁ θ̄ς νεκροὺς ἐγείρει;* = unglaublich. Höchstens könnte es noch Apok. 21, 8: *τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις* u. s. w. = unzuverlässig, treubrüchig stehen, ungefähr wie Jes. 17, 10. Allenfalls auch Tit. 1, 15: *τοῖς μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν*. Sonst aber nur **2)** aktivisch = ungläubig, Joh. 20, 27: *μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός*. Luc. 12, 46: *διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει*. Mtth. 17, 17: *γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη*. Marc. 9, 19. Luc. 9, 41. Bezeichnung der Heiden, welche sich ablehnend verhalten gegen das Evangelium, ist es 1 Cor. 6, 6; 7, 12—15; 10, 27; 14, 22—24. 2 Cor. 4, 4: *ὁ θ̄ς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων κτλ.* 6, 14. 15. 1 Tim. 5, 8: *τὴν πίστιν ἤρνηται καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων*. Luther richtig: ärger als ein Heide. An all diesen Stellen ist deutlich, daß das Wort seine Bedeutung von *πίστις, πιστεύειν* im Sinne der Anerkennung der Evangeliumsverkündigung empfängt, ohne den Vollsinn des Begriffs *πίστις* in sich aufzunehmen. Es ist der Anfang der *πίστις*, die grundlegende Anerkennung, welche versagt wird, nicht die Bewährung der *πίστις*. Darum ist auch das philon. aktivische *ἄπιστος* nur insofern zu vergleichen, als der philon. Begriff von *πίστις* und namentlich *πιστεύειν* auch das Moment der Anerkennung enthält, nur daß Philo einem Heiden nicht *ἀπιστία* zuschreiben würde. Er ist doch noch so sehr Israelit, daß der Stand innerhalb der Religionsgemeinschaft Israels die Voraussetzung des Unglaubens ist. Der neutest. Ausdruck dürfte sich in der Art gebildet haben, daß er sich als allgemeine Bezeichnung derer nahelegte, welche dem Evangelium die Anerkennung und Aufnahme, das *πιστεύειν* versagten, so daß er der Bezeichnung der Christen als *πιστοί* voraufgegangen. Jedenfalls ist er in diesem Sinne spezifisch neutestamentlich.

Ἀπιστέω, ein *ἄπιστος* sein und als solcher handeln und zwar **1)** dem pass. *πιστός, ἄπ.* entsprechend, also = unzuverlässig sein, treulos sein, die Treue brechen; so aber im ganzen selten, Xen. An. 2, 6, 19 von treubrüchigen, ungehorsamen Soldaten. 6, 4, 13: *ὡς ἀπιστοῦντας Λακεδαιμονίοις καὶ ἀνόμους ὄντας*. Hell. 5. 2, 1: *τούτους κολάσαι καὶ κατασκευάσαι ὡς μὴ δύναιντο ἀπιστεῖν*. Conv. 4, 48. Mehrfach bei den Tragg. u. Plato = ungehorsam sein; auch Plut. Them. 12, 7: so nicht bei Polyb. Hierher könnte 2 Tim. 2, 13 gehören: *εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πίστος μένει*, da die Subjekte *πιστεύοντες* sind, bei denen nur in Frage kommen kann, ob sie im Glauben bleiben, also treu im Glauben sind, wogegen aber Röm. 3, 3: *εἰ ἠπίστησάν τινες, ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσαι;* jedenfalls unter Nr. 2 gehört. Denn obwohl verglichen mit V. 2: *ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* die Bedeutung treubrüchig sein, „dem Vertrauen nicht entsprechen" nahe liegen würde, so liegt doch die Sache nach dem unter *πίστις* gesagten so: Israels אֱמוּנָה, Treue sollte zur *πίστις* im neutest. Sinne werden — vgl. zu Röm. 3, 30, S. 844 — und ist es nicht geworden; daher, wo wie hier von ihrer *ἀπιστία* gegenüber dem Evangelium die

Rede ist, ist *ἀπιστία* = Unglaube und *ἀπιστεῖν* = sich ungläubig verhalten. Wenn man aber erwägt, daß doch auch 2 Tim. 2, 13 das *ἐὰν ἀπιστοῦμεν* zurückblickt auf *πιστὸς ὁ λόγος* V. 12, und daß es sich um Anerkennung und Festhalten oder um Nichtbeachtung dieses *λόγος π.* handelt, so wird man auch hier *ἀπιστεῖν* = nicht glauben erklären müssen, dem dann die Treue Gottes genau so gegenübersteht, wie Röm. 3, 3. Der Unterschied ist dann nur der, daß es sich 2 Tim. 2, 13 nicht um den grundlegenden, sondern um den sich bewährenden Glauben handelt, wie in der Apokalypse und dem Hebräerbrief. Damit fällt für das N. T. die Anknüpfung an das pass. *πιστός* fort, welche überhaupt der ganzen bibl. Gräc. fremd ist; nur der Sin. liest Sir. 1, 28 (25): *μὴ ἀπιστήσῃς φόβῳ κυρίου* statt *ἀπειθήσῃς* AB. Die Angabe Schleusners, daß Aqu., Symm., Theodot. Ps. 25, 3 *ἀπιστοῦντες* statt *ἀνομοῦντες* der LXX hätten, ist falsch.

2) Dem aktiv. *πιστός* entsprechend **a)** sich nicht vertrauend verhalten, mißtrauen. Xen. Cyrop. 6, 4, 15; *τοὺς μὲν πιστεύοντας ἀλλήλοις — τοὺς δὲ ἀπιστοῦντες*. So öfter bei Polyb., Plut., Philo, bei denen auch das Passiv = kein Vertrauen finden, jedoch nicht in der bibl. Gräc. In dieser vielmehr stets **b)** nicht glauben im Sinne von *μὴ πιστεύειν* bei den LXX, Philo u. N. T. So auch am häufigsten in der Prof.-Gräc. gemäß dem unter *πιστός* Bemerkten, daß das Mittel des *πιστωθῆναι* das Wort war. S. u. *πιστεύω* S. 850. Während die LXX stets *οὐκ ἐπίστευσαν* und ähnlich setzen, findet sich *ἀπιστεῖν* — und zwar stets im religiösen Sinne — Sap. 1, 2: *εὑρίσκεται ὁ κύριος τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ* (vgl. Hebr. 11, 6); 10, 7; 18, 13. 2 Mcc. 8, 13: *ἀπιστοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δίκην* (über die Konstruktion s. *πιστεύω* b), sowie das Pass. mit persönlichem Subj. Sap. 12, 17: *ἰσχὺν ἐνδείκνυσαι ἀπιστούμενος ἐπὶ δυνάμεως τελειότητι*. So auch meistens bei Philo, z. B. mit Bezug auf die Wunder in der Wüste De Mos. II, 114, 36: *εἰ δέ τις τούτοις ἀπιστεῖ, θεὸν οὔτ' οἶδεν οὔτ' ἐζήτησε πώποτε*. Absolut ebendas. 175, 25: *οὐκ ἐνδοιάζουσι μόνον ἀλλὰ καὶ ἀπιστοῦσιν*. Im N. T. einmal mit persönlichem Dat. Luc. 24, 11. Sonst alleinstehend Luc. 24, 41: *ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς*. Marc. 16, 11. Von der Versagung des für das Evangelium geforderten Glaubens Marc. 16, 16: *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται*. Act. 28, 24: *οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν*. Zu Röm. 3, 3 u. 2 Tim. 2, 13 s. oben. Häufiger *ἀπειθεῖν*, welches die Verwerfung des Evangeliums hervorhebt, während *ἀπιστεῖν* auch von einem einzelnen steht (vgl. Luc. 24, 11. 41. Marc. 6, 11. 2 Tim. 2, 13; vgl. *ἄπιστοι* von den Heiden, nicht sowohl sofern sie das Evangelium verworfen haben, sondern sofern sie nicht zu den *πιστεύοντες* gehören, obwohl das Evangelium verkündigt wird. — Vgl. für die Verwendung von *ἀπιστεῖν* im religiösen Sinne bei Plut. unter *δεισιδαίμων* S. 282, sowie unter *πιστεύω* S. 850.

Ἀπιστία, ἡ, **1)** dem passischen *πιστός* entsprechend Treulosigkeit, Unzuverlässigkeit, Xen. An. 3, 2, 4: *ὁρᾶτε μὲν — τὴν βασιλέως ἐπιορκίαν καὶ ἀσέβειαν, ὁρᾶτε δὲ τὴν Τισσαφέρνους ἀπιστίαν*. Plat., Isokr., Plut. Öfter bei Philo z. B. Legg. spec. II, 271, 44: *οὐ γὰρ πίστεως ἡ πολυορκία τεκμήριον, ἀλλ' ἀπιστίας ἐστὶ παρὰ τοῖς εὖ φρονοῦσιν*. De dec. orac. II, 208: *τὸ μὴ ποιεῖσθαι προκάλυμμα πίστιν ἀπιστίας*. Unglaubwürdigkeit Polyb. 32, 8, 10: *οὐδεὶς ἂν ἑκὼν εἰς πρόδηλον ἀπιστίαν καὶ καταφρόνησιν ἔδωκεν αὑτόν* (vorher *οὐ συγγνώμης τεύξεσθαι τὸν ψευδολόγον εἰκός*). So Sap. 14, 25: *ἀπιστία — ἐπιορκία*. Von Sachen: Unglaublichkeit Pol. 18, 29, 8: *βουλομένων τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον ἀκούειν ἀλλὰ καὶ βλέπειν τὸν λέγοντα διὰ τὴν ἀπιστίαν τῶν ἀναγορευομένων*. **2)** Dem

aktivischen *πιστός* entspricht **a)** Mißtrauen Xen. An. 2, 5, 4: *ἐξαιρεῖν ἀλλήλων τὴν ἀπιστίαν*. So auch bei Hrdt., Plat., Dem., Tragg. Polyb. 1, 67, 11: *ἦν ἀσαφίας ἀπιστίας ἀμιξίας ἅπαντα πλήρη*. Öfter aber aus dem unter *ἀπιστεῖν*, *πιστός* u. s. w. angeführten Grunde **b)** in Beziehung auf das Wort, auf Gesagtes, Geschehenes: Zweifel, Unglaube, *ἀπιστία περὶ τῶν εἰρημένων* Plat. Phaed. 88, B; 107, A. So nicht bei Polyb. und überhaupt im ganzen selten. (Die Lesart 4 Mcc. 12, 4: *διὰ γὰρ ἀπιστίαν στρεβλωθέντες* statt *ἀπείθειαν* ist ohne Zweifel falsch.) Merkwürdigerweise wird das Wort in diesem Sinne von Plut., der es sonst so nicht zu gebrauchen scheint, mehrfach auf den religiösen Unglauben angewandt, z. B. Coriol. 38, 4: *τῶν μὲν θείων τὰ πολλὰ καθ' 'Ηράκλειτον ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι*. Alex. 75, 2: *οὕτως ἄρα δεινὸν μὲν ἀπιστία πρὸς τὰ θεῖα καὶ καταφρόνησις αὐτῶν, δεινὴν δ' αὖθις ἡ δεισιδαιμονία*. De superstit. 2 (165, B): *ἡ ἀθεότης, κρίσις οὖσα φαύλη τοῦ μηδὲν εἶναι μακάριον καὶ ἄφθαρτον, εἰς ἀπάθειάν τινα δοκεῖ τῇ ἀπιστίᾳ τοῦ θείου περιφέρειν, καὶ τέλος ἐστὶν αὐτῇ τοῦ μὴ νομίζειν θεοὺς τὸ μὴ φοβεῖσθαι* (cf. C: *ἡ γὰρ ἄγνοια τῷ μὲν ἀπιστίαν τοῦ ὠφελοῦντος ἐμπεποίηκε, τῷ δὲ καὶ δόξαν ὅτι βλάπτει προστέθεικεν*. Ibid. 6, 167, E: *ἀναισθησία καὶ ἀπιστία τῶν ὠφελούντων καλῶν*). Daß es bei Philo in diesem Sinne nicht fehlt, läßt sich erwarten, z. B. Leg. ad Caj. II, 562, 35: *ἀπιστία καὶ ἀχαριστία πρὸς τὸν τοῦ κόσμου παντὸς εὐεργέτην*. De nom. mut. I, 609, 9: *τὴν πρὸς τὸν θν πίστιν, καὶ τὴν πρὸς τὸ γεννητὸν ἀπιστίαν*. Ohne nähere Bestimmung De sacrif. II, 253, 39: *ἡ ἐνάργεια τρανὴν παρέχουσα πίστιν τοῖς μὴ διὰ φιλόνεικον ἐπιτηδεύουσιν ἀπιστίαν*. De confus. ling. I, 413, 36: *γέμει τὸ θνητὸν ἀπιστίας ἐκ μόνου τοῦ δοκεῖν ἠρτημένον*. Philo bedurfte des Substantivs im Zusammenhang seines Philosophierens, ebenso Plutarch, weil er einem der Religion entfremdeten Zeitalter gegenüber stand. Josephus konnte ebenso wenig darauf verzichten, als er den Rest von Religion, den er besaß, nicht abstreifen konnte und nicht aufhören wollte Jude zu sein, Ant. 10, 8, 8, c. Ap. 2, 39, 3. Das A. T. bedurfte aber trotz des bedeutungsvollen *μὴ πιστεύειν*, von dem es zu berichten hat, nicht des Subst., denn der Unglaube war nicht eine reguläre Erscheinung im Volksleben, mit der seine Verfasser zu rechnen gehabt hätten. Anders dagegen, sobald die eigentliche Entscheidungszeit inbetreff des Verhaltens zu Gott für Israel und die ganze Welt angebrochen war. Da bezeichnet es dann aber auch sofort den Unglauben, der sich in dem Verhalten gegen die Person Jesu, resp. gegen das Evangelium bethätigt, außer Röm. 4, 20. Hebr. 3, 19, wo aber dafür Zweck und Ziel des Glaubens und dadurch der Zusammenhang mit dem neutest. Glauben deutlich sind. Nur unterscheidet sich *ἀπ.* ebenso wie *ἀπιστεῖν* noch von *ἀπείθεια*, der Verwerfung, und zwar so, daß die *ἀπιστία* event. zur *ἀπείθεια* wird (vgl. Röm. 10, 16) oder aber zur *ἀποστασία*, letzteres seitens der *πιστεύοντες*, s. Hebr. 3, 19. Daher sowohl Mtth. 13, 58: *οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν* (Marc. 6, 6, vgl. Luc. 4, 23. 24), als Marc. 9, 24: *βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ*. Immer handelt es sich um die Versagung oder das Fehlen der entscheidenden Anerkennung und der Unterordnung unter die Gottesthat, 1 Tim. 1, 13: *ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ*. Röm. 4, 20: *εἰς τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπ.* 3, 3 f. unter *ἀπιστέω* S. 864. Röm. 11, 20: *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν*. V. 23: *ἐὰν μὴ ἐπιμένωσι τῇ ἀπ. ἐγκεντρισθήσονται* (vgl. V. 22: *ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι*), und dem gegenüber vgl. Hebr. 3, 19: *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θυ ζῶντος*.

'Ολιγόπιστος, ον, nur in den synoptischen Evangelien und in der kirchl. Gräc. = kleingläubig, von mangelndem Vertrauen, Mtth. 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8.

Luc. 12, 28. So heißt derjenige, „der die in der früheren Situation gewonnene Glaubensstellung nicht festhält, sondern in der neuen Situation wegen ihrer besonderen Schwierigkeit das Glauben unterläßt“, Schlatter [2]71. Es ist Übersetzung des synagogalen קְטַן אֲמָנָה, cf. Buxtorf, Lex. hebr. talm. Sota 48 b: quicunque habet panem in canistro suo et dicit: quid edam cras? est מקטני אמנה, ex *ὀλιγοπίστοις*, exigua fide praeditis. Tanch. 29 d = מחוסר אמנה, carens fide. — Davon das Substantiv:

Ὀλιγοπιστία, ἡ, Kleinglaube, Mangel an Glauben, welches jetzt von Tdf. Tr. Westc. Mtth. 17, 20 nach dem Sin. u. Vat. statt *ἀπιστία* gelesen wird: *διὰ τί ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό; διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν.* Ähnlich wie diese Lesart zu Luc. 9, 41, verhält sich Mtth. 8, 26 zu Marc. 4, 40. Luc. 8, 25.

Πεῖρα, ἡ, zusammenhängend mit *περάω*, durchdringen, peritus, experiri, periculum etc., sowie mit dem deutschen fahren, erfahren, Curtius, S. 272. **1)** aktivisch **a)** = Versuch, Probe, 4 Mcc. 8, 2. Daran schließt sich **b)** in der alttest. Gräc. der Gebrauch des Wortes = *πειρασμός* im Sinne sowohl von Versuchung wie Anfechtung, anschließend an den Gebrauch von *πεῖρα* im feindlichen Sinne, Versuch gegen jemanden, Thuc. 7, 21, 5: *ἰέναι οὖν ἐκέλευεν ἐς τὴν πεῖραν τοῦ ναυτικοῦ καὶ μὴ ἀποκνεῖν.* So = Versuchung Deut. 33, 8: *ἐπείρασαν αὐτὸν ἐν πείρᾳ* = מַסָּה. = Anfechtung Sap. 18, 20: *ἥψατο δὲ καὶ δικαίων πεῖρα θανάτου.* V. 25: *ἦν γὰρ μόνη ἡ πεῖρα τῆς ὀργῆς ἱκανή.* Auch **2)** passivisch die durch den Versuch gewonnene, erprobte Erfahrung, z. B. *εἰς πεῖράν τινος ἔρχεσθαι*, kennen lernen; *ἐν πείρᾳ τινὸς γίγνεσθαι*, mit jemanden bekannt werden; *πεῖραν ἔχειν*, wissen Xen. Mem. 4, 1, 5. 2 Mcc. 8, 9. Im N. T. nur *πεῖραν λαμβάνειν*, Hebr, 11, 29: *πίστει διέβησαν τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ὡς διὰ ξηρᾶς γῆς, ἧς πεῖραν λαβόντες οἱ Αἰγύπτιοι κατεπόθησαν.* V. 36: *ἐμπαιγμῶν καὶ μαστίγων πεῖραν ἔλαβον.* Die Phrase wird in zwiefachem Sinne verwendet, aktivisch = einen Versuch machen — so Hebr. 11, 29. Deut. 28, 56 —, passivisch = die Erfahrung machen, erfahren 11, 36. Möglich ist diese anscheinend bedenkliche doppelte Auffassung nicht sowohl dadurch, daß *πεῖρα* in beiden Bedeutungen nachzuweisen ist, als dadurch, daß auch die Bedeutung von *λαμβάνειν* eine zwiefache ist, nämlich eine rein aktive: nehmen, ergreifen; *πεῖραν λαμβ.* einen Versuch unternehmen, wie *ἔργον λαμβάνειν* Xen. Mem. 1, 7, 2. Hrdt. 3, 71, 2: *τὴν ἐπιχείρησιν ταύτην — μὴ οὕτω συντάχυνε ἀβούλως, ἀλλ' ἐπὶ τὸ σωφρονέστερον αὐτὴν λαμβάνει.* Sodann eine mehr passive: empfangen, bekommen. Gerade dadurch ist es möglich, daß nun auch die Bedeutung von *λαμβ.* sich ändert je nach der Bedeutung seines Objektes, und es ist in keiner Sprache etwas Auffallendes, wenn nebeneinander ein Wort bzw. eine Phrase in zwiefacher Bedeutung sich findet, wo es sich um nichts anderes als den Übergang von aktiver zu passiver Bedeutung bei einem Verbalsubstantiv, wie *πεῖρα* ist, handelt. Während es in vielen der gewöhnlich citierten Belege zweifelhaft sein kann, ob nicht die passive Bedeutung der aktiven vorzuziehen sei, steht *πεῖραν λαμβ.* jedoch unzweifelhaft in aktivem Sinne Xen. Cyrop. 6, 1, 54: *ἐλάμβανε τοῦ ἀγωγίου πεῖραν· καὶ πολὺ ῥᾷον ἦγε τὰ ὀκτὼ ζεύγη τὸν πυργὸν κτλ.*, ἢ *κτλ.* Mem. 1, 4, 18: *τῶν θεῶν πεῖραν λαμβάνῃς θεραπεύων, εἴ τι σοὶ θελήσουσι κτλ.* Für die allerdings häufigere passive Bedeutung vgl. Diod. Sic. 12, 24: *τὴν θυγατέρα ἀπέκτεινεν, ἵνα μὴ τῆς ὕβρεως λάβῃ πεῖραν* u. a.

Πειράω, att., wofür in der späteren Gräc. und schon bei Homer *πειράζω* sich findet, Perf. Pass. *πεπείραμαι*, **a)** Act. = versuchen, probieren, sich bemühen. Mit dem Accus. der Person = jemanden versuchen, d. i. zu verführen suchen, einen feindlichen Versuch gegen ihn unternehmen, ihn in feindlicher Absicht auf die Probe stellen. Plut. Brut. 1, 10: *τοὺς φίλους ἐπὶ Καίσαρα πειρᾶν*, aufzureizen suchen. (Namentlich sonst von der Verführung zur Unzucht.) Daran schließt sich Hebr. 4, 15 an: *πεπειραμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας*. Jedoch ist hier mehr der bibl. Gebrauch von *πειράζω* auf das Wort übertragen, da es in so spezieller Bedeutung in der Prof.-Gräc. doch nicht gebräuchlich ist, und auch wo es von der Verführung zur Unzucht steht, beständig ein entsprechendes Objekt wie *γυναῖκα* u. s. w. hat, auch namentlich das Perf. Pass. in einer anderen an das Med. sich anschließenden Bedeutung gebraucht wird; s. unten. — Gewöhnlich **b)** Med. versuchen, sich bemühen. Act. 9, 26 Rec. Tdf.[7]: *ἐπειρᾶτο*, dagegen Lchm. Tdf.[8] Tr. W. *ἐπείραζεν*. 26, 21. 2 Mcc. 2, 23; 10, 12; 11, 19. 3 Mcc. 1, 25; 2, 32. 4 Mcc. 12, 2, hier überall mit folgendem Inf. Mit dem pass. Aor. *ἐπειράθην*, während *ἐπειρασάμεν* außer bei Thuc. in der att. Gräc. ungebräuchlich ist, vgl. Krüger zu Thuc. 2, 5, 3. So in der bibl. Gräc. Sir. 31, 10: *ὃς οὐκ ἐπειράθη ὀλίγα οἶδεν*, vgl. V. 9 parall. *ἀνὴρ πεπαιδευμένος, ὁ πολύπειρος*. Vgl. auch 1 Mcc. 12, 10: *ἐπειράθημεν ἀποστεῖλαι*. In der Prof.-Gräc. häufig mit dem Genet. der Person, jemand versuchen, ihn auf die Probe zu stellen, und zwar gewöhnlich im feindlichen Sinne, sowohl sinnlich vom Kampfe: sich mit jemand versuchen, messen, sich an ihm versuchen; so auch *τείχους πειρᾶσθαι*, einen Versuch auf eine Festung machen, Thuc. 2, 18 cf. Hrdt. 8, 100, als auch sittlich sich an jemand versuchen, ihn auf die Probe stellen, „meist als Ausdruck des Mißtrauens, wenn man Argwohn gegen jemand hat, ihn deshalb auch aufs Glatteis zu führen sucht, um dabei seine Zuverlässigkeit, Wahrhaftigkeit oder Anstelligkeit zu erproben" (Passow). Der sittliche Begriff der Versuchung, wie er dem bibl. *πειράζειν* eignet, liegt aber noch nicht darin und ist durch diesen Sprachgebrauch nur ermöglicht und angebahnt. Es handelt sich hauptsächlich um die zu gewinnende Erkenntnis in betreff jemandes. Cf. Plat. Ep. VI, 323, A: *πεπειραμένος Ἐράστου πλέονα ἢ σὺ* = kennen. So ist das Perf.-Pass. in der Bedeutung (erprobt haben, sich versucht haben, eigentlich pass. gedacht) aus Erfahrung kennen, erfahren sein, synon. *ἐπίσταμαι*, gebräuchlich. Cf. Xen. Hier. 2, 6: *πεπειραμένος οἶδα*. So 1 Sam. 17, 39: *οὐ πεπείραμαι* (= נִסָּה, sonst = *πειράζειν*; לֹא נִסִּיתִי, ich habe es nicht versucht). Sonst findet sich das Wort nicht in der bibl. Gräc.

Πειράζω, πειράσω, Pass. *πεπείρασμαι, ἐπειράσθην*, Med. *ἐπειράσω* Apok. 2, 2 Rec. ohne handschriftliche Bezeugung; bei Homer und in der späteren Gräc., jedoch im ganzen selten, = *πειράω*, versuchen, probieren, von *δοκιμάζειν* zunächst so unterschieden, daß *πειρ.* einen Kraftaufwand erfordert, *δοκιμάζειν* dagegen einen intellektuellen Akt bezeichnet = untersuchen, prüfen, mustern — billigen. Vgl. *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* Röm. 2, 18. Eben darin nun, daß *πειρᾶν, πειράζειν* nicht ohne Kraftaufwand zu denken ist, dürfte die Erklärung für den Sprachgebrauch liegen, in welchem diese beiden Worte von allen Versuchen gebraucht werden, die eine gewisse Anstrengung und Energie erfordern (z. B. *σθένος πειρᾶν*, Il. 15, 359, seine Kraft versuchen, während ein *ἀνὴρ δοκιμασθείς* ein — als mündig — anerkannter Mann ist), speziell aber von denjenigen Versuchen, die sich gegen etwas oder jemand richten, Schol. zu Aristoph. Pl. 575: *ὃ πειράζουσι μὲν τὰς πτέρυγας, ἵπτασθαι δὲ οὐ δύνανται*. Dagegen spricht nicht *πειράζω* in der Bedeutung ausforschen, ausfragen, Od. 9, 281: *ὣς φάτο πειράζων, ἐμὲ δ' οὐ λάθεν εἰδότα πολλά, ἀλλά μιν ἄψορρον προσέφην δολίοις ἐπέεσσιν*.

Denn es ist ein gegen jemand gerichteter Versuch. Dies Moment des Feindlichen fehlt nun in *δοκιμάζειν*, welches vielmehr so sehr nach der entgegengesetzten positiven Seite sich wendet, daß es in die Bedeutung billigen übergeht, während *πειράζειν* das Resultat wenigstens noch unentschieden läßt, obwohl es ein bestimmtes negatives Resultat, den Gegner zu fällen, beabsichtigt. Cf. Plut. Mor. 230, A: *εἰ δοκίμιον ἔχει τινὶ τρόπῳ, πειράζεται ὁ πολύφιλος*, mit Isocr. 1, 25: *δοκίμαζε τοὺς φίλους ἐκ τῆς περὶ τὸν βίον ἀτυχίας.* Jac. 1, 12: *μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος κτλ.* vgl. mit V. 13! 2 Cor. 8, 22: *ὃν ἐδοκιμάσαμεν ἐν πολλοῖς πολλάκις σπουδαῖον ὄντα* vgl. mit Apok. 2, 2: *ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς.* So heißt *δοκιμάζεσθαι* bewährt sein, bewährt erfunden werden 1 Petr. 1, 7. 1 Tim. 3, 10. 1 Thess. 2, 4: *καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.* Damit vgl. Hebr. 4, 15: *πεπειραμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας.* Da jedoch *πειράζειν, πειρᾶν*, sobald der feindliche Zweck nicht oder doch weniger in Betracht kommt, an und für sich noch indifferenter ist als *δοκιμάζειν* und in ganz allgemeinem Sinne gebraucht wird, wie z. B. das Part. Perf. Pass. 1 Sam. 17, 39 u. a. (s. *πειράω*) = erfahren, geübt sein, kennen, so können *πειράζειν* u. *δοκιμάζειν* fast völlig synonym stehen, wenngleich ein gewisser Unterschied immer bleibt; vgl. 2 Cor. 13, 5: *ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε· ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Χς Ις ἐν ὑμῖν; εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε.* Ps. 26, 2: *δοκίμασόν με, κύριε, καὶ πείρασόν με.* Sir. 27, 5. Und da auch bei *δοκιμάζειν* ein unerwartetes Resultat eintreten kann, so können beide Worte sogar im üblen Sinne synonym stehen, wie Hebr. 3, 9 Rec.: *ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με,* wo jedoch die richtigere Lesart den mit diesen Bezeichnungen sich verbindenden Vorstellungen besser entspricht: *ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν δοκιμασίᾳ.* Jedenfalls aber, wo es sich entschieden um feindliche Erprobung event. um Versuchung handelt, kann, nur *πειράζειν*, nicht *δοκιμάζειν* gebraucht werden. Daraus erklärt sich denn, daß eintretenden Falls *πειράζειν* aus der immerhin noch allgemeineren Bedeutung anfechten in die bestimmte Bedeutung zur Sünde versuchen übergehen (vgl. Jac. 1, 2. 12 mit V. 13. 14) und daß das eine Mal von Abrahams Versuchung geredet werden kann (Hebr. 11, 17), während es ein anderes Mal heißt: *μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι.* Zwischen *δοκιμάζειν* u. *πειράζειν τινὰ* besteht somit ein Unterschied wie zwischen prüfen bzw. erproben und versuchen, nur daß *πειράζειν* nicht immer in dieser konkreten Bedeutung besteht. Im N. T. findet es sich jedoch in der Bedeutung erproben nur selten, s. unten.

Die LXX verwenden *πειράζειν* durchgängig für das hebr. נִסָּה, prüfen, auf die Probe stellen, in gutem und bösem Sinne. Im N. T. im guten Sinne nur Act. 16, 7. (24, 6.) Joh. 6, 6. 2 Cor. 13, 5. Apok. 2, 2. Es findet sich **1)** *πειράζειν τι*, etwas versuchen, probieren, Act. 16, 7: *ἐπείραζον πορευθῆναι.* 24, 6: *τὸ ἱερὸν ἐπείρασε βεβηλῶσαι.* Vgl. Deut. 4, 34: *εἰ ἐπείρασεν ὁ θς εἰσελθὼν λαβεῖν ἑαυτῷ ἔθνος ἐκ μέσου ἔθνους ἐν πειρασμῷ καὶ ἐν σημείοις κτλ.*; vgl. Deut. 7, 19; 29, 3 unter *πειρασμός*. Ohne Obj. Richt. 6, 39. **2)** *πειράζειν τινά*, jemand auf die Probe stellen Dan. 1, 12. 14. 1 Kön. 10, 1: *ἦλθε πειράσαι αὐτὸν ἐν αἰνίγμασι.* Im sittlichen Sinne je nach dem Subj. **a)** = prüfen, auf die Probe stellen, Od. 9, 281: *ὣς φάτο πειράζων, ἐμὲ δ' οὐ λάθεν εἰδότα πολλά.* Plut. Cleom. 7, 3: *τὸ μὲν πρῶτον διεταράχθη πειράζεσθαι δοκῶν· ὡς δὲ ἐπείσθη μὴ ψεύδεσθαι τὸν διηγούμενον*, hier s. v. a. aufs Glatteis führen. So von Gott = auf die Probe stellen Gen. 22, 1: *ὁ θεὸς ἐπείρασε τὸν Ἀβρ.* Deut. 13, 4: *πειράζει κύριος ὁ θεός σου ὑμᾶς εἰδέναι*

εἰ ἀγαπᾶτε τὸν θεὸν ὑμῶν. Richt. 2, 22: *τοῦ πειράσαι ἐν αὐτοῖς τὸν Ἰσραήλ, εἰ φυλάσσονται τὴν ὁδὸν κυρίου.* Richt. 3, 1. Pſ. 26, 2: *δοκίμασόν με, κύριε, καὶ πείρασόν με.* Hiermit vgl. im N. T. Hebr. 11, 17. Joh. 6, 6. — 2 Cor. 13, 5. Ähnlich Plut. Apophth. lac. 130, A: *τίνι τρόπῳ πειράζεται ὁ πολύφιλος; Ἀτυχίᾳ,* vgl. Sir. 6, 7 unter *πειρασμός.* — **b)** = auf die Probe stellen entweder aus Mißtrauen, oder in feindlicher, böser Abſicht, verſuchen, zu verführen ſuchen. Im Sinne des Mißtrauens namentlich *τὸν θεὸν πειράζειν* Ex. 17, 2. 7. Num. 14, 22. Jeſ. 7, 12. Pſ. 78, 56. Deut. 6, 16; 9, 22; 33, 8. Vgl. Act. 5, 9; 15, 10. 1 Cor. 10, 9. Vgl. Mtth. 4, 7. Luc. 4, 12 *ἐκπειράζειν.* — Apok. 2, 2. Dann entſchieden um jemand in die Gewalt zu bekommen und zu verderben Mtth. 16, 1; 19, 3. 22; 18, 35. Marc. 8, 11; 10, 2; 12, 15. Luc. 11, 16; 20, 23 (Joh. 8, 6 Rec.) von den Verſuchen, Chriſtum zu verwickeln. Daran ſchließt ſich *πειράζειν* zunächſt von den Anfechtungen und Leiden, die den Gläubigen den Glauben erſchweren und damit ihr Heil bedrohen, 1 Cor. 10, 13: *οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε,* Apok. 2, 10, vgl. *πειρασμός* — und ſpeziell = verſuchen zur Sünde Mtth. 4, 1: *πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.* 4, 3: *ὁ πειράζων,* vom Teufel, wie auch 1 Theſſ. 3, 5. Marc. 1, 13. Luc. 4, 2. 2 Cor. 7, 5: *μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς.* Apok. 3, 10. Cf. Trench. s. vv. *δοκιμάζω, πειράζω:* „while *πειράζειν* may be used, but exceptionally (?), of God, *δοκιμάζειν,* could not be used of Satan, seeing that he never proves that he may approve, or tests that he may accept“. Ohne beſtimmte Bezeichnung des verſuchenden Subj. das Paſſ. *πειρασθῆναι* verſucht werden Gal. 6, 1: *μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς.* Hebr. 2, 18; 4, 15 (11, 37 Rec.). Jac. 1, 13: *μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι. ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστι κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.* Vgl. V. 14: *ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος.* — Über die Anknüpfung an den profanen Sprachgebrauch ſ. unter *πειράω.* Der bibl. religiös-ſittliche Begriff der Verſuchung im Gegenſatze zur Prüfung, welche die religiös-ſittliche Bewährung bezweckt, fehlt der Prof.-Gräc.; ſ. *πειρασμός.*

Πειρασμός, ὁ, att. *πείρασις,* welches = Verſuch, auch von der Verführung zur Unzucht, Thuc. 6, 56; der Begriff von *πειρασμός* iſt jedoch umfaſſender. In der Prof.-Gräc. nur an einer Stelle nachgewieſen Diosc. praef. 1: *τοὺς ἐπὶ παθῶν πειρασμοὺς* von ärztlichen Experimenten —, während bei Ariſtot. *πειραστικός* ſich findet; *ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ' οὔ,* Metaph. 3, 2; De sophist. elench. 2: *λόγοι πειραστικοί* (im Unterſchiede von *διδασκαλικοί, διαλεκτικοὶ* u. *ἐριστικοί*) *οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαίων εἰδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην.* Dagegen häufiger in der bibl. Gräc. und dort **1, a)** Erprobung, Prüfung, Sir. 27, 5: *σκεύη κεραμέως δοκιμάζει πῦρ, καὶ πειρασμὸς ἀνθρώπου ἐν διαλογισμῷ αὐτοῦ.* V. 7: *πρὸ λογισμοῦ μὴ ἐπαινέσῃς ἄνδρα, οὗτος γὰρ πειρασμὸς ἀνθρώπων.* 1 Mcc. 2, 52: *Ἀβραὰμ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός,* wie Sir. 45, 20 — auf *πειράζειν τινὰ* 2, a zurückzuführen; dagegen **b)** an *πειρᾶσθαι* reſp. *πειράζεσθαι* ſich verſuchen, ſich bemühen anſchließend (ſ. *πειράω*): die Bemühung, neben *σημεῖον, τέρας* Deut. 4, 34: *ἐπείρασεν ὁ θεὸς εἰσελθὼν λαβεῖν ἑαυτῷ ἔθνος — ἐν πειρασμῷ καὶ ἐν σημείοις.* 7, 19: *τοὺς πειρασμοὺς τοὺς μεγάλους οὓς ἴδοσαν οἱ ὀφθαλμοί σου, τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα μεγάλα.* 29, 3 (= מַסָּה), etwa ſynon. dem neuteſt. *δυνάμεις,* wie das deutſche „Kraftproben“. Nach Deut. 8, 16 kann es jedoch dahin erklärt werden, daß die Thaten Gottes zur Erprobung Israels geſchehen ſind. Sodann **2)** im feindlichen Sinne von

πειράζειν τινά 2, b und zwar **a)** Anfeindung, Anfechtung, in welcher jemand auf die Probe gestellt wird, sei's aus Mißtrauen, sei's um ihn zu fällen oder zu verderben, stets so, daß es sich um seinen sittlich-religiösen Bestand handelt, vgl. Mtth. 26, 41: *προσεύχεσθε ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.* Marc. 14, 38. Luc. 22, 28. 40. 46; 8, 13: *ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται,* vgl. mit Mtth. 13, 21: *γενομένης δὲ θλίψεως ἢ διωγμοῦ . . . σκανδαλίζεται.* Es sind Anfechtungen sinnlicher Art (Act. 20, 19: *δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ — πειρασμῶν τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων*) mit sittlicher Tendenz; vgl. 1 Petr. 4, 12: *μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ.* 2 Petr. 2, 9: *οἶδε κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι,* vgl. V. 8: *βασανίζειν* (Isocr. 1, 12 synon. *δοκιμάζειν,* die Erforschung der Wahrheit bezeichnend, nur daß von da das Wort in die Bedeutung foltern übergeht, dann = quälen; daher in der Vorstellung noch zusammenhängend mit *πειράζειν*). 1 Cor. 10, 13. Jac. 1, 2. 12. 1 Petr. 1, 6. Apok. 3, 10. Vgl. Sir. 2, 1: *εἰ προσέρχῃ δουλεύειν κυρίῳ, ἑτοίμασον τὴν ψυχήν σου εἰς πειρασμόν,* vgl. V. 4. 5; 6, 7: *εἰ κτᾶσαι φίλον ἐν πειρασμῷ κτῆσαι αὐτόν.* 36, 1. Hierher gehört auch Gal. 4, 14: *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν* (so jetzt allgemein statt *μοῦ*) *τὸν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε κτλ.*, sofern die äußere Erscheinung des Apostels und seine Leiden etwas Hinderliches waren für seinen Beruf, indem seine Hörer und Leser, überhaupt seine Gemeinden daran etwas zu verwinden und zu überwinden hatten. — Sehr nahe liegt nun der Übergang zu **b)** der rein sittlich-religiösen Bedeutung Versuchung, welche den Heilsstand gefährdet, indem sie der Bewährung entgegenwirkt, vgl. *πλανᾶν,* Mtth. 24, 11. 24, s. *πειράζειν* resp. *πειράζεσθαι* 2, b. So 1 Tim. 6, 9: *ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας πολλὰς ἀνοήτους καὶ βλαβεράς, αἵτινες βυθίζουσι τοὺς ἀνθρώπους εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν.* Dies die einzige neutest. Stelle, in welcher es gebraucht wird wie *πειράζεσθαι* Jac. 1, 13. 14. Sonst entweder wie *πειράζεσθαι τὸν θεὸν* von dem gegen Gott sich kehrenden Mißtrauen, — so Hebr. 3, 8: *ἡ ἡμέρα τοῦ πειρασμοῦ* = מַסָּה Ex. 17, 7. Deut. 6, 16; 9, 22. Ps. 95, 8 (Deut. 33, 8 = *πεῖρα*) — oder wie *πειράζειν τινά* von der Versuchung zur Sünde; so nicht in der alttest. Gräc. Im N. T. Mtth. 6, 13: *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς τὸν πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* liegt offenbar beides zusammen in dem Worte: Anfechtung (durch Leiden) und Versuchung (durch Reizung und Lust). Die Schwierigkeit der Stelle löst sich durch Beobachtung des Zusammenhangs; *εἰσφέρειν εἰς τὸν πειρασμόν* ist nicht = *πειράζειν τινά,* sondern das Gegenteil von *ῥύεσθαι ἐκ πειρασμοῦ* 2 Petr. 2, 9 und steht dem *ἐᾶν πειρασθῆναι* 1 Cor. 10, 13 nahe. Die Bitte steht parallel der Weisung Mtth. 26, 41 vgl. Luc. 22, 31 ff. Man wird nicht irre gehen, wenn man dieses *εἰσφ. εἰς τ. π.* vor allem als das Gegenteil der in der fünften Bitte erbetenen Vergebung der Sünden faßt und damit als das Gegenteil von 1 Cor. 10, 13. Apok. 2, 10; 3, 10, also von gerichtlicher Hingabe seitens Gottes an die Versuchung, vgl. namentlich Apok. 3, 10: *κἀγώ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.* Es kann sich schon wegen des folgenden Gegensatzes *ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* (s. unter *πονηρός*) nicht beziehen auf das *λυπηθῆναι εἰ δέον ἐστὶν ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς* 1 Petr. 1, 6. Jac. 1, 2, sondern wie *πειρασμός* im feindlichen Sinne, so muß auch das *εἰσφέρ. εἰς τ. π.* etwas Feindliches sein, wo Gott wider uns ist, vgl. 2 Chron. 32, 31. Ps. 22, 1; 27, 9 u. a., und dies ist er nicht in seinen Prüfungen, sondern in der Hingabe des Menschen an die Mächte der Sünde. So erhält die Bitte auch namentlich Gewicht als Bitte der Gemeinde. — Das außertestamentische Gebiet

kennt den Begriff der Versuchung im Unterschiede von der Verführung nicht. Die dem zuletzt erwähnten anscheinend am nächsten liegende Vorstellung von der Bethörung der Menschen durch die Gottheit entspricht nicht einmal dem Röm. 1, 24 ff. ausgeführten Gedanken. — Über den Begriff der Versuchung vgl. Vilmar, Theolog. Moral, § 13. Köster, Die bibl. Lehre von der Versuchung, Gotha 1859. Palmer, Art. „Versuchung" in PRE[1] 17, 143 ff. in der 2. Aufl. von Kähler. Außerdem in den Lehrbüchern der Ethik von Harleß, Schmidt, Wuttke, Martensen, Köstlin u. a., sowie in dem Kompendium von Luthardt.

Ἀπείραστος, ον, Verb.-Adj., öfter bei Jos.; in der Prof.-Gräc. *ἀπείρατος* in den Bedeutungen: unversucht *(πειράζειν τι)*, z. B. *οὐδὲν ἀπείρατον ἦν*, nichts blieb unversucht, Dem. 18, 249; ferner = unerfahren *(πειράομαι, πεπείραμαι*, s. *πειράω)*, unkundig. *Ἀπείραστος* bei Heliod. von einer unberührten Jungfrau; sonst bei Jos. auch = unerfahren. Dagegen Maxim. Conf. 1, 8, B: *„παντελῶς ὀδύνης ἀπείραστος*, qui tentari non potest." Cf. Cic.: „animi valentes morbo tentari non possunt, corpora possunt". In fakultativer Bedeutung auch Jac. 1, 12: *ὁ γὰρ θ̄ς ἀπείραστός ἐστι κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα* — im Gegensatz zu V. 11: *μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν*, vgl. unter *πειράζειν*, = unversuchbar. Cf. Ignat. ad Philipp. 11: *πῶς πειράζει τὸν ἀπείραστον, ἐπιλαθόμενος τοῦ νομοθέτου παρακελευομένου· ὅτι οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου;* Phot. c. Manich. 4, 225: *πειράζειν ἐπιχειρήσασι τὸν ἀπείραστον*.

Ἐκπειράζω, ausprobieren, ausproben, erproben; den Schriftstellern der Prof.-Gräc. fremd, selten bei den LXX, = נִסָּה Deut. 8, 16 = prüfen, *πειράζειν* 2, a; Deut. 6, 16; 8, 2. Ps. 78, 18 = versuchen, *πειράζειν* 2, b. Im letzteren Sinne stets im N. T. Mtth. 4, 7: *κύριον*, Luc. 4, 12. — 1 Cor. 10, 9: *τὸν Χ̄ν*. Vgl. Luc. 10, 25.

Πένθος, *εος, τὸ*, zusammenhängend mit *πάσχω, πέπονθα* und wie dieses heißt eine Einwirkung von außen erleiden, sich leidend verhalten, so bezeichnet *πένθος* Trauer um widerfahrenes Leid, um einen Verlust u. s. w., auch das widerfahrene Leid, Unglück selbst. Es ist einer der stärksten oder vielleicht der stärkste Ausdruck unter den Synonymen des Schmerzes *ὀδύνη, ἄλγος, λύπη, πόνος* u. a., namentlich soweit es sich nicht um momentanen Schmerz handelt, vgl. Pind. Isthm. 6, 37: *ἔτλαν πένθος οὐ φατόν*. Vgl. unter *πενθέω*. Bei den LXX ist es das einzige Wort für אֵבֶל, welches meist von der Trauer um einen Toten steht Gen. 27, 41; 50, 10. Jer. 6, 26. Am. 8, 10 u. ö., sowie von der Trauer des von Bedrängnis heimgesuchten Volkes Jes. 60, 20; 61, 3. Thren. 5, 15. Esth. 4, 3 (nur einmal Hiob 30, 31 von einem einzelnen). Vereinzelt auch für בְּכִי, בְּכִית, בְּכוּת, יָגוֹן u. a. In den Apokr. vgl. Sap. 14, 15. Sir. 22, 10; 38, 17. Bar. 4, 34 u. ö. — Im N. T. ebenfalls nur von der Trauer um widerfahrenes Leid, Apok. 21, 4 und zwar namentlich infolge gerichtlicher Heimsuchung Apok. 18, 7. 8. Jac. 4, 9.

Πενθέω, Leid tragen, trauern, synon. *λυπεῖσθαι*, nur daß dieses im allgemeinen Betrübnis im Gegensatz zu *χαίρειν* bezeichnet, auch Betrübnis über begangene Verfehlungen, während *πενθεῖν* wie *πένθος* die Trauer über widerfahrenes, besonders schweres Leid bezeichnet und sich zu *λυπ.* etwa verhält wie *γελᾶν* zu *χαίρειν*. Während *λύπη, λυπεῖσθαι* auch von dem Leidtragen des Reuigen steht, kommt *πενθεῖν*

davon in der biblischen wie in der Prof.-Gräc. nicht vor. Testam. Rub. 1: *πενθῶν ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ μου* mit Bezug auf das voraufgehende *ἑπτὰ ἔτη μετενόησα ἐνώπιον κυρίου* steht ganz vereinzelt. Vgl. für den Begriff Stob. eclog. 122, dessen Sammlung von Aussprüchen die gegebene Auffassung bestätigt. Bei den LXX ist es das einzige Wort für אבל Kal, Hiph. u. Hithp. (daneben nur noch je einmal *θρηνέω* u. *στενάζω*), אֵבֶל, und einige Male für אֻמְלַל, בכה u. a. Von der Trauer um einen Toten Gen. 37, 33 f.; 23, 2; 50, 3. 2 Sam. 14, 2; 19, 1. 1 Chron. 7, 22. 2 Chron. 35, 24. Ps. 35, 14. Von der Trauer um anderes Leid, z. B. Samuels um Saul, Davids um Absalom 1 Sam. 15, 35; 16, 1. 2 Sam. 13, 37; vgl. Hiob 14, 22; insbesondere von der Trauer über Israels Geschick, Jes. 3, 25; 24, 7; 33, 9; 61, 2. 3; 66, 10. Jer. 4, 28; 12, 4; 23, 10. Thren. 1, 5; 2, 8. Ez. 7, 27. Hos. 4, 3; 10, 5. Joel 1, 9. 10. Am. 8, 8; 9, 5. Dan. 10, 2. Neh. 1, 4; 8, 11. Von Leidtragen über die Sünde steht es auch nicht direkt Num. 14, 39. Neh. 8, 9, sondern dort ist es das Leid über das angekündigte resp. erlebte Gericht, und 1 Esr. 8, 69: *ἐμοῦ πενθοῦντος ἐπὶ τῇ ἀνομίᾳ.* 9, 2: *πενθῶν ἐπὶ τῶν ἀνομιῶν τῶν μεγάλων τοῦ πλήθους*, vgl. 2 Esr. 10, 6: *ἐπένθει ἐπὶ ἀσυνθεσίᾳ τῆς ἀποικίας*, steht es wie Sir. 51, 19 vom Leidtragen über fremde Sünde. Anders ist es auch nicht mit dem Sprachgebrauch der Apokr. Sir. 7, 34; 48, 24. 1 Mcc. 2, 14. 39; 9, 20; 12, 52. Bel u. Dr. 40. Jud. 16, 24. Sir. 51, 19.

Der neutestamentliche Sprachgebrauch deckt sich vollständig mit dem alttestamentlichen. Es bezeichnet die Trauer um widerfahrenes Leid Mtth. 9, 15. Marc. 16, 10. Luc. 6, 25. Jac. 4, 9. Apok. 18, 11. 15. 19; Trauer um geschehene fremde Sünde 1 Cor. 5, 2. 2 Cor. 12, 21 wie 1 Esr. 9, 2. Sir. 51, 19. So wird es denn auch Mtth. 5, 4 nicht von dem Leidtragen der Reue und Buße stehen, sondern dieser Makarismus: *μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται* gilt den *πενθοῦντες ἐν Σιών* Sir. 48, 24 und verspricht die Erfüllung der Weissagung Jes. 61, 2. 3: *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ . . . παρακαλέσει πάντας τοὺς πενθοῦντας, δοθῆναι τοῖς πενθοῦσι Σιὼν αὐτοῖς δόξαν ἀντὶ σποδοῦ, ἄλειμμα εὐφροσύνης τοῖς πενθοῦσιν, καταστολὴν δόξης ἀντὶ πνεύματος ἀκηδίας.* Die *πτωχοί, πραεῖς, πενθοῦντες* sind stets dieselben, die Armen und Bedrückten, die Wehrlosen und Dulder, die keine andere Hoffnung und Zuflucht haben als Gott, vor den ihre Klage kommt und deren Hunger und Durst nach der Offenbarung der richtenden, ihnen Recht schaffenden Gerechtigkeit Gottes gestillt werden soll; s. unter *πτωχός, πραΰς.* Nur sofern sie die Bedrängnis, in der sie sich befinden, selbst auf Gottes Gericht über die Sünden seines Volkes zurückführen und dann sich darin einschließen, vgl. Num. 14, 39. Neh. 8, 9. Dan. 9, 5 ff. — kann das Moment der leidtragenden Reue mit in Betracht kommen. Es ist aber gerade die Größe des Makarismus, daß er allem erlebten und empfundenen irdischen Leid gilt. Vgl. Luc. 6, 22.

Das Wort erscheint **a)** intrans. leidtragen, trauern Mtth. 5, 4; 9, 15. Marc. 16, 10. Luc. 6, 25. Jac. 4, 9. Apok. 18, 11. 15. 19. 1 Cor. 5, 2 und in den meisten altteſt. Stellen. **b)** trans. *τινά*, jemanden beklagen, Gen. 37, 33; 23, 2; 50, 3. Ez. 31, 15. Sir. 51, 19. Bel u. Dr. 40. Jud. 16, 24. 1 Esr. 1, 30. 1 Mcc. 12, 52; 13, 26; gewöhnlich aber intrans. *πενθεῖν ἐπί τινι.* So in der Prof.-Gräc. bei Hom., Aeschyl., Xen., Isokr. Im N. T. nur 2 Cor. 12, 21: *πενθήσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοησάντων.* Vgl. zur Sache — der Trauer über fremde Sünde — 1 Esr. 9, 2. Sir. 51, 19.

Πίπτω, *πεσοῦμαι, ἔπεσον*, in der bibl. Gräc. seit Lchm. Tdf. in der alex. Form des Indik. *ἔπεσα, πέπτωκα*, **a)** sinnlich = fallen, stürzen, LXX = נפל, mit dem es sich fast völlig im Sprachgebrauch deckt, Mtth. 7, 27 u. s. w.; sich niederwerfen, Mtth. 2, 11 u. s. w. niederfallen, zerfallen, Act. 15, 16: *σκηνὴ Δαβὶδ ἡ πεπτωκυῖα*. Hebr. 3, 17. Häufig **b)** übertragen = ins Verderben geraten, zu Grunde gehen, cf. Soph. Trach. 84: *ἢ σεσώσμεθα ἢ πίπτομεν*. Dem. 16, 31: *ἐὰν Θηβαῖοι σωθῶσι καὶ μὴ πέσωσι*. Pol. 1, 35, 5: *πολίτευμα ἄρδην πεπτωκός*. 10, 33, 4. So Apok. 17, 10: *οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν*. 18, 2: *ἔπεσεν, ἔπεσε Βαβυλὼν ἡ μεγάλη*. Luc. 16, 17: *τοῦ νόμου. μίαν κεραίαν πεσεῖν* (vgl. Mtth. 5, 18: *παρέρχεσθαι*). 1 Cor. 13, 8: *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει*. Ruth 3, 18. 1 Sam. 3, 19. Dies **c)** im soteriologischen Sinne Röm. 11, 11: *μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν;* vgl. V. 22: *ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ, ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι*. 1 Cor. 10, 12: *ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ*, vgl. V. 8: *ἔπεσαν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ κτλ*. Röm. 14, 4: *κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει*. Vgl. Ps. 141, 10. Prov. 11, 28; 24, 16. 17. Kohel. 4, 10. Sir. 1, 30; 2, 7. *πτῶσις* Luc. 2, 34. Im sittlichen Sinne = fehlen, irren, steht es selbständig ohne Zusatz selten oder nie, Plat. Phaed. 100, E: *τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἄν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι*, also nicht wie im deutschen im Gegensatz zu einer gewissen sittlichen Höhe, sondern im Sinne einer Gefährdung des Subj., im Grunde genommen also dem bibl. Gebrauche sehr verwandt. Auch in Verbindungen wie *εἰς κακότητα, ἀνανδρίαν, ὀργήν*, oder mit dem Dativ *δυσπραξίαις, αἰσχύνῃ* u. a. hat es mit dem deutschen „fallen" im sittlichen Sinne nichts gemein: es ist hier = hineingeraten in etwas, der Schande verfallen, in Zorn geraten u. s. w. Auch in der bibl. Gräc. steht es nirgend im sittlichen Sinne, auch nicht Prov. 24, 16: *ἑπτάκις γὰρ πεσεῖται δίκαιος καὶ ἀναστήσεται, οἱ δὲ ἀσεβεῖς ἀσθενήσουσιν ἐν κακοῖς*. Vgl. V. 17: *ἐὰν πέσῃ ὁ ἐχθρός σου, μὴ ἐπιχαρῇς ἐπ' αὐτῷ*. Ps. 37, 24: *ὅταν πέσῃ οὐ καταραχθήσεται, ὅτι κύριος ἀντιστηρίζει χεῖρα αὐτοῦ*. Ps. 27, 2; 20, 9. Demgemäß ist auch Hebr. 4, 11 zu erklären: *ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας*, wo *ἐν* weder wie in *π. ἐν ῥομφαίᾳ, ἐν παγίδι* Ps. 35, 8; 141, 10 u. a. statt des Dat. (vgl. *μαχαίρᾳ* Jes. 3, 24), noch auch wie das dichterische *πίπτειν ἐν* statt *εἰς*, z. B. *ἐν ὕπνῳ* Pind. Isthm. 4, 39. *ἐν κλύδωνι καὶ φρενῶν ταράγματι* Eur. Herc. fur. 1092, sondern wie Eph. 4, 16. Thuc. 1, 77: *ἐν τοῖς ὁμοίοις νόμοις τὰς κρίσεις ποιεῖν*, s. Kühner § 431, 1, 3, c. So erklärt sich auch das *τῷ αὐτῷ ὑποδείγματι τῆς ἀ.* = in der Art, wie eben dieses Beispiel des Unglaubens es zeigt, denn nicht „dasselbe", sondern „eben dieses" heißt *τῷ αὐτῷ* und nicht *ἐν τῇ αὐτῇ ἀπ.* heißt es, weil nicht dieser Unglaube nach seiner Art, sondern zugleich nach seinen Konsequenzen vorgestellt wird, wodurch er ein *ὑπόδ.* ist. — Apok. 2, 5: *μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μετανόησον* ist zwar hiernach nicht zu erklären, da der Zusammenhang nicht auf ein Fallen aus dem Heilsstande, nicht auf ein Erleiden, sondern auf ein Verhalten hinweist; aber es ist auch nicht an eine sittliche Bedeutung des *πίπτειν* zu denken, sondern *πόθεν* steht wie sonst *πίπτειν ἔκ τινος* = wo heraus geraten, hier aus der *πρώτη ἀγάπη* und damit zugleich aus dem Zustande, in welchem der HErr nicht etwas *κατ' αὐτοῦ* hatte V. 4. — Vgl. Hupfeld zu Ps. 20, 9.

Παραπίπτω, **a)** sinnlich: daneben fallen, hinfallen, — zufällig worauf stoßen, wohin geraten, zufällig eintreffen u. s. w. So nirgend in der bibl. Gräc. **b)** übertragen = hinfallen, hinfällig, zu nichte werden; so nur Esth. 6, 10: *μὴ παραπεσάτω σου λόγος* = נפל, vgl. Ruth 3, 18. Luc. 16, 17 unter *πίπτω*. **c)** im sitt-

lichen Sinne = daneben fallen, fehlen, sich verfehlen findet es sich zuweilen bei Polyb., z. B. neben *ἀγνοεῖν*, 18, 19, 6: *τοῖς δ' ὅλοις πράγμασιν ἀγνοεῖν ἔφη καὶ παραπίπτειν αὐτόν*, wo also zugleich die Entschuldigung ins Auge gefaßt wird. Vervollständigt durch hinzugefügten Genetiv 12, 7, 2: *τῆς ἀληθείας*, 8, 13, 8: *τοῦ καθήκοντος*. Vgl. 3, 54, 5: *τῆς ὁδοῦ* am Wege vorübereilen und denselben verfehlen. Cf. Polyb. 16, 20, 5: *περὶ τῆς τῶν τόπων ἀγνοίας — διὰ τὸ μεγάλην εἶναι τὴν παράπτωσιν, οὐκ ὤκνησα γράψαι*. 15, 23, 5: *εἰς τοιαύτην ἄγνοιαν ἢ καὶ παράπτωσιν τοῦ καθήκοντος ἧκεν*. Einmal so bei Xen. Hell. 1, 6, 4: *ὅτι Λακεδαιμόνιοι μέγιστα παραπίπτοιεν ἐν τῷ διαλλάττειν τοὺς ναυάρχους*. Weitere Beispiele für diesen Sprachgebrauch aus der Prof.-Gräc. fehlen. In der bibl. Gräc. dagegen außer Esth. 6, 10 nur so, aber mit dem Unterschiede, daß in der bibl. Gräc. der Ausdruck die Schwere der Sünde durch das, was durch dieselbe zustande gekommen ist und damit die Schuld der Sünde hervorhebt, vgl. = אשׁם Ez. 22, 4: *ἐν τοῖς αἵμασιν αὐτῶν οἷς ἐξέχεας παραπέπτωκας καὶ ἐν τοῖς ἐνθυμήμασί σου οἷς ἐποίεις ἐμιαίνου*. An den übrigen Stellen = מעל, welches ein bewußtes (verstecktes), trügerisches, treuloses Handeln bezeichnet. Dies wird Ez. 14, 13; 15, 8; 18, 24; 20, 27 durch *παραπ.* wiedergegeben, 1 Chron. 5, 25 durch *ἀθετεῖν*. 10, 13: *ἀνομεῖν τῷ θεῷ*. Vgl. 2 Chron. 12, 2. Deut. 32, 51. Num. 5, 27. Lev. 5, 21. Jos. 7, 1; 22, 20. Ferner = *ἀφίστημι* 2 Chron. 26, 18; 28, 19. 22; 29, 6; 30, 7, hier überall *ἀποστῆναι ἀπὸ τοῦ κυρίου*. — Ez. 14, 13: *γῆ ἢ ἐὰν ἁμάρτῃ μοι τοῦ παραπεσεῖν παράπτωμα*. 15, 8: *ἀνθ' ὧν παρέπεσον παραπτώματι*. 18, 24: *ἐν τῷ παραπτώματι αὐτοῦ ᾧ παρέπεσε, καὶ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτοῦ αἷς ἥμαρτεν, ἐν αὐτοῖς ἀποθανεῖται*. 20, 27: *ἕως τούτου παρώργισάν με οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τοῖς παραπτώμασιν αὐτῶν ἐν οἷς παρέπεσαν εἰς ἐμέ*, vgl. *παραπ. εἰς* bei Polyb. von feindlichem Angriff. Es wird also das schuldvolle Außerachtlassen dessen sein, woran man sich versündigt, nicht die Unachtsamkeit und Unbedachtsamkeit. Man wird mehr auf *πίπτειν*, sich stürzen, als auf *π.* = fallen zurückgehen müssen, vgl. die Lexika unter *πίπτω*. Daher Hebr. 6, 6: *ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας — καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν κτλ.* J. B. Carpzov bemerkt: *π.* eandem quam *ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* 3, 12 notionem habet hebr. מעל, i. e. ad Judaicas superstitiones vel gentilismum relabi. — Im Buch der Weisheit findet es sich im laxeren Sinne des profan. Sprachgebrauchs 6, 10: *ἵνα μάθητε σοφίαν καὶ μὴ παραπέσητε*. 12, 2: *τοὺς παραπίπτοντας κατ' ὀλίγον ἐλέγχεις*. Anders dagegen *παράπτωμα*, w. s. Sonst nicht in der bibl. Gräc.

Παράπτωμα, *τὸ*, nur in der späteren Gräc., und auch dort selten gebräuchlich, **1)** = Fehler, Irrtum, z. B. eines Schriftstellers (Longin. de subl. 36, 2); im sittlichen Sinne bei Polyb. 9, 10, 6 = Verstoß, Versehen, Verirrung. Häufiger bei den LXX und im N. T., und hier nicht in diesem laxen Sinne. Vgl. Sap. 3, 13: *μακαρία στεῖρα ἡ ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι*. 10, 1 von der Sünde Adams: *ἡ σοφία — ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ παραπτώματος ἰδίου*. — Ez. 14, 13; 15, 8; 18, 24 = מַעַל (s. oben). Ferner = עָוֶל, Verkehrtheit, Ez. 3, 20: *ἐν τῷ ἀποστρέφειν δίκαιον ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ καὶ ποιήσῃ παράπτωμα*. 18, 26. — = פֶּשַׁע Ez. 14, 11: *ἵνα μὴ μιαίνωνται ἔτι ἐν πᾶσι τοῖς παραπτώμασιν αὐτῶν*. 18, 22. Hiob 36, 9: *ἀναγγελεῖ αὐτοῖς τὰ παραπτ. αὐτῶν ὅτι ἰσχύουσιν*. — = חֲבוּלָה, Verletzung, Dan. 6, 22: *ἐνώπιον δὲ σοῦ παράπτωμα οὐκ ἐποίησα*. Dann auch zuweilen schwächer, nämlich = שְׁגִיאוֹת Versehen, Verirrung Ps. 18, 13, = שְׁחִיתָה Dan. 6, 4. Mit Ausnahme von Ps. 18, 13 steht es überall von

solcher Sünde, welche als Schuld angesehen und als solche dem Sündigenden bewußt ist oder wird. *Παράπτωμα* schließt nicht, wie in der Prof.-Gräc., die Entschuldigung ein (s. *παραπίπτειν* neben *ἀγνοεῖν*), sondern aus und bezeichnet die Sünde als eine Verfehlung und Verletzung des Rechts, der Pflicht, s. Sap. 3, 13, bzw. in ihrem Gegensatze dazu. Daher könnte man es als synon. mit *παράβασις* ansehen, welche die Sünde als Überschreitung der bekannten Lebensordnung und damit als Schuld kennzeichnet, vgl. Röm. 5, 14: *ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* mit V. 15: *οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα*, und V. 19: *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἁ.* Damit stimmt der Gebrauch von *παράπ.* dort, wo es sich um Zurechnung resp. Vergebung handelt, Mtth. 6, 14. 15: *ἀφιέναι τὰ παραπτ.* Marc. 11, 25. Röm. 4, 25: *παρεδόθη διὰ τὰ παραπτ. ἡμῶν.* Röm. 5, 16: *τὸ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.* V. 20: *νόμος παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτ.*, vgl. Gal. 3, 19. 2 Cor. 5, 19: *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτ. αὐτῶν.* Col. 2, 13: *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτ.* Eph. 1, 7: *ἡ ἄφεσις τῶν παραπτ.* Vgl. auch das *νεκροὶ τοῖς παραπτ. καὶ ταῖς ἁμ.* Eph. 2, 1. 5. Col. 2, 13. Indes hat es doch nicht ganz die Art von *παράβασις*, welches nur einmal (Hebr. 9, 15) in Verbindung mit der Erlösung erwähnt wird, sonst nur, wo es Zurechnung und Bestrafung gilt (vgl. Hebr. 2, 2), während *παράπτ.* im paulinischen Sprachgebrauch (wo es sich außer Mtth. 6, 14. 15. Marc. 11, 25. Jac. 5, 16 allein findet) gerade häufig in Verbindung mit dem Erlaß der Strafe steht, vgl. den Gegensatz zu *χάρισμα* Röm. 5, 15. 16, überall jedoch, nicht um die Möglichkeit, sondern um die Bedeutsamkeit der Erlösung oder Vergebung gerade durch diesen Ausdruck zu kennzeichnen. Nur Gal. 6, 1: *ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι* scheint es anders zu sein. Indes soll auch hier wohl durch die Wahl des starken Ausdrucks die Pflicht um so dringender eingeschärft werden, worauf die Betonung des *καταρτίζειν ἐν πνεύματι πραΰτητος* hinweist; es ist also eine Sünde, welche unwillkürlich das Gegenteil, also Zorn bewirkt. Vielleicht wird man sagen müssen, daß *παράβασις* die Sünde als Handlung objektiv wertet gegenüber der erkannten Lebensordnung, in *παράπτ.* aber zugleich Rücksicht genommen wird auf den durch sie geschaffenen Zustand, das Erleiden des Subjekts, welches die gesetzte Ordnung verfehlend, daneben hinfällt, wodurch das Wort geeignet wird, sowohl eine besonders große Verschuldung zu bezeichnen, (LXX, vgl. bei Philo in den von Mangey aus Nicol. Dam. gesammelten Fragmenten 2, 648: *ὅταν ἄνθρωπος κατορθώσῃ βίον ἐνάρετον δι' ἀσκήσεως καὶ ἀγαθῆς πολιτείας καὶ ἔστιν ὑπὸ πάντων ἐγνωσμένος, ὅτι ἔστιν εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, καὶ ἐκπέσῃ εἰς ἁμαρτίαν, τοῦτό ἐστι παράπτωμα· ἀνῆλθεν γὰρ εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ καὶ πέπτωκεν εἰς τὰ πυθμένα τοῦ ᾅδου*), als überhaupt alle Sünde auch die unbekannte, nicht gewollte (Ps. 18, 13. Gal. 6, 1), sofern diese nur als Gegensatz des Richtigen resp. Schuld ins Gewicht fällt; „*π.* is mortal sin". Trench. Der Ausdruck schließt nicht wie *ἀγνοεῖν, ἄγνοια* Schuld und Entschuldigung, sondern Aktivität und Passivität des Subjekts zusammen, daher Röm. 5, 18 gegenüber *δικαίωμα*, und bezeichnet die Sünde nach ihren Folgen für das Subjekt. Vgl. *παράπτωμα*, Niederlage. So ist es möglich, daß *παράπτ.* der Bedeutung des Verbi gemäß auch synon. dem Gattungsbegriff *ἁμαρτία* ist, vgl. Röm. 5, 20: *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμ.*, und umschließt *ἁμαρτία* u. *παράβασις*. — Es findet sich noch Röm. 5, 15. 17. 18. Daß es mit *π.* eine eigentümliche Bewandtnis habe, bezeugt auch die Thatsache, daß es wenigstens in der früheren kirchl. Gräc. sehr selten ist und dort nur in dem in der Prof.-Gräc. gebräuchlichen Sinn gebraucht wird, vgl. Herm. Past. mand. 9, 7: *παράπτωμά τι ὃ σὺ ἀγνοεῖς.* 4, 4, 4.

Barnab. ep. ad Hebr. 19, 4. — **2)** Niederlage. Diod. 19, 100. Röm. 11, 11: *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν.* V. 12. Vgl. *πίπτειν* V. 11.

Πλήρης, *ες (πλέος),* **1)** relativ: voll, angefüllt; Marc. 8, 19. Joh. 1, 14 u. a. **2)** absolut: vollständig, ganz. 2 Joh. 8. — LXX gewöhnlich = מָלֵא, auch = שָׂבֵעַ, שָׁלֵם.

Πληρόω, voll machen, relativ anfüllen; absolut erfüllen. LXX = מָלֵא. Zunächst räumlich, und dann auf andere Verhältnisse übertragen. **1)** relativ: etwas vollmachen, anfüllen, entweder *τί τινος*, oder so, daß das Subj. den Inhalt des Obj. bildet. **a)** *τί τινος*, lokal: Mtth. 13, 48. Joh. 12, 3. Übertragen Act. 2, 2: *εὐφροσύνης.* Röm. 15, 13: *χαρᾶς*, wie 2 Tim. 1, 4. Act. 13, 52: *χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου.* Röm. 15, 14: *γνώσεως.* Luc. 2, 40: *σοφίας.* Act. 5, 28: *πεπληρώκατε τὴν Ἱερουσαλὴμ τῆς διδαχῆς ὑμῶν.* Selten, aber doch zuweilen in der Prof.-Gräc. mit dem Dativ (z. B. Eur. Herc. fur. 372; Plut. de plac. phil. 1, 7: *συμπεπληρωμένον πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς*), wie Röm. 1, 29: *ἀδικίᾳ.* 2 Cor. 7, 4: *παρακλήσει.* Statt dessen *ἐν* Eph. 5, 18: *πληροῦσθε ἐν πνεύματι* gegenüber *μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ.* Col. 2, 10: *ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*, wo sich die Erklärung „von Christo erfüllt sein", am einfachsten und ungezwungensten dem Zusammenhang anschließt und denselben weiterführt, vgl. Eph. 1, 23, während ein selbständiges *πληροῦσθαι, πεπληρωμένος* im sittlichen oder soteriologischen Sinne = *τέλειος* nach Analogie von Phil. 4, 18 nicht nachweisbar ist. Vgl. auch Huther zu Col. 4, 12, wo entweder *πεπληρωμένοι* mit *ἐν παντὶ θελήματι* zu verbinden oder nach gewichtigen Handschriften mit Tdf. Treg. Westc. *πεπληροφορημένοι* zu lesen ist. Ein Grund, aus Scheu vor der Verbindung *πληροῦσθαι ἐν* mit Harleß das Verbum selbständig zu nehmen und an all diesen Stellen die zu wenig kontextmäßige Erklärung: befriedigt sein, Genüge haben (also im soteriologischen Sinne vom Heilsstande) vorzuziehen, liegt nicht vor. Analog ist das *πληροῦσθαι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* Eph. 3, 19 statt des bloßen Accus. wie Phil. 1, 11: *καρπὸν δικαιοσύνης (καρπῶν* Rec.*).* Col. 1, 9: *τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.* Auch diese Konstruktion ist der Prof.-Gräc. fremd (vgl. das intrans. *ὁ θεὸς — πεπληρώκει μακαριότητα* Plut. de placit. phil. 1, 7), aber doch festzuhalten, weil ein absolutes *πληροῦσθαι* in entsprechendem Sinne nicht nachzuweisen resp. unpassend ist. Vgl. Joh. 17, 23: *τετελειωμένοι εἰς ἕν.* Xen. Cyrop. 2, 1, 5: *Ἀρτακάμαν λέγουσι ἱππέας εἰς ὀκτακισχιλίους ἄγειν.* Das *πᾶν τὸ πλήρ. τ. θ.* ist das Ziel, auf welches es mit dem *πληροῦσθαι* abgesehen ist. — **b)** Das Subj. bildet den Inhalt des Obj. Act. 2, 2: *ἦχος ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον.* Joh. 16, 6: *ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν.* Act. 5, 3: *ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε κτλ.* Eph. 4, 10: *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.* Für das Med. an letzterer Stelle vgl. Xen. Hell. 6, 2, 14: *τὰς ναῦς ἐπληροῦτο καὶ τοὺς τριηράρχους ἠνάγκαζε.* 6, 2, 35: *αὐτὸς πληρωσάμενος τὴν ναῦν ἐξέπλει.* Ebenso bei Dem., Plut., Polyb.

2) absolut: erfüllen, z. B. Luc. 3, 5: *φάραγξ πληρωθήσεται.* Mtth. 23, 32: *πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν*, vgl. Dan. 8, 23. 2 Mcc. 6, 14. 1 Theff. 2, 16: *εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας.* 4 Mcc. 12, 15: *τὴν εἰς θν εὐσέβειαν.* Vgl. 2 Cor. 7, 1: *ἐπιτελεῖν ἁγιωσύνην.* So in der Prof.-Gräc. in verschiedenen Wendungen, z. B. eine Zahl voll machen, eine bestimmte Zahl absolvieren, einen Wunsch, ein Versprechen erfüllen, Handlungen vollbringen, etwas ausrichten Act.

19, 21; vgl. 1 Kön. 7, 51: ἀνεπληρώθη τὸ ἔργον ὃ ἐποίησε Σολωμών κτλ.; πληρωθῆναι befriedigt, gesättigt sein, vgl. Phil. 4, 18. In der neutest. Gräc. noch mannigfaltiger, synon. τελεῖν, τελειοῦν, = beendigen, abschließen, z. B. τὰ ῥήματα Luc. 7, 1, vgl. Mtth. 7, 28. 1 Kön. 1, 14. ἔργον Act. 14, 26. Apok. 3, 2, vgl. Act. 19, 21; 12, 25. ἔξοδον Luc. 9, 31, vgl. δρόμον Act. 13, 25; vollständig herstellen, z. B. ὑπακοή 2 Cor. 10, 6. χαρά Joh. 3, 29; 15, 11; 16, 24; 17, 13. 1 Joh. 1, 4. 2 Joh. 12. Insbesondere von den Weissagungen: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν Mtth. 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 13, 35; 21, 4; 27, 9. ἡ γραφή, αἱ γραφαί Mtth. 26, 54. 56. Marc. 14, 49; 15, 28. Luc. 4, 21. Joh. 13, 18; 17, 12; 19, 24. 36. Act. 1, 16. Jac. 2, 23. ὁ λόγος Joh. 12, 38; 15, 25; 18, 9. 32, vgl. Act. 13, 27. Im Anschluß daran Luc. 24, 44: δεῖ πληρωθῆναι πάντα. Act. 3, 18: θεὸς ... ἐπλήρωσεν οὕτως. Luc. 22, 16: ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. θ. = verwirklichen (vgl. zu Luc. 22, 16 unter βασιλεία). Auch τὸ εὐαγγέλιον Röm. 15, 19, sowie Col. 1, 25: τὸν λόγον τ. θ. Vgl. ἀναπληροῦν Mtth. 13, 14. Dies schließt sich an das prof. πληροῦν τὴν ἐπαγγελίαν Ar. Epict. 3, 23: τὰς ὑποσχέσεις Hrdn. 2, 7, 9 an. Der Ausdruck ist gerade so gedacht wie πληροῦν τὴν ἐπιθυμίαν Ps. 127, 5; πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης 2 Theff. 1, 11. τὰ αἰτήματά τινος Ps. 20, 6. V. 5: πᾶσαν τὴν βουλήν σου πληρῶσαι, so daß er auf einer Linie liegt mit πληροῦν τὸν νόμον, das Gesetz erfüllen, verwirklichen Hrdt. 1, 199: ἐκπλῆσαι τὸν νόμον. So Röm. 13, 8. Gal. 5, 14. Vgl. Mtth. 5, 17; 3, 15: πᾶσαν δικαιοσύνην. Röm. 8, 4: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν. — 1 Mcc. 2, 55. Auch πληροῦν καιρόν ist nicht, wie man gesagt hat, hellenistisch, resp. der bibl. Gräc. eigentümlich, sondern findet sich ebenfalls, wenn auch vielleicht seltener, in der Prof.-Gräc., z. B. Plat. Legg. 9, 866, A: ἐὰν δὲ — τοὺς χρόνους μὴ ἐθέλῃ πληροῦν ἀποξενούμενος τοὺς εἰρημένους, si tempora non vult complere peregrinationis praescripta, = absolvieren, von der Beendigung, dem Abschluß eines bestimmten Zeitraums, sei es, daß er im Voraus oder rückblickend gemessen wird. So im A. T. = מָלֵא Kal u. Piel Gen. 29, 21. Jer. 15, 12. Thren. 4, 18. Sir. 26, 2. Gen. 25, 24. Lev. 12, 4; 25, 30; vgl. V. 29 = תמם. Sap. 4, 13. Tob. 8, 20; 10, 1 u. a. Vgl. Act. 7, 23. 30; 9, 23; 24, 27. Joh. 7, 8. Speziell von den Zeiten der Heilsökonomie Marc. 1, 15: πεπλήρωται ὁ καιρός vgl. Gen. 29, 21, von der nunmehr abgeschlossenen Vergangenheit und dem damit eingetretenen Zeitpunkte, so daß dieser Ausdruck durchaus nichts besagt von einem Höhepunkt der Entwickelung oder ähnliches, sondern gerade das Gegenteil: die Zeit ist zu Ende, sei's die Wartezeit oder die Weltzeit je nach dem Kontexte; ist letzteres gemeint, so ist zugleich an den Ausdruck τὰ τέλη τῶν αἰώνων zu denken, so daß die Ankunft Christi in Gegensatz bzw. in Zusammenhang steht mit dem Eintritt der in Aussicht gestellten göttlichen κρίσις w. s.; vgl. auch unter πλήρωμα. — Luc. 21, 24: ἄχρι οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν.

Πλήρωμα, τος, τὸ, stets im passiven Sinne, nur verschieden, je nachdem es auf das relative oder auf das absolute πληροῦν zurückzuführen ist. — **1)** relativ: **a)** dasjenige, dessen etwas voll ist, womit etwas angefüllt ist, Füllung; z. B. die Bemannung der Schiffe; die Einwohnerschaft einer Stadt, z. B. Aristid. II, 282: παῖδας δὲ καὶ γυναῖκας καὶ πάντα τὰ τῆς πόλεως πληρώματα. So τὸ πλήρωμα τῆς γῆς 1 Cor. 10, 26. Ps. 24, 1. Jer. 8, 16. Ez. 12, 19; 19, 7; 30, 12. τῆς οἰκουμένης Ps. 50, 12; 88, 12. τῆς θαλάσσης Ps. 96, 11; 97, 7. 1 Chron. 16, 32. Kohel. 4, 6: πλήρωμα δρακός eine Handvoll. Ebenso Joh. 1, 16: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, vgl. V. 15: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Marc. 8, 20: *πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων*. 6, 43. Auch **b)** = das, wodurch etwas voll, was hineingefüllt, ergänzt wird, complementum, z. B. Plat. Rep. 2, 371, E: *πλήρωμα δὴ πόλεώς εἰσι καὶ μισθωτοί*, etwa = zu einer rechten Stadt gehören auch Kaufleute. So Mtth. 9, 16. Marc. 2, 21 von dem auf einen Riß im Kleide gesetzten Flicken. Vgl. *ἀναπληροῦν τὸ ὑστέρημα* 1 Cor. 16, 17. Phil. 2, 30. *ἀνταναπληροῦν* Col. 1, 24. — **2)** absolut das, was voll gemacht, erfüllt, voll, ganz ist; z. B. Gesamtheit, Röm. 11, 12: *τὸ ἥττημα αὐτῶν — τὸ πλήρωμα αὐτῶν*. V. 25: *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*. 15, 29: *πλ. εὐλογίας Χυ*. Col. 2, 9: *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, die Fülle, die Gesamtheit alles dessen, was Gott ist, s. *θεότης*. Dagegen 1, 19: *ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι* ist wohl mit Hofmann das *πᾶν τὸ πλήρωμα* auf *τὰ πάντα* V. 16 zu beziehen = die Gesamtheit alles dessen „was ist" unter Vergleichung von Eph. 1, 10. Da in jedem Falle ein Genetiv zu ergänzen ist, so spricht nicht dagegen, daß *πλ.* sonst nicht in dieser Bedeutung vorkommt; daher zu ergänzen *τῶν πάντων* aus V. 20. Auch Eph. 3, 19: *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* ist schwerlich an die Fülle dessen, was Gott ist, zu denken, sondern die nach Gott benannte, weil von ihm stammende Fülle, das Vollmaß seiner Gnaden und Gaben. Denn an ein Wachstum der Einwohnung Gottes (vgl. 2 Cor. 6, 16. Joh. 14, 23) ist innerhalb des bibl. Gedankenkreises nicht zu denken. — Vom Abschluß einer Zeit (s. *πληρόω*) Gal. 4, 4: *ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*. Eph. 1, 13: *τῶν καιρῶν*. Nach dem unter *πληροῦν* Bemerkten unterscheidet sich dieser Ausdruck von *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* 1 Cor. 10, 11 (vgl. *πληροῦν* u. *συντελεῖν* verbunden Tob. 8, 20) nur dadurch, daß letzterer den Zeitraum, ersterer den Zeitpunkt bezeichnet; inhaltlich besagt Gal. 4, 4 nichts anderes, als was Sach. 14, 7 bildlich ausgedrückt ist: *πρὸς ἑσπέραν ἔσται φῶς*. — Von der Verwirklichung des Gesetzes Röm. 13, 10: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*. — *Τὸ πλήρωμα τοῦ Χυ*, die Fülle Christi, *τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*, wird Eph. 1, 23 die Gemeinde genannt, weil in ihr offenbar wird und sich darlegt, was Christus, *ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος* ist, der Inhalt seines Wesens, welcher 4, 13 das Maß angiebt, auf welches es mit der *οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χυ* V. 12 abgesehen ist. Einen zwar geistreichen, jedoch weniger wahren Gedanken ergiebt die von Calvin, Hofmann, Kolbe vertretene Erklärung, die Gemeinde erfülle Christum; oder gar, ohne sie sei Christus dessen leer und bar, was ihn zum Christus mache (Hofmann), *πλήρωμα* im Sinne von 1, a.

Ἀναπληρόω, **a)** auffüllen, ausfüllen, an Stelle von Anderem oder Fehlendem; so Gen. 2, 21: *ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς*, = סגר, wo aber der Accus. dessen, was zur Ausfüllung dient, nicht dem profan. Sprachgebrauch entspricht. Objekt ist der Ort, die Stelle u. s. w. Sir. 24, 26: *ὁ ἀναπληρῶν ὡς Εὐφράτης σύνεσιν*. So 1 Cor. 14, 16: *ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου*, wo aber nicht erklärt werden darf: der den Platz ausfüllt d. i. inne hat, vom Platz in der Gemeindeversammlung (!Wendt), denn überall bezeichnet diese Ausdrucksweise (*τὴν ἕδραν, χώραν* u. a.) nicht das Einnehmen einer Stelle, sondern das Eintreten eines andern an die betreffende Stelle; so Plat. Tim. 79, B: *ἀναπλ. τὴν ἕδραν*, nämlich den verlassenen Sitz. Ibid. 17, A: *τὸ ὑπὲρ τοῦ ἀπόντος ἀναπληροῦν μέρος*, für die Abwesenden eintreten. So an allen von Kypke, Observv. sacr. angeführten und seitdem wiederholten Stellen. Deshalb muß *τόπος* in der Bedeutung Stelle, Stellung gefaßt werden, und *ὁ ἀναπλ. τὸν τόπον τ. ἰδ.* ist derjenige, der sonst zwar nicht *ἰδιώτης* innerhalb der christlichen Gemeinde ist (s. V. 23. 24), aber gegenüber dem mit Zungen Redenden die Stelle einnimmt, die sonst

der Idiot hat, denn V. 16 ist von Gemeindegliedern die Rede im Unterschiede von V. 23. 24. Mit Recht verweist Elsner, Observv. sacr. und nach ihm Hofmann für diese Bedeutung von *τόπος* auf Arr. Epict. 2, 4, 5: *φίλου οὐ δύνασαι τόπον ἔχειν, δούλου δύνασαι.* Analog ist die hebr. Phrase מלא מקום אבותיו, die Stelle der Väter ausfüllen = ihnen gleich kommen, s. Buxtorf s. v. מקום. — **b)** vollständig machen, z. B. *τὴν ἀλήθειαν* Plut. Cim. 2, 4. Dem. Epp. 1, 10: *τὴν ἰδίαν ὀργήν.* So 1 Kön. 7, 51: *ἔργον.* Gen. 15, 16: *οὔπω γὰρ ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι* (שָׁלֵם), vgl. 1 Thess. 1, 26 = das Maß der Sünden ganz voll machen (also Verstärkung von *πληροῦν* in derselben Verbindung). Meist in der bibl. Gräc. von der Zeit, מָלֵא Kal, Niph. u. Pi. Ex. 23, 26: *τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν σου ἀναπληρῶν ἀναπληρώσω* = vollenden, wie überall, wo es sich um Zahlbegriffe handelt. Dagegen *αἱ ἡμέραι ἀναπληροῦνται* = kommen zu ihrem Ende, Esth. 2, 12 (= קֵץ); 2, 18 (= נוּחַ Hiph.); 1, 5. Gen. 29, 28. Ex. 7, 25. Lev. 12, 6. Jes. 60, 20: *ἀναπληρωθήσονται αἱ ἡμέραι τοῦ πένθους σου.* So nicht im N. T., s. *πληροῦν.* Dagegen wie *πληροῦν* von der Erfüllung des Gesetzes und der Verheißung, und zwar wie es scheint stärker als das Simplex = ganz, bis zur Vollständigkeit, bis zu Ende erfüllen, so daß *πληροῦν* die Thatsache an sich, *ἀναπληροῦν* die Modalität derselben betont. So kommt Mtth. 13, 14: *ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία* das *αὐτοῖς* zu seinem Rechte. 1 Esr. 1, 54: *εἰς ἀναπλήρωσιν ῥήματος κυρίου.* Gal. 6, 2: *καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χυ.* Vgl. *ἀναπλήρωσις* Dan. LXX 9, 2; 12, 13.

Ἀνταναπληρόω, dagegen ergänzen, vgl. Gen. 2, 21: *ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς.* Sehr selten in der Prof.-Gräc. Dem. 14, 17 von Gegenseitigkeit der Subjekte: *ἀνταναπληροῦντας πρὸς τὸν εὐπορώτατον ἀεὶ τοὺς ἀπορωτάτους.* So *ἀνταναπλήρωσις* Epikur. bei Diog. Laert. 10, 48 = gegenseitiger Ersatz. In Bezug auf das Objekt Dio Cass. 44, 48: *ἵν' ὅσαν καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἐκ τοῦ νομιζομένου πρὸς τὸ τελειότατον καὶ τῆς τιμῆς καὶ τῆς ἐξουσίας ἐνέδει τοῦ ἐκ τῆς παρὰ τῶν ἄλλων συντελείας ἀνταναπληρωθῇ*, von einem, dem alle obersten Staatsämter, die sonst jedes besonders übertragen und verwaltet wurden, zusammen übertragen werden, damit ihm nach keiner Seite hin irgend eine Ehre fehle. Mehrfach bei Apollon. Alex. de synt. 1, 19; 3, 255. 330. (Cf. Tittmann, De synon. N. T. I, 230.) 1, 19: *ἡ ἀντωνυμία* (pronomen) — *ἀνταναπληροῦσα καὶ τὴν θέσιν τοῦ ὀνόματος καὶ τὴν τάξιν τοῦ ῥήματος* = ergänzend für etwas eintreten, so daß der Unterschied von *ἀναπληροῦν* nur darin liegt, daß die Stellvertretung noch besonders ausgedrückt ist, s. oben Gen. 2, 21. In der bibl. Gräc. nur Col. 1, 24: *νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χυ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ.* Daß an dem, was Christus gelitten, etwas fehle, was ihn nicht habe betreffen können und nur den Apostel in seiner einzigartigen Stellung als Heidenapostel treffe (Hofmann), kann der Gedanke nicht sein, ebenso wenig aber, daß des Apostels Leiden nun ergänze, was bisher noch an seinen eigenen Leiden gefehlt habe (Meyer), wofür kaum *ἀναπληροῦν* oder *προσαναπληροῦν* hätte gesagt werden können, sondern höchstens *πληροῦν.* Da der Leib Christi, die Gemeinde es ist, der das Leiden des Apostels zu gute kommt, so wird *ἀνταναπληρῶ* sagen, daß der Apostel mit seinem Leiden eintritt für das, was der Gemeinde nicht an dem, was Christus für sie gelitten, sondern an der vollen Leidensgemeinschaft mit Christo noch fehlt, indem auf ihn sich konzentriert, was die Welt von Haß gegen Christus und seine Gemeinde getrieben thut. Es ist der stärkste Ausdruck dafür,

daß die Leiden des Apostels um des Evangeliums willen der Gemeinde zu gute kommen 2 Cor. 1, 5. 6 u. Eph. 3, 13, und entspricht der Thatsache, daß Verfolgung vor allem die Häupter der Gemeinde trifft. S. unter *πάθημα* und vgl. Calvin, Bengel, Thomasius z. d. St.

Προσαναπληρόω, hinzuergänzen, durch Hinzuthun ausfüllen, Aristot. und Spätere. In der bibl. Gräc. nur 2 Cor. 11, 9: *τὸ ὑστέρημά μου προσανεπλήρωσαν οἱ ἀδελφοί.* 9, 12: *ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης ... προσαναπληροῦσα τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων*, sowie Sap. 14, 4. Es unterscheidet sich von *ἀνταναπλ.* so, daß es nicht den Ersatz, sondern die Aufhebung des Mangels ausdrückt, von *ἀναπλ.* so, daß es die Art und Weise, wie dem Mangel abgeholfen wird, bezeichnet, so daß das Moment der Vertretung hinwegfällt. Sap. 14, 4: *ἵνα τὴν λείπουσαν ταῖς βασάνοις προσαναπληρώσωσι κόλασιν* ist gedacht wie *πληροῦν ἔξοδον* Luc. 9, 31. Plut. Cic. 17, 4: *τὸ χρεών*, sein Verhängnis erfüllen.

Ἐκπληρόω, aus= d. h. ganz füllen, sowohl **a)** in Bezug auf Fehlendes, welches zu ergänzen ist, als **b)** in Beziehung auf das Ganze = erfüllen; Hrdt., Xen., Plat.; vgl. *ἐκπλήρωσις ἁμαρτιῶν* 2 Mcc. 6, 14. Bei Hrdt., Pol. auch wie *πληροῦν* von Verheißungen und Versprechungen. In der bibl. Gräc. selten und nur in letzterem Sinne = *πληροῦν*, und zwar 2 Mcc. 8, 10: *τὸν φόρον*, den Tribut abtragen; *τὴν ἐπιβουλήν* 3 Mcc. 1, 2. V. 32: *τὸ τῆς προθέσεως.* Act. 13, 33: *ἐπαγγελίαν.* — Bei den LXX einmal Ex. 32, 29: *τὰς χεῖρας*, die Hände füllen, gewöhnlich *πληροῦν*, wie auch dort meist gelesen wird, entsprechend מִלֵּא יָד von der Übertragung des Priesteramtes u. s. w.

Ἐκπλήρωσις, εως, ἡ, völlige Erfüllung, nur bei Späteren, öfter bei Philo. In der bibl. Gräc. nur Act. 21, 26: *τῶν ἡμερῶν.* 2 Mcc. 6, 14: *πρὸς ἐκπλήρωσιν ἁμαρτιῶν*, vgl. zu beiden Stellen unter *πληροῦν, ἀναπλ.*

Συμπληρόω, zusammen füllen, sowohl **a)** füllen helfen, als **b)** ganz voll füllen, indem Vieles eingefüllt wird, völlig erfüllen Diod. Sic. 1, 2: *ἐξ ἁπάντων συμπληρουμένης τῆς εὐδαιμονίας*, cum ex omnibus beatitudo compleatur, häufig in der Prof.=Gräc. In der bibl. Gräc. nur in letzterer Bedeutung; in der alttest. Gräc. nur *συμπλήρωσις* 2 Chron. 36, 21: *ἐτῶν ἑβδομήκοντα.* Ebenso 1 Esr. 1, 55: *πάντα τὸν χρόνον τῆς ἐρημώσεως αὐτῆς εἰς συμπλήρωσιν ἐτῶν ἑβδ.* = bis zur Vollendung von 70 Jahren, d. i. 70 J. lang, nicht bis 70 J. zu Ende sind. Dan. 9, 2: *εἰς συμπλήρωσιν ἐρημώσεως Ἱερ. ἑβδ. ἔτη* — 70 J. dienen zur Vollendung, nicht zur Beendigung der *ἐρήμ. Ἱερ.*, dazu, daß sie voll da ist. Dadurch unterscheidet sich der Ausdruck von dem Simplex resp. von *ἀναπληροῦν*, und so wird die Ausdrucksweise verständlich Act. 2, 1: *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκοστῆς* d. i. als der Tag da war, nicht als er beendigt war, und hiernach Luc. 9, 51: *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ* = als die Tage seiner *ἀναλ.* da waren, *ἀναλ.* wie Test. XII patr. Levi 18 und in der kirchl. Gräc., sowie *ἀναλαμβάνειν* Marc. 16, 19. Act. 1, 2. 11. 22. 1 Tim. 3, 16 vgl. mit (1 Mcc. 2, 58. 2 Kön. 2, 11) Sir. 48, 9; 49, 14 von der Aufnahme zu Gott, der Entrückung (s. unter *ἀναλαμβάνω*); der Plur. *αἱ ἡμ.* mit Rücksicht auf die zwischen Tod und Himmelfahrt Christi liegende Zeit, vgl. Joh. 8, 21. Act. 10, 40. 41. Nicht als Zeitraum, sondern als Zeitpunkt kommen sie in Betracht, dessen Eintritt bedingt ist durch das, was voraufgegangen. Ähnlich gebraucht Jos. das Simplex

Ant. 6, 4, 1: *ἐξεδέχετο, τὸν καιρὸν γενέσθαι· πληρωθέντος δ' αὐτοῦ καταβὰς — ἐπορεύετο*, was nur möglich ist, wenn es sich um den Zeitpunkt handelt, wogegen sonst *πληροῦν* die Beendigung bezeichnet, Ant. 4, 4, 6: *τεσσαρακοστὸν ἔτος πεπληρωκυῖαν ἀφ' οὗ τὴν Αἴγυπτον κατέλιπε*, vgl. Gal. 4, 4: *πλήρωμα τοῦ χρόνου*, nicht *τοῦ καιροῦ*. — Außerdem nur noch Luc. 8, 23: *συνεπληροῦντο* sc. *τὰ πλοῖα ὕδατι*.

Πληροφορέω, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. und erst sehr spät auch anderswo, s. u.; = ein *πληροφόρος* sein und als solcher handeln = voll tragen, voll machen, erfüllen, **a)** = *πληροῦν*, vgl. Luc. 1, 1: *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ὑμῖν πραγμάτων* mit Act. 19, 21: *ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα*. Wie aber *πληροῦσθαι* resp. *πληρωθῆναι* nicht einfach = *γενέσθαι, γεγονέναι* ist (vgl. Apok. 21, 6), so noch weniger *πεπληροφορημένον εἶναι*. Indem *πληροφορεῖν* sich nach Hofmanns richtiger Bemerkung zu *πληροῦν* verhält, wie *τελεσφορεῖν* (bis zu Ende austragen) zu *τελεῖν*, wird das ausgedrückt sein sollen, daß es zum Abschluß gekommene Thatsachen sind, von denen der Verf. redet, die als solche Gegenstand der apostolischen Verkündigung und des apostolischen Unterrichts V. 2. 3 bilden. An eine Bedeutung „zur völligen Gewißheit bringen", ist um so weniger zu denken, als dieselbe nur bei persönlichem Objekt statt hat und dort ganz deutlich als abgeleitete Vorstellung erscheint; daß 2 Tim. 4, 5. 17. Kohel. 8, 11 von dieser Bedeutung keine Rede sein kann, ist selbstverständlich. 2 Tim. 4, 5: *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον*. 4, 17: *ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ*. Vgl. *πληροῦν τὸ εὐαγγ., τὸν λόγον τ. θ.* unter *πληρόω*, 2. Ebenso = *πληροῦν* Kohel. 8, 11: *ἐπληροφορήθη καρδία τοῦ ποιῆσαι*, מָלֵא לֵב לַעֲשׂוֹת, wofür Esth. 7, 5 *τολμᾶν* gesetzt ist. **b)** Hieran schließt sich am leichtesten Röm. 4, 21: *πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστι κτλ.*, entsprechend dem voraufgegangenen *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει*, etwa wie unser deutsches wovon voll sein, Test. XII patr. Gad. 2: *ἐπληροφορήθην τῆς ἀναιρέσεως αὐτοῦ*, ich war ganz davon eingenommen, voll davon, ihn zu töten. Daher Röm. 4, 21 = völlig überzeugt sein, in welcher Bedeutung es sich in der kirchl. Gräc. dann öfter findet; Röm. 14, 5: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω*. So erklärt auch Hesych. *ἐπιστώθη· ἐπείσθη, ἐπληροφορήθη*. Ign. ad Magnes. 8: *εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν*. Ibid. 11: *πεπληροφορεῖσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου*. Id. ad Smyrn. 1: *πεπληροφορημένους εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα κτλ.*, hier wohl in der Bedeutung in völligem Glauben stehen, wie an der betreffenden Stelle der längeren Rezension der ignatischen Briefe unzweifelhaft ist. — Die Bedeutung des Pass. völlig überzeugt, fest sein, dürfte auch Col. 4, 12 statthaben: *ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ*. Vgl. Huther z. d. St. — In der Bedeutung jemanden überzeugen (zufrieden stellen) findet es sich später bei Phot. bibl. 41, 29: *πολλοῖς ὅρκοις καὶ λόγοις πληροφορήσαντες Μεγάβυζον*. — Die älteste Spur des Wortes ist die angef. Stelle Kohel. 8, 11, weshalb man es für eine alexandrinische Bildung gehalten hat.

Πληροφορία, ας, ἡ, Völligkeit, Fülle, nur in der neutest. u. kirchl. Gräc. und zwar stets in der von *πληροφορεῖν* mit persönlichem Obj. abgeleiteten Bedeutung völliger Überzeugung und Gewißheit; so wo es mit einem Gen. verbunden, Hebr. 6, 11: *τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους*, vgl. 3, 6: *τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους βεβαίαν κατέχειν*. Nicht die Hoffnung soll völlig gemacht werden, sondern wir sollen von der Hoffnung ganz erfüllt sein. 10, 22: *προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πί-*

στεως, vgl. Röm. 4, 21. Col. 2, 2: *πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως*, Luther: aller Reichtum des gewissen Verstandes. Diese Bedeutung wird bestätigt durch 1 Thess. 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν ἐγενήθη . . . ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ*. So in der kirchl. Gräc. Ign. ad Magn. 11: *ταῦτα ὁ γνοὺς ἐν πληροφορίᾳ καὶ πιστεύσας*. Hesych: *πληροφορία· βεβαιότης*, wie Theophylact zu 1 Thess. 1, 5 erklärt, welcher zu Hebr. 10, 22 bemerkt: *πίστις ἡ ἀπηρτισμένη καὶ τελειοτάτη*. Für die Ableitung von *πλ. τινὰ* spricht auch die eigentümliche Erklärung, welche Hesych. von dem *κατοιόμενος* Hab. 2, 5, dem von sich eingenommenen dünkelhaften und aufgeblasenem Manne giebt: *ὁ μετὰ πληροφορίας πιστεύων*. Cf. Ernesti, Glossae sacrae Hesychii, p. 176.

Πλησίον, adv. Neutr. von *πλησίος, α, ον* (von *πέλας*), nahe, nahebei, Joh. 4, 5; *ὁ πλησίος*, der Nachbar, der Nächste; öfter bei Homer, seltener bei den Att., welche das adv. *πλησίον* substantivieren: *ὁ πλησίον*, der am nächsten ist, beschränkt bei den LXX = רֵעַ Ex. 2, 13; 20, 17; 21, 14. Deut. 5, 18. Lev. 19, 13, womit der Volks- und Stammesgenosse bezeichnet wird, überhaupt die Verbindung, die Zugehörigkeit; vgl. 1 Sam. 15, 28; 28, 17, wo David Sauls Nächster genannt wird. Vgl. auch אִישׁ — רֵעַ, der Eine, der Andere Gen. 11, 3. Richt. 6, 29 u. a. Dann = עָמִית Lev. 5, 21; 19, 15 (Gemeinschaft, Verbindung); = אָח Gen. 26, 31. Lev. 25, 14. Joel 2, 8. Diese alttest. Begrenzung des Ausdrucks auf die Volksgenossenschaft u. s. w. (vgl. Mtth. 5, 43) vertieft schon die profane Anschauung, in welcher *ὁ πλησίον* quivis alius ist, sogar der Gegner, mit dem man es gerade zu thun hat, wie Dem. Conon. 15 eben den Gegner als *ὁ πλησίον* benennt (vgl. Act. 7, 27. Jac. 4, 12!) Plat. Rep. II, 373, D: *ἡ τῶν πλησίον χώρα* = Nachbar; Theaet. 174, B: *ὁ πλησίον καὶ ὁ γείτων*. Es ist die Bezeichnung eines zunächst rein äußerlichen Verhältnisses = der Nebenmensch. Polyb. 12, 12, 4: *πικρὸς γὰρ γεγονὼς καὶ ἀπαραίτητος ἐπιτιμητὴς τῶν πέλας, εἰκότως ἂν καὶ ὑπὸ τῶν πλησίον αὐτὸς ἀπαραιτήτου τυγχάνοι κατηγορίας*, wo *οἱ πέλας, οἱ πλησίον* = alii. Der alttest. Vertiefung und Verinnerlichung schließt sich nun die neutest. Erweiterung an, welche in das Gemeinschaftsband auch diejenigen eingeschlossen wissen will, die nicht in die Volksgemeinschaft eingeschlossen sind, Luc. 10, 29 ff. Indem derjenige, mit dem ich es gerade zu thun habe, als mein Nächster bezeichnet wird, oder vielmehr ich mich als seinen Nächsten rücksichtlich meiner Pflicht betrachten soll (s. unten), soll ich das Band der Gemeinschaft festhalten und pflegen, welches ihn mir so nahe rückt, daß ich mich selbst nicht von ihm trennen kann; *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* Lev. 19, 18. Mtth. 5, 43; 19, 19; 22, 39. Marc. 12, 31. 33. Luc. 10, 27. Röm. 13, 9. Jac. 2, 8. Vgl. Hebr. 8, 11. Eph. 4, 25. Röm. 13, 10; 15, 2. Während im bibl. Begriff des Nächsten der Ausdruck einer der Blutsverwandtschaft gleichen Stellung liegt, ist *ὁ πέλας* bloß der Andere, der äußerlich bei mir steht, auch wenn er mein Gegner ist, Dem. Conon. 15. Daher schon Gataker, Opp. crit. 526 und nach ihm Brunck zu Soph. Ant. 479: *οὐ γὰρ ἐκπέλει φρονεῖν μέγ', ὅστις δοῦλός ἐστι τῶν πέλας*, das bloß scheinbar Christliche des Ausdruckes andeuten, letzterer mit den Worten: „Insubide vertit Johnsonus, qui servus est proximi. *Οἱ πέλας* sunt alii, *ὁ πέλας* alius quivis." Nägelsbach, Nachhomer. Theologie, S. 239 (5, 2. 29). „Durch die christliche Ansicht von der allgemeinen Liebe erhalten weiter manche bürgerliche Ausdrücke einen religiösen Nebensinn, den sie außerhalb des Christentums nicht haben konnten . . . Thie nahiston (Superlat. von nah) sind im althochdeutschen die bürgerlichen Nachbarn . . . In diesem Sinne gehört das Wort der althochdeutschen Sprache und ohne Beziehung auf das Christen-

Ant. 6, 4, 1: *ἐξεδέχετο, τὸν καιρὸν γενέσθαι· πληρωθέντος δ' αὐτοῦ καταβὰς — ἐπορεύετο*, was nur möglich ist, wenn es sich um den Zeitpunkt handelt, wogegen sonst *πληροῦν* die Beendigung bezeichnet, Ant. 4, 4, 6: *τεσσαράκοστον ἔτος πεπληρωκυῖαν ἀφ' οὗ τὴν Αἴγυπτον κατέλιπε*, vgl. Gal. 4, 4: *πλήρωμα τοῦ χρόνου*, nicht *τοῦ καιροῦ*. — Außerdem nur noch Luc. 8, 23: *συνεπληροῦντο* sc. *τὰ πλοῖα ὕδατι*.

Πληροφορέω, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. und erst sehr spät auch anderswo, s. u.; = ein *πληροφόρος* sein und als solcher handeln = voll tragen, voll machen, erfüllen, **a)** = *πληροῦν*, vgl. Luc. 1, 1: *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ὑμῖν πραγμάτων* mit Act. 19, 21: *ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα*. Wie aber *πληροῦσθαι* resp. *πληρωθῆναι* nicht einfach = *γενέσθαι, γεγονέναι* ist (vgl. Apok. 21, 6), so noch weniger *πεπληροφορημένον εἶναι*. Indem *πληροφορεῖν* sich nach Hofmanns richtiger Bemerkung zu *πληροῦν* verhält, wie *τελεσφορεῖν* (bis zu Ende austragen) zu *τελεῖν*, wird das ausgedrückt sein sollen, daß es zum Abschluß gekommene Thatsachen sind, von denen der Verf. redet, die als solche Gegenstand der apostolischen Verkündigung und des apostolischen Unterrichts V. 2. 3 bilden. An eine Bedeutung „zur völligen Gewißheit bringen", ist um so weniger zu denken, als dieselbe nur bei persönlichem Objekt statt hat und dort ganz deutlich als abgeleitete Vorstellung erscheint; daß 2 Tim. 4, 5. 17. Kohel. 8, 11 von dieser Bedeutung keine Rede sein kann, ist selbstverständlich. 2 Tim. 4, 5: *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον*. 4, 17: *ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ*. Vgl. *πληροῦν τὸ εὐαγγ., τὸν λόγον τ. θ.* unter *πληρόω*, 2. Ebenso = *πληροῦν* Kohel. 8, 11: *ἐπληροφορήθη καρδία τοῦ ποιῆσαι*, מָלֵא לֵב לַעֲשׂוֹת, wofür Esth. 7, 5 *τολμᾶν* gesetzt ist. **b)** Hieran schließt sich am leichtesten Röm. 4, 21: *πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστι κτλ.*, entsprechend dem voraufgegangenen *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει*, etwa wie unser deutsches wovon voll sein, Test. XII patr. Gad. 2: *ἐπληροφορήθην τῆς ἀναιρέσεως αὐτοῦ*, ich war ganz davon eingenommen, voll davon, ihn zu töten. Daher Röm. 4, 21 = völlig überzeugt sein, in welcher Bedeutung es sich in der kirchl. Gräc. dann öfter findet; Röm. 14, 5: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω*. So erklärt auch Hesych. *ἐπιστώθη· ἐπείσθη, ἐπληροφορήθη*. Ign. ad Magnes. 8: *εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν*. Ibid. 11: *πεπληροφορεῖσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου*. Id. ad Smyrn. 1: *πεπληροφορημένους εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα κτλ.*, hier wohl in der Bedeutung in völligem Glauben stehen, wie an der betreffenden Stelle der längeren Rezension der ignatischen Briefe unzweifelhaft ist. — Die Bedeutung des Pass. völlig überzeugt, fest sein, dürfte auch Col. 4, 12 statthaben: *ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ*. Vgl. Huther z. d. St. — In der Bedeutung jemanden überzeugen (zufrieden stellen) findet es sich später bei Phot. bibl. 41, 29: *πολλοῖς ὅρκοις καὶ λόγοις πληροφορήσαντες Μεγάβυζον*. — Die älteste Spur des Wortes ist die angef. Stelle Kohel. 8, 11, weshalb man es für eine alexandrinische Bildung gehalten hat.

Πληροφορία, ας, ἡ, Völligkeit, Fülle, nur in der neutest. u. kirchl. Gräc. und zwar stets in der von *πληροφορεῖν* mit persönlichem Obj. abgeleiteten Bedeutung völliger Überzeugung und Gewißheit; so wo es mit einem Gen. verbunden, Hebr. 6, 11: *τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους*, vgl. 3, 6: *τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος μέχρι τέλους βεβαίαν κατέχειν*. Nicht die Hoffnung soll völlig gemacht werden, sondern wir sollen von der Hoffnung ganz erfüllt sein. 10, 22: *προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πί-*

στεως, vgl. Röm. 4, 21. Col. 2, 2: *πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως*, Luther: aller Reichtum des gewissen Verstandes. Diese Bedeutung wird bestätigt durch 1 Thess. 1, 5: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν ἐγενήθη ... ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ*. So in der kirchl. Gräc. Ign. ad Magn. 11: *ταῦτα ὁ γνοὺς ἐν πληροφορίᾳ καὶ πιστεύσας*. Hesych: *πληροφορία· βεβαιότης*, wie Theophylact zu 1 Thess. 1, 5 erklärt, welcher zu Hebr. 10, 22 bemerkt: *πίστις ἡ ἀπηρτισμένη καὶ τελειοτάτη*. Für die Ableitung von *πλ. τινὰ* spricht auch die eigentümliche Erklärung, welche Hesych. von dem *κατοιόμενος* Hab. 2, 5, dem von sich eingenommenen dünkelhaften und aufgeblasenem Manne giebt: *ὁ μετὰ πληροφορίας πιστεύων*. Cf. Ernesti, Glossae sacrae Hesychii, p. 176.

Πλησίον, adv. Neutr. von *πλησίος, α, ον* (von *πέλας*), nahe, nahebei, Joh. 4, 5; *ὁ πλησίος*, der Nachbar, der Nächste; öfter bei Homer, seltener bei den Att., welche das adv. *πλησίον* substantivieren: *ὁ πλησίον*, der am nächsten ist, beschränkt bei den LXX = רֵעַ Ex. 2, 13; 20, 17; 21, 14. Deut. 5, 18. Lev. 19, 13, womit der Volks- und Stammesgenosse bezeichnet wird, überhaupt die Verbindung, die Zugehörigkeit; vgl. 1 Sam. 15, 28; 28, 17, wo David Sauls Nächster genannt wird. Vgl. auch אִישׁ — רֵעַ, der Eine, der Andere Gen. 11, 3. Richt. 6, 29 u. a. Dann = עָמִית Lev. 5, 21; 19, 15 (Gemeinschaft, Verbindung); = אָח Gen. 26, 31. Lev. 25, 14. Joel 2, 8. Diese alttest. Begrenzung des Ausdrucks auf die Volksgenossenschaft u. s. w. (vgl. Mtth. 5, 43) vertieft schon die profane Anschauung, in welcher *ὁ πλησίον* quivis alius ist, sogar der Gegner, mit dem man es gerade zu thun hat, wie Dem. Conon. 15 eben den Gegner als *ὁ πλησίον* benennt (vgl. Act. 7, 27. Jac. 4, 12!) Plat. Rep. II, 373, D: *ἡ τῶν πλησίον χώρα* = Nachbar; Theaet. 174, B: *ὁ πλησίον καὶ ὁ γείτων*. Es ist die Bezeichnung eines zunächst rein äußerlichen Verhältnisses = der Nebenmensch. Polyb. 12, 12, 4: *πικρὸς γὰρ γεγονὼς καὶ ἀπαραίτητος ἐπιτιμητὴς τῶν πέλας, εἰκότως ἂν καὶ ὑπὸ τῶν πλησίον αὐτὸς ἀπαραιτήτου τυγχάνοι κατηγορίας*, wo *οἱ πέλας*, *οἱ πλησίον* = alii. Der alttest. Vertiefung und Verinnerlichung schließt sich nun die neutest. Erweiterung an, welche in das Gemeinschaftsband auch diejenigen eingeschlossen wissen will, die nicht in die Volksgemeinschaft eingeschlossen sind, Luc. 10, 29 ff. Indem derjenige, mit dem ich es gerade zu thun habe, als mein Nächster bezeichnet wird, oder vielmehr ich mich als seinen Nächsten rücksichtlich meiner Pflicht betrachten soll (s. unten), soll ich das Band der Gemeinschaft festhalten und pflegen, welches ihn mir so nahe rückt, daß ich mich selbst nicht von ihm trennen kann; *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* Lev. 19, 18. Mtth. 5, 43; 19, 19; 22, 39. Marc. 12, 31. 33. Luc. 10, 27. Röm. 13, 9. Jac. 2, 8. Vgl. Hebr. 8, 11. Eph. 4, 25. Röm. 13, 10; 15, 2. Während im bibl. Begriff des Nächsten der Ausdruck einer der Blutsverwandtschaft gleichen Stellung liegt, ist *ὁ πέλας* bloß der Andere, der äußerlich bei mir steht, auch wenn er mein Gegner ist, Dem. Conon. 15. Daher schon Gataker, Opp. crit. 526 und nach ihm Brunck zu Soph. Ant. 479: *οὐ γὰρ ἐκπέλει φρονεῖν μέγ', ὅστις δοῦλός ἐστι τῶν πέλας*, das bloß scheinbar Christliche des Ausdruckes andeuten, letzterer mit den Worten: „Insubide vertit Johnsonus, qui servus est proximi. *Οἱ πέλας* sunt alii, *ὁ πέλας* alius quivis." Nägelsbach, Nachhomer. Theologie, S. 239 (5, 2. 29). „Durch die christliche Ansicht von der allgemeinen Liebe erhalten weiter manche bürgerliche Ausdrücke einen religiösen Nebensinn, den sie außerhalb des Christentums nicht haben konnten ... Thie nahiston (Superlat. von nah) sind im althochdeutschen die bürgerlichen Nachbarn ... In diesem Sinne gehört das Wort der althochdeutschen Sprache und ohne Beziehung auf das Christen-

tum. Wenn dagegen das althochd. ‚der nahisto‘ unser ‚der Nächste‘ so viel heißt als Mensch, Mitmensch überhaupt, so konnte dies nur durch einen Glauben geschehen, der alle Menschen für Brüder und Nachbarn erklärt ... Denn erst durch die Auffassung des Christentums, wie sie Christus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter ausspricht, erhielt der altteſt. Ausdruck wirklich seine weltumfassende Bedeutung.“ R. v. Raumer, Die Einwirkung des Christentums auf die althochdeutsche Sprache, S. 401. Vgl. auch *φιλανθρωπία* S. 162 ff. Indes bedarf diese Auffassung Raumers noch eines Zusatzes. Während Israel und seine Theologen über die Frage nach dem Umfange und damit nach den Grenzen der Nächstenschaft nicht hinausgekommen sind, lehrt Christus eine andere Fragestellung, nämlich: bin **ich** nicht hier der Nächste, der in Anspruch genommen wird? Luc. 10, 36, so daß der Umfang des Begriffs nicht durch Beschränkung des Objekts sich ergiebt, sondern durch eine in der jedesmal sich aufdrängenden Inanspruchnahme des Subjekts beruhenden Entschränkung. Der Nächste für mich ist der, der auf mich angewiesen ist und darum bin ich sein Nächster. Vgl. Gal. 6, 10. 2 Petr. 1, 7.

Πνέω, wehen, hauchen, Mtth. 7, 25. 27. Luc. 12, 55. Joh. 3, 8; 6, 18. Act. 27, 40. Apok. 7, 1. LXX = נשׁב Kal. u. Hiph. Jes. 40, 8. 24. Ps. 147, 18. Apokr. Sir. 43, 17. 20. 2 Mcc. 9, 7.

Πνεῦμα, τὸ, **I, a)** physisch der **Wind**, Hebr. 1, 7. 1 Kön. 18, 45; 19, 11. Hiob 1, 19. Ps. 104, 4; 147, 18; 148, 8. Kohel. 1, 6. Sir. 43, 18 u. a. Ob Joh. 3, 8 *τὸ πν. πνεῖ* vom Geiste Gottes stehe, nicht vom Winde, wird durch Jes. 40, 7. 24. Ps. 147, 18 nicht entschieden, sondern es muß sich ebenso wie hier aus dem Zusammenhang ergeben, in welcher Bedeutung das Wort steht. Der Zusammenhang scheint nun dafür zu sprechen, daß *πνεῦμα* im Anfange des V. 8 in derselben Bedeutung stehen müsse, in welchem es in V. 6 sowie am Schlusse von V. 8 steht. Aber die Erwähnung von *φωνὴ αὐτοῦ* sowie das *ὅπου θέλει πνεῖ* spricht doch gegen die von Steinmeyer z. d. St. erneuerte Fassung vom heiligen Geiste und für die Auffassung, daß hier der Wind und sein Wesen zum Gleichnis der Wirksamkeit des Geistes in der Wiedergeburt diene. — **b)** physiol. der **ausgeatmete Hauch** 2 Thess. 2, 8: *ὃν ὁ κύριος ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ.* Plat. Tim. 79, B. Der **Atem** als Zeichen und Bedingung des Lebens, **Odem**, z. B. *τὸ πνεῦμα ἔχειν διά τινα* Polyb. 31, 28, 4 = jemand das Leben verdanken; *τὸ πν. ἀφιέναι* Eur. Hec. 571. Aesch. Pers. 507: *τάχιστα πνεῦμ' ἀπέρρηξεν βίον* von gewaltsamer Tötung. Dann **c)** = Lebenssubstanz, **Leben**, Aristot. de mund. 4: *οὐδὲν γάρ ἐστιν ἄνεμος πλὴν ἀὴρ πολὺς ῥέων καὶ ἄθροος· ὅστις ἅμα καὶ πνεῦμα λέγεται. λέγεται δὲ ἑτέρως πνεῦμα ἥ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία.* Cf. Eurip. Suppl. 533: *ἀπῆλθε πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν.* So, im **physiol.** Sinne, öfter in der Prof.-Gräc., namentlich in dichterischer Sprache und bei Späteren; dagegen **nie** im psychologischen Sinne als Moment des menschlichen Wesens und seines Personlebens.

Anders in der bibl. Gräc., in welcher *πνεῦμα* vollständig dem hebr. רוּחַ entspricht, zwar auch zunächst physisch = Wind, dann physiologisch = Atem, Lebensodem, Leben, sodann aber **II)** im Zusammenhang mit der religiösen Grundanschauung von der Entstehung und dem Wesen des menschlichen Lebensbestandes bzw. von dem Verhältnisse zwischen Gott und Mensch und mit dem, was die Schrift vom Geiste Gottes sagt, **vorwiegend im psychologischen Sinne**, und dies in solchem Umfange und mit

solchem Nachdruck, daß z. B. die modernen Sprachen den Begriff des Geistes, speziell die deutsche wahrscheinlich sogar das Wort „Geist“ erst dem Einflusse des Christentums verdanken, s. R. v. Raumer, Über Geist und Seele nach dem Grundbegriff ihrer germanischen Benennungen, bei Delitzsch, Bibl. Psychol., 2. Aufl., S. 119 f. Vgl. auch Hildebrand, Art. „Geist“ in Grimms deutschem Wörterbuch IV, 1, 2, S. 2623 ff. Dem hebr. רוּחַ entspricht bei den LXX fast überall in der Bedeutung Wind *ἄνεμος*, dagegen im physiologischen und psychologischen Sinne regelmäßig *πνεῦμα*, nur daß im rein physiologischen Sinne zuweilen *πνοή* (Gen. 7, 22. Jes. 38, 16, vgl. Sap. 2, 2. Sir. 30, 29. 2 Mcc. 3, 31; 7, 9; im psychologischen Sinne nur Prov. 1, 23; 11, 13; hier aber lediglich ganz im allgemeinen von dem Inneren, der Innerlichkeit des Menschen), vgl. einmal *αἷμα* Hiob 6, 4; im psychologischen Sinne zuweilen, aber sehr selten *ψυχή* (Gen. 41, 8. Ex. 35, 20, vgl. *ὀλιγόψυχος* Jes. 54, 6; 57, 15. Prov. 14. 31. *ὀλιγοψυχία* Ps. 55, 9; vgl. Jud. 17, 19: *ὠλιγοψύχησε τὸ πνεῦμα αὐτῶν*), *καρδία* Ez. 13, 3. *θυμός* Hiob 15, 13. Prov. 18, 14; 29, 11. Ez. 39, 29. Sach. 6, 8. *νοῦς* Jes. 40, 13. *φρόνησις* Jos. 5, 1 und vereinzelt andere erklärende Übertragungen wie *λόγος*, *φθέγμα*, *στόμα*, *ὀργή* u. a. (*πν.* steht außerdem = חַיִּים Jes. 38, 12. נְשָׁמָה 1 Kön. 17, 17, sowie durch Mißverstand des hebräischen Textes Hiob 7, 15. Jes. 11, 3).

Πνεῦμα wie רוּחַ, und *ψυχή* wie נֶפֶשׁ sind ihrer Grundbedeutung nach gleich und bezeichnen den Lebensodem, nur mit dem Unterschiede, daß *πνεῦμα* und רוּחַ etwa den Atem als Bedingung, נֶפֶשׁ und *ψυχή* als Erscheinung des Lebens, beide demgemäß die Innerlichkeit des Menschen, das wodurch er lebt und was in ihm lebt, bezeichnen. Inwieweit nun nicht bloß ein begrifflicher, sondern ein sachlicher Unterschied zwischen beiden besteht, muß der Sprachgebrauch ergeben, in welchem zunächst zu unterscheiden ist das *πνεῦμα* des Menschen und das *πνεῦμα* Gottes.

1) Vom menschlichen *πνεῦμα*. **a)** Am nächsten liegen dem Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. Ausdrücke wie Luc. 8, 55: *ἐπέστρεψε τὸ πν. αὐτῆς*. Ez. 37, 8 von Toten: אֵין רוּחַ בָּהֶם. Hab. 2, 19 vom Götzenbild: כָּל־רוּחַ אֵין בְּקִרְבּוֹ, vgl. Apok. 13, 15: *ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκών*. Apok. 11, 11: *π. ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν αὐτοῖς*. Jac. 2, 26: *τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν*. Doch reicht diese Ähnlichkeit nicht weit. Denn auch jenes *πνεῦμα* Aristot. de mund. 4 ist rein physiologisch gemeint, während in den angeführten Stellen der bibl. Diktion *πν.* psychologisch gefaßt ist, vgl. namentlich Apok. 13, 15. In der heil. Schrift nämlich erscheint **b)** das *πν.* als die eigentliche Innerlichkeit des Menschen, und zwar als seine selbstbewußte Innerlichkeit, das, was in ihm lebt, im Gegensatze zu seinem *σῶμα*, seiner *σάρξ*, 1 Cor. 5, 3: *ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πν., ἤδη κέκρικα ὡς παρών*. Col. 2, 5: *τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πν. σὺν ὑμῖν εἰμί*. 1 Cor. 5, 5: *εἰς ὄλεθρον σαρκός, ἵνα τὸ πν. σωθῇ*, vgl. 1 Petr. 4, 6: *ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι*, s. u.; 1 Cor. 7, 34: *ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πν.* Daher 1 Cor. 2, 11: *τίς γὰρ οἶδε τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πν. τοῦ ἀνθρ. τὸ ἐν αὐτῷ;* Marc. 2, 8: *ἐπιγνοὺς ὁ Ἰς τῷ πν. αὐτοῦ*. Luc. 1, 80: *ἐκραταιοῦτο πνεύματι*. 2, 40: *ἐκραταιοῦτο τῷ πν.* (fehlt bei Tdf. Tr. W.) *πληρούμενον σοφίας*. An diesen Gegensatz wird auch zu denken sein Apok. 1, 10; 4, 2: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι κτλ.* vgl. mit 2 Cor. 12, 23: *εἴτε ἐν σώματι, εἴτε ἐκτός, χωρὶς τοῦ σώματος*. Entscheidend dafür und gegen die Fassung des *πν.* von dem den Menschen ergreifenden Geiste Gottes — wofür Marc. 1, 23; 5, 2 nicht herbeigezogen werden können, da dort der betreffende Geist näher bezeichnet ist — ist 21, 10: *ἀπήνεγκέ με ἐν πνεύματι*. Sollte der Geist Gottes ge-

meint sein, so würde wie Luc. 4, 1 nicht bloß der Artikel, sondern auch ein anderes Verbum stehen müssen: ἤγετο ἐν τῷ πν. εἰς τὴν ἔρημον. — Diese Innerlichkeit ist auch zunächst gemeint Mtth. 5, 3: πτωχοὶ τῷ πν., doch s. unten. Auf dies πν. führen sich die Willensäußerungen zurück, Act. 19, 21: ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πν. vgl. Mtth. 26, 11: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, wie auch alle Affektionen des persönlichen Lebens darauf zurückwirken, Act. 17, 16: παρωξύνετο τὸ πν. αὐτοῦ ἐν αὐτῷ. Joh. 11, 33: ἐνεβριμήσατο τῷ πν. 13, 21: ἐταράχθη τῷ πν. Marc. 8, 12: ἀναστενάξας τῷ πν. αὐτοῦ. Luc. 10, 21: ἠγαλλιάσατο ἐν τῷ πν. (wo jedoch Tdf., Tr. W. τῷ ἁγίῳ hinzufügen, wodurch eine ganz andere fremdartige Vorstellung entsteht, s. u. sowie unter ἀγαλλιάομαι S. 8 f.). In dieser Beziehung steht es vielfach mit ψυχή oder καρδία parallel, vgl. 1 Cor. 5, 3 mit 1 Thess. 2, 17: προσώπῳ οὐ καρδίᾳ. Act. 19, 21 mit 11, 23: τῇ προθέσει καρδίας. Joh. 13, 21 mit 12, 27: νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται. Mtth. 26, 38. Joh. 14, 1. 27: μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία. Luc. 1, 47: μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον καὶ ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ κτλ. 1 Cor. 16, 18: ἀνέπαυσε γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν. 2 Cor. 7, 13: ἀναπέπαυται τὸ πν. αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν vgl. mit Mtth. 11, 29: ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς (Philem. 7 und 20: τὰ σπλάγχνα). Vgl. Ps. 23, 3: נַפְשִׁי יְשׁוֹבֵב. Ferner vgl. Gen. 45, 27. Jos. 2, 11. 1 Sam. 30, 12. Ps. 76, 13. Ex. 6, 9. Ps. 51, 18; 34, 19. Jes. 66, 2; 25, 4. Prov. 16, 32; 25, 28. Mtth. 26, 38. Marc. 14, 35. Joh. 12, 27. 3 Joh. 2. Act. 14, 22; 15, 24. (Cf. Roos, Fundamenta psychol. scr. II, 21—32.) Allein trotzdem ist ein Unterschied im Gebrauch von ψυχή u. πνεῦμα nicht zu verkennen, welcher auf einen sachlichen Unterschied beider führt. Wenn es Jac. 2, 26 heißt: τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν, so würde es dem bibl. Sprachgebrauch durchaus fremdartig sein, statt dessen χωρὶς ψυχῆς zu sagen, obwohl z. B. von Seelen der Gestorbenen die Rede ist Apok. 6, 9; 20, 4. Trotz der Beteiligung des πνεῦμα (vgl. oben, sowie aus dem A. T. Ps. 51, 14. Ex. 35, 21, sowie die Redensart הֵעִיר אֶת־רוּחַ 1 Chron. 5, 36. 2 Chron. 21, 16; 36, 22. 2 Esr. 1, 1. 5. Jer. 51, 11. Hagg. 1, 14) an dem Wollen und Begehren kommt als Subjekt des Wollens nie das πν. vor, sondern das Subjekt desselben, Subjekt der Zu- und Abneigung, des Gefallens und Mißfallens ist nur die Seele (Jes. 26, 8. Hiob 23, 13. Prov. 21, 10. Mich. 7, 1. Deut. 12, 20; 14, 26. 1 Sam. 2, 16. Ps. 42, 3; 63, 2 u. a.; s. u. ψυχή). Die ψυχή wie das πν. sind Subjekt des Erkennens und Selbstbewußtseins (dessen Organ die καρδία), vgl. Hiob 7, 21. Ps. 139, 14. Prov. 19, 2. 1 Sam. 20, 4. 1 Chron. 28, 12. Ps. 77, 7. 1 Cor. 2, 11, und doch würde schwerlich 1 Cor. 2, 11 τὸ πν. τοῦ ἀνθρ. τὸ ἐν αὐτῷ auch abgesehen von der Parallele mit dem Geiste Gottes mit ἡ ψυχή vertauscht werden können. Dem σώζειν τὴν ψυχήν als Gegensatz des ἀπολέσαι entspricht 1 Cor. 5, 5 σώζειν τὸ πν., und doch würde Luc. 17, 33 u. Parall. nicht der letztere Ausdruck statt des ersteren stehen können. Das Sterben wird zwar sowohl als ein Aufgeben des πνεῦμα, wie als ein Darangeben oder Abscheiden der ψυχή bezeichnet, — ersteres von Christo Mtth. 27, 50. Luc. 23, 46. Joh. 19, 30, von Stephanus Act. 7, 59 vgl. Luc. 8, 55; letzteres von Christo Joh. 10, 15. 17. Marc. 10, 45 vgl. 1 Kön. 17, 21, sowie außerdem Joh. 15, 13; 13, 37. 38. Mtth. 10, 39. 1 Mos. 35, 18. Aber ganz unmöglich im bibl. Sprachgebrauch würde es sein, Joh. 10, 11 etwa τὸ πνεῦμα τιθέναι ὑπέρ τινος oder Mtth. 20, 28 τὸ πνεῦμα δοῦναι λύτρον ἀντὶ πολλῶν zu sagen. Ferner werden ψυχή u. σῶμα, πνεῦμα u. σῶμα einander entgegengesetzt, aber ohne daß überall der eine Gegensatz für den anderen eintreten könnte (s. d. o. a. Stt., sowie unter ψυχή). Dagegen werden σάρξ u. ψυχή trotz der Unterscheidung Gen. 9, 15. 16. Lev. 17, 11. 14, vgl. mit Gen.

6, 17: *καταφθεῖραι πᾶσαν σάρκα ἐν ᾗ ἐστὶ πνεῦμα ζωῆς*, nie wie *σάρξ* u. *πνεῦμα* einander entgegengesetzt (ausgenommen 1 Petr. 2, 11: *ἀπέχεσθε σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς* — wo aber nicht *σάρξ* u. *ψυχή* wie *σάρξ* u. *πνεῦμα* wider einander streitende Mächte sind), nicht einmal in dem in den oben angeführten Stellen vorliegenden allgemeinem Sinne des Gegensatzes der Innerlichkeit zu dem leiblichen Dasein, geschweige denn in der weiter unten zu besprechenden näheren Bestimmtheit, als wider einander streitende Mächte, wie denn z. B. nie von der Seele im Verhältnis zur *σάρξ* gesagt werden würde, was Paulus Gal. 6, 8 sagt. Vor allem aber wird die *ψυχή*, נֶפֶשׁ als das Subjekt des Lebens vorgestellt und dient demgemäß zur Subjektsbezeichnung, dagegen *πνεῦμα*, רוּחַ nie. Vgl. 1 Cor. 15, 45. Gen. 2, 7. Ez. 18, 4. 20. Roos, Psych. scr. II, 9: „primus Adam anima viva ... vocatus est, spiritus nunquam; secundus Adam Christus dicitur spiritus, quamvis ipse ante plenam sui glorificationem etiam animae suae mentionem faceret“, eine Beobachtung, welche freilich in dieser Form nicht richtig ausgedrückt ist, denn daß Christus hier und 2 Cor. 3, 17 als *πνεῦμα* bezeichnet wird, hat einen anderen Grund, s. u. 2. *Πνεῦμα* ist nicht etwa Personbezeichnung Christi und dient eben nie zur Personbezeichnung wie *ψυχή*, auch nicht in dem unbestimmten Sinne „lebendes Wesen“, wie in der Prof.-Gräc. je und dann, vgl. Ath. 12, 530 f.: *ἐγὼ Νίνος πάλαι ποτ' ἐγενόμην πνεῦμα, νῦν δὲ οὐκέτ' οὐδὲν, ἀλλὰ γῆ πεποίημαι*, sowie in seinem Epigramm: *πνεῦμα γάρ εἰμι μόνον* (cf. Steph. thes. s. v.). Giebt es somit eine bestimmte Grenze, über welche hinaus *πνεῦμα* u. *ψυχή* nicht abwechselnd gebraucht und mit einander vertauscht werden können (s. u. *ψυχή*, sowie meinen Art. „Geist“ in PRE. [3]6, 450 ff.), sondern sich scharf voneinander scheiden, so wird nur noch die Frage entstehen können, ob es nur verschiedene Gesichtspunkte sind, unter denen die Innerlichkeit des Menschen bald als *πνεῦμα*, bald als *ψυχή* bezeichnet wird, also ob bloß die Bezeichnungen sich von einander unterscheiden, oder ob zwischen *πνεῦμα* u. *ψυχή* im Menschen sachlich unterschieden werden muß. Zu letzterem nötigen Hebr. 4, 12: *ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος* und 1 Thess. 5, 23: *ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ... τηρηθείη*. Vergegenwärtigen wir uns, daß Seele und Geist zwar wohl unterschieden, aber nicht wie Seele und Leib, Geist und Leib von einander geschieden werden können, und berücksichtigen wir die oben angeführten Stellen Jac. 2, 26. Ez. 37, 8. Hab. 2, 19. Apok. 11, 11, sowie namentlich den unter c verzeichneten Gebrauch von *πνεῦμα*, wo an die Möglichkeit, *ψυχή* einzusetzen auch nicht mehr im entferntesten zu denken ist, und endlich das Verhältnis des heil. Geistes zu dem menschlichen *πνεῦμα* (s. 2, d), so werden wir *πνεῦμα*, רוּחַ als das Lebensprinzip unterscheiden müssen von der *ψυχή*, נֶפֶשׁ, als dem Subjekt des Lebens; die Seele aber trägt das *πνεῦμα* in sich, und dasselbe verhält sich selbständig wirksam und empfangend in allen Beziehungen des Empfindungs- und des Trieblebens. Was dann das Verhältnis von *πνεῦμα* u. *καρδία* betrifft, so ergiebt sich an der Unmöglichkeit, das Sterben mit einem ähnlichen Ausdruck durch das Wort Herz zu bezeichnen, wie durch *παραδιδόναι τὸ πνεῦμα, τιθέναι τὴν ψυχὴν κτλ.*, obwohl es von demselben heißt: *ἐκ ταύτης ἔξοδοι ζωῆς* Prov. 4, 23, daß das Verhältnis sich folgendermaßen klar legen dürfte: der Geist Prinzip, die Seele Subjekt, das Herz Zentralstelle und Organ des Lebens, ein Verhältnis, welches es möglich macht, event. auch alle drei Bezeichnungen von der Innerlichkeit des Menschen zu gebrauchen.

Eben diese Unterscheidung zwischen Geist und Seele ist der heiligen Schrift eigentümlich und das eigentliche Charakteristische in derjenigen Vor-

stellung vom Wesen des Menschen, mit welchem die Offenbarungsreligion rechnet. Sie ist der der Offenbarungsreligion eigentümliche Ausdruck, das in ihr sich darbietende rechte Wort für das Bedürfnis, welches z. B. Plato veranlaßte, in der Seele zwischen einem niederen und höheren, sterblichen und unsterblichen, vernünftigen und unvernünftigen Teile zu unterscheiden, und daher wird es sich schreiben, daß die modernen Sprachen unter dem Einfluß des Christentums widerstandslos den Begriff des Geistes aufgenommen haben. Näheres s. in meinem Art. „Geist“ in PRE³ 6, 451.

Es ist nämlich nicht genügend, das *πνεῦμα* einfach als das Lebensprinzip zu bezeichnen, sondern es ist von Gott stammendes, göttliches Lebensprinzip, wie dies schon an den Stellen deutlich ist, in denen *πνεῦμα* sowohl dem Menschen wie dem Tier beigelegt wird (Kohel. 3, 19. 20. Jes. 42, 5. Ps. 104, 29. 30, — vgl. Hebr. 12, 29: *ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων* gegenüber *οἱ τῆς σαρκός ἡμῶν πατέρες*, sowie Num. 16, 22; 27, 16: אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר, wo die LXX infolge ihrer eigentümlichen Metaphysik bzw. ihrer Auffassung des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch als des Gegensatzes zwischen Geist und Materie wie auch an anderen Stellen etwas ganz anderes hineinbringen durch ihre Übersetzung: *θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός*. Der Geist ist das göttliche Lebensprinzip der Seele, das dem Einzelleben immanente, aber nicht mit ihm identische göttliche Lebensprinzip, — daher die Unterscheidung von Leib, Seele und Geist 1 Thess. 5, 23, mit welcher die sonstige Unterscheidung des Geistes von der Seele (s. oben) stimmt. Über die Frage, ob Dichotomie oder Trichotomie, s. u. *ψυχή*. Seine Unterschiedenheit von der Seele prägt sich insonderheit darin aus, daß es ihm ebenso eigentümlich und mit seinem Begriffe gegeben ist, *ζωοποιοῦν* zu sein, wie hingegen der Seele, *ψυχὴ ζῶσα* zu sein (1 Cor. 15, 45 vgl. Joh. 6, 63. 2 Cor. 6, 3), und *ψυχὴ ζῶσα* wird nun ebenso wie *πνεῦμα* sowohl dem Menschen wie dem Tiere beigelegt Gen. 1, 24; 2, 7; 9, 10, 16. Lev. 17, 10. 11. 14. 15. Aber der Mensch ist trotzdem etwas besonderes Gen. 2, 20 (hebr. u. LXX); 1, 26. 27, und dies besondere prägt sich gerade in dem Lebensprinzipe aus, welches er in seiner Seele in sich trägt, wie er denn auch sein Leben nicht vermöge der die ganze Schöpfung durchwaltenden und bestimmenden Lebenskraft Gottes hat wie die Tiere Gen. 1, 24 vgl. V, 2, nicht als von der Schöpfung in Kraft des Geistes Gottes hervorgebrachtes Naturprodukt (vgl. Kohel. 3, 19. 20), sondern dasselbe in besonderer Weise empfangen hat vermöge besonderer, unvermittelter göttlicher Mitteilung. Dem in der Natur waltenden Lebensprinzip als Geist von Gottes Geist steht selbständig gegenüber das im Menschen wirksame Lebensprinzip, ebenfalls Geist von Gottes Geist. Auf dieser Unterschiedenheit wird es beruhen, daß *πνεῦμα*, רוּחַ bei weitem nicht in dem Umfange der übrigen Kreatur beigelegt wird, wie נֶפֶשׁ, daß die Vorstellung bei *πνεῦμα* sofort etwas spezifisch-menschliches im Auge hat, vgl. Hab. 2, 10. Apok. 13, 15. Im Menschen ist nämlich

c) das *πνεῦμα* als göttliches Lebensprinzip darum auch von vornherein Prinzip des ihm eigentümlichen von ihm geforderten, ihm eigentümlich obliegenden gottbezogenen und damit sittlich bestimmten Lebens (vgl. Gen. 1, 26. 27 mit Eph. 4, 24. Col. 3, 10), welches die Seele in sich trägt und in sich regieren lassen soll (weshalb z. B. von der Seele gesagt wird, was von dem von Gott stammenden, stets göttliche Art in sich tragenden Geiste nicht gesagt werden kann: sündigen, sterben). Das *πνεῦμα* erscheint namentlich thätig oder leidend in allen Beziehungen des auf Gott bezogenen, des religiösen Lebens Ps. 34, 19; 51, 19. Jes. 61, 1; 66, 2. Ps. 31, 6. Jes. 26, 9; 38, 15—17. Ps. 78, 8; 32, 2. Prov. 16, 2. Ps. 51, 12. Ez. 13, 2. Jes. 29, 24. Im N. T. ist es namentlich Paulus, der mit

dieser im A. T. vorliegenden Anschauung oder Erkenntnis rechnet, wie denn gerade bei ihm die psychologischen Grundanschauungen des A. T. ihre vollste Verwertung und bewußte Ausgestaltung gefunden haben. In den übrigen neutest. Schriften außer an den unter b schon angeführten Stellen nur 1 Petr. 3, 4: *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος*. 4, 6: *ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θν πνεύματι*. Joh. 4, 23: *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*. In den synopt. Evangelien nur Luc. 1, 47: *ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμα μου*. 1, 80: *ἐκραταιοῦτο πνεύματι* (2, 40; 10, 29 f. o.). Marc. 2, 8; 8, 12 f. o.; sowie Mtth. 26, 41. Marc. 14, 38: *τό μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής* und Mtth. 5, 3: *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, die in ihrer Innerlichkeit, wo die Selbstbeziehung zu Gott wurzelt, unter dem Drucke von Entbehrung und Bedürftigkeit leiden, ohne daß darum diese Bedürftigkeit schlechterdings nur geistiger Art zu sein braucht, vgl. *πενθοῦντες* V. 5, S. 872 f. *Τὸ πνεῦμα* ist hier nicht — entgegen der Verbindung עֲנִיֵּי רוּחַ „die Gabe des Messiasreiches", und darum auch nicht *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεῦματι* „danach die echten Israelitenseelen, welche ihres Mangels an wahrhaftigem göttlichen Leben inne geworden waren und in dem verheißenen Geiste Jhvhs das wußten, was allein imstande war, ihrem Elend abzuhelfen" (Achelis). Weder das Objekt noch das Gebiet des Mangels wird mit *τῷ πνεῦματι* bezeichnet, sondern es ist davon auszugehen, daß zunächst, entsprechend dem alttest. Vorgange, die äußere und innere Lebenslage als in Übereinstimmung gedacht werden, vgl. *πλούσιος* u. *οἱ πεπιστευκότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι* Marc. 10, 24, sowie Ps. 10, 2. 12. 17; 12, 6; 14, 6; 22, 27. 37; 68, 11. Jes. 41, 14 u. a. (עֲנִי רוּחַ u. אֶבְיוֹן), ferner Prov. 23, 4; 28, 11. 20. Sir. 13, 2. 4. 22. So ist diese Fassung des Ausspruchs Christi keine Beschränkung im Verhältnis zu der bei Luc. 6, 20: *μακάριοι οἱ πρωχοί*, noch weniger eine Übertragung der Armut des alttest. אֶבְיוֹן „auf das geistliche Gebiet, während die ursprüngliche ausschließliche Beziehung auf die leibliche Armut wegfällt" (Achelis), sondern nur Hinzufügung des auch bei Lucas anzuwendenden Gesichtspunktes, unter dem die *πτωχοί* angesehen werden als solche, die innerlich in dem Quellort ihres gottbezogenen Lebens unter den Entbehrungen leiden, die ihre Lage mit sich bringt; sie haben nichts anderes, als daß sie ihre Zuflucht zu Gott nehmen und auf dessen Hilfe warten. Ihre äußere Lage bringt zugleich eine innerliche, religiöse Entbehrung, die äußere Bedürftigkeit eine religiöse mit sich und kommt unter diesem Gesichtspunkte in Betracht, vgl. Mtth. 11, 5: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*. So erst ergiebt sich dann auch, daß diejenigen Ausnahmen unter den Reichen, denen ihr Reichtum nicht zur Hinderung ihres gottbezogenen Lebens gediehen ist, nicht ausgeschlossen sind, sowie das richtige Verständnis der Mahnungen 1 Cor. 7, 29. Jac. 1, 9. 10; vgl. Jer. 9, 23. Ps. 62, 11. Vgl. unter *πτωχός*, *πραΰς*, *πενθέω*. — In all diesen Stellen ist es die Rücksicht auf die Gottbezogenheit des Lebens, welche die Wahl von *πνεῦμα* bestimmt, und eben dieser Gesichtspunkt ist es, der auch den paulinischen Sprachgebrauch beherrscht, nur daß, wie man wohl sagen darf, Paulus mit vollem Bewußtsein und Klarheit über die Tragweite dieses Begriffs von demselben Gebrauch macht, während der Gebrauch desselben bei den übrigen Schriftstellern mehr in instinktivem Anschluß an den von Israel her gewohnten Sprachgebrauch erfolgt. Der Geist ist es, durch den bzw. in welchem der Mensch für und vor Gott lebt, Röm. 1, 9: *τῷ θεῷ λατρεύω ἐν τῷ πν. μου*, wofür 2 Tim. 1, 3: *ᾧ λατρεύω ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*, denn die *συνείδησις* ist die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins durch das göttliche Lebensprinzip, den Geist, Resultat der Wirksamkeit des Geistes im Herzen; auf der anderen Seite aber wird die *συνείδ.* auch bestimmt durch das eigene Verhalten und bedarf daher in einem Fall wie der obige einer näheren eigenschaftlichen

Bestimmung, was bei *πνεῦμα* nie der Fall ist (während bei *καρδία* dieselben stehen und fehlen kann, z. B. *καθαρὸς τῇ κ.*, *ἐκ καρδίας*, vgl. unter *συνείδησις* u. *καρδία*). 1 Cor. 14, 14: *τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται*, vgl. V. 15. 16, wo nicht nur wie Joh. 4, 23. Eph. 6, 18: *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι* die Beteiligung des Geistes als des tiefsten Grundes des Gebetslebens gemeint ist, sondern ein Beten, welches nur im Geiste, unvermittelt durch den *νοῦς* und damit ohne bewußten Ausdruck zu finden, geschieht; ebenso V. 15. 16: *ψάλλειν, εὐλογεῖν πνεύματι*, und demgemäß auch V. 2: *ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ, πνεύματι λαλεῖ μυστήρια*. Phil. 3, 3: *πνεύματι θεῷ λατρεύειν* (wenn dort nicht *θεοῦ* zu lesen ist, s. 2, d). Eph. 4, 23: *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν* — denn es giebt auch eine sarkische Bestimmtheit des *νοῦς*, vgl. V. 17. Col. 2, 18. Röm. 1, 28, sowie Röm. 7, 23. 25. Diese Bedeutung des Geistes für das gottbezogene Leben bestimmt auch den Ausdruck 2 Tim. 4, 22: *ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου*. Philem. 25: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ι̅υ̅ Χ̅υ̅ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν*. Gal. 6, 10. Phil. 4, 23 (cf. „et cum spiritu tuo"). 1 Cor. 6, 20: *δοξάσατε τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν καὶ ἐν τῷ πν. ὑμῶν*, wo allerdings die Worte *καὶ — ὑμ.* mit Lchm. Tdf. Tr. W. wohl zu streichen sein werden.

Um dieser seiner Stellung und Bedeutung willen im Zusammenhange des gottbezogenen Personlebens ist es auch der Geist des Menschen, welchem Gottes Geist d. i. Gott in seiner neutest. Heilsgegenwart (s. u. 2) begegnet, Röm. 8, 16: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* (sc. *υἱοθεσίας*) *συμμαρτυρεῖ τῷ πν. ἡμῶν ὅτι τέκνα θ̅υ̅ ἐσμέν*, s. u. *συμμαρτυρέω*. Vgl. 1 Cor. 2, 11. Auf diesem Kontakt, welcher im Glauben und für den Glauben stattfindet, beruht es, daß der Glaubende in seinem Geiste des erlösten Lebens teilhaftig ist, die Thatsache der Erlösung seines Lebens inne wird und besitzt, Röm. 8, 10: *εἰ δὲ Χ̅ς̅ ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πν. ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, wo *δικαιοσύνη* nicht etwa eine sittliche Beschaffenheit, sondern wie überall im Zusammenhange des Gedankenganges dieses Briefes der Stand dessen, der im Glauben das Urteil Gottes für sich hat, die im Glauben ergriffene und Besitz gewordene Gerechtigkeit, so daß von irgendeiner durch naturhafte Einwohnung des heil. Geistes gewirkten Art von justitia infusa, sei's im römisch-katholischen oder im osiandristischen oder irgendwelchem anderen Sinne nicht die Rede ist. — Um so verständlicher wird das *ἡ χάρις μετὰ τοῦ πν. ἡμῶν* an den angeführten Stellen, sowie 1 Cor. 5, 5: *εἰς ὄλεθρον σαρκός, ἵνα τὸ πν. σωθῇ*. Die schon durch den Gegensatz der Innerlichkeit des Menschen zu seiner Leiblichkeit und deren Bedeutung für sein Dasein und sein Sosein bedingte Gegensätzlichkeit von *σάρξ* u. *πνεῦμα* (s. o. b, und vgl. Col. 2, 5. 1 Cor. 5, 3 *σῶμα* u. *πνεῦμα*, 1 Petr. 3, 3. 4) vertieft sich damit zu einem sittlich religiösen Gegensatz (welcher Röm. 7, 18. 20. 25 in dem Gegensatz von *νοῦς* u. *σάρξ*, *νόμος τοῦ νοὸς* u. *νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν* enthalten ist). Dieser so geartete Gegensatz ist zwar nicht dem Paulus eigentümlich, sondern liegt auch Mtth. 26, 41 und Parall. sowie in 1 Petr. 4, 6 vor, ist jedoch bei Paulus am schärfsten ausgeprägt und am bewußtesten verwertet, indem er nicht bloß Röm. 7 die Selbsterkenntnis bis zu der Unterscheidung des Ich von Ich in der dort vorliegenden Klarheit und Schärfe vertieft, sondern namentlich infolge der neutest. Geistesmitteilung (s. 2) zur Erkenntnis des in dem Personleben des Menschen, in seinem Glaubensleben sich zu erfahren gebenden Gegensatzes zwischen dem heiligen Geiste Gottes und der *σάρξ* führt, der spezifisch neutest. Erscheinung des alttest. Gegensatzes von בָּשָׂר u. רוּחַ oder אֱלֹהִים (s. 2, d). Es ist nicht, wie in den Art. „Geist" in PRE[3] 5, 7 versucht worden, zu unterscheiden zwischen *πνεῦμα* als dem dem Menschen von Natur eignenden

göttlichen Lebensprinzip und *πνεῦμα* als seinem durch göttliche Geistesmitteilung erneuerten Lebensprinzip, wogegen vgl. [8]6, 454. Denn wenngleich wie namentlich Röm. 8, 10 erhellt, das *πνεῦμα* es ist, welches durch die Heilsgnade das Leben als erlöstes besitzt und erfährt, so beruht dies doch nicht auf einer Erfüllung etwa des *πνεῦμα* mit neuem *πν.*, sondern auf dem Glauben, und es ist und bleibt das dem Menschen von Natur eigene, das natürliche *πνεῦμα*, welches diese wie auch die Röm. 8, 16 gezeichnete Erfahrung macht. Der Geist als neutestamentliche Heilsgabe ist nie, weder im A. noch im N. T. des Menschen eigener Geist; nie heißt es von ihm *τὸ ἐμὸν, ὑμῶν πνεῦμα*. Er ist, obwohl im Glauben dem Menschen einwohnend und gegenwärtig, im Glauben von ihm ergriffen und festgehalten, doch auch dem Gläubigen gegenüber selbständig, ist und bleibt *πν. ἅγιον, πν. του θεοῦ, Χ̅ν̅.* Vgl. unter 2, d, sowie namentlich auch den Unterschied zwischen *ψυχικός* u. *πνευματικός* s. v. *ψυχικός*.

2) Vom göttlichen *πνεῦμα*. Wie der Begriff des menschlichen *πνεῦμα* von der Innerlichkeit des Menschen ausgeht, so ist es nun auch mit dem Begriff des Geistes Gottes. **a)** Wie das *πνεῦμα* des Menschen dessen Innerlichkeit ist, so ist auch 1 Cor. 2, 11 *τὸ πνεῦμα τοῦ Θ̅υ̅* das Innerste Gottes, welches sich erschließt in der Offenbarung. Aber es verbindet sich damit sofort eine zweite Vorstellung, welche das vorwiegende Moment des Begriffs auf alttest. Boden bildet und im N. T. ihren scharf formulierten Ausdruck findet, indem **b)** der Geist als Lebenskraft in Betracht kommt. Das die Kreatur belebende Prinzip ist nämlich Gottes und eignet Gott in ursprünglicher Weise. Demgemäß ist der Geist Gottes das Gott eignende und schöpferisch sich erweisende Lebensprinzip der Kreatur. So gleich Gen. 1, 2: רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם. Denn der der Kreatur einwohnende Lebensgeist, welcher die Existenz der Kreatur bedingt, stammt von Gott und bindet sie an Gott Ps. 104, 30. Hiob 12, 10; 33, 4. Jes. 42, 5. Gott ist ein Gott der Geister alles Fleisches Num. 16, 22; 27, 16, für die Menschen *ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων* im Unterschiede von *οἱ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες* Hebr. 12, 9. Wo Leben ist, da ist Geist, und der Geist weist auf Gott zurück, denn er ist Gottes Zeichen und Gottes eigen, und darum ist der Geist der Kreatur das von Gott stammende, auf ihn zurückweisende und die Kreatur auf Gott hinweisende Lebensprinzip derselben, Geist von Gottes Geist, und als solches der Punkt, wo Gott und die Kreatur sich berühren. Daß der Geist Gottes die zeugende, tragende und erhaltende Kraft alles geschöpflichen Lebens ist, ist durchgängige Anschauung des A. T., die im N. T. ihren Ausdruck findet in dem dem Geiste seinem Wesen nach zukommenden, als selbstverständlich betrachteten Epitheton *ζωοποιοῦν* Joh. 6, 63. 1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 6, dessen völlige Bedeutung und Tragweite sich freilich auch erst im Zusammenhange der neutest. Heilsoffenbarung und Lebenserneuerung erschließt. Daher *πν. θεοῦ ζῶντος* 2 Cor. 3, 3. — Sofort ist nun der Geist Gottes die Kraft, in der Gott wirkt, — daher die Verbindung mit *δύναμις* (w. s.) Luc. 1, 35: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.* Vgl. Luc. 4, 14. Röm. 1, 4; 15, 13. 1 Cor. 2, 4: *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.* Gal. 3, 5. Eph. 3, 16. 1 Thess. 1, 5. 2 Tim. 1, 7. Hebr. 2, 4. Luc. 24, 49: *ἕως οὗ ἐνδύσασθε ἐξ ὕψους δύναμιν* vgl. mit Act. 1, 5. Vgl. auch den Ausdruck 1 Cor. 5, 4: *συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι̅υ̅,* wo nicht (vgl. Röm. 15, 13) *σὺν τῷ πν. ἁγ.* gesetzt ist, weil es sich zunächst um ein Gericht handelt, vgl. 2 Thess. 1, 7. Ferner den alttest. Gegensatz zwischen בָּשָׂר und רוּחַ Jes. 31, 3, בָּשָׂר und אֱלֹהִים, s. u. *σάρξ* B, c. Vgl. Jes. 40, 7. 2 Chron. 32, 8. Jer. 17, 5, sowie weiter unten c u. d.

Als die Kraft, in der Gott wirkt und seinem innersten Wesen nach sich bethätigt,

ist der Geist Gottes es auch, auf den **c)** alle Selbsterweisung und Selbstbethätigung Gottes oder die Offenbarung in ihrem ganzen Umfange zurückgeführt wird, weshalb auch in der heil. Schrift meist in diesem Sinne von ihm als dem Vermittler der Selbsterschließung und Selbstbethätigung Gottes, als Quell und Mittel der Offenbarung die Rede ist. Auf Grund des unter *ἅγιος* besprochenen Verhältnisses zwischen Gott und Welt heißt er רוּחַ קֹדֶשׁ יהוה Ps. 51, 13. Jes. 63, 10. 11 (vgl. Ps. 143, 10. Neh. 9, 20), so jedoch noch sehr selten im A. T. und nie bloß רוּחַ הַקֹּדֶשׁ, noch weniger רוּחַ קָדוֹשׁ, wogegen in der rabbin. Litteratur die Bezeichnung רוח הקדש (*πν. ἁγιωσύνης* Röm. 1, 4) term. techn. für den Geist des göttlichen Wirkens, der göttlichen Offenbarung ist, um ihn als Geist des Gottes zu kennzeichnen, der in seinem Verhältnis zu Israel als der Heilige kund wird. Diese Bezeichnung ist es, welche nun im N. T. aufgenommen wird als durchgängige Bezeichnung des Geistes Gottes, vgl. unter *ἅγιος* S. 56, *πν. ἅγ.* = Geist des Gottes der Heilsoffenbarung, in welchem und durch welchen der Unterschied Gottes von der Welt sowie sein Verhältnis zu ihr sich zu erkennen und zu erfahren giebt (auch das gerichtliche Verhältnis Joh. 16, 8). So wird er genannt sowohl in seiner spezifisch neutest. Erscheinung, sofern er als Geist der göttlichen Heilsgegenwart dieselbe der Welt bzw. der neutest. Heilsgemeinde vermittelt, wie auch als der, auf den sich alle Offenbarung, auch die alttest. zurückführt, so daß z. B. auf der einen Seite dem *νόμος* beigelegt wird, *πνευματικός* zu sein Röm. 7, 14, während auf der anderen Seite die Gesetzesökonomie als *διακονία γράμματος ἀποκτείνοντος* unterschieden wird von der *διακονία πνεύματος ζωοποιοῦντος* 2 Cor. 3, 6. Röm. 2, 29. Es ist derselbe heil. Geist Gottes in seiner Heilsoffenbarung oder derselbe heil. Geist, durch welchen Gott alttestamentlich von jenseits her sich außerordentlicherweise in Beziehung setzt zur Welt durch Machtthaten (vgl. Sach. 4, 6) oder durch Ausrüstung, Erleuchtung seiner Knechte u. s. w., und in welchem er in der nunmehr vorhandenen neutest. Heilszeit eine neue, bis dahin nicht vorhandene Weltgegenwart in seiner Einwohnung in der neutest. Heilsgemeinde eingegangen ist, vgl. Act. 2, 16 ff. Ihm entstammt die Kunde der Propheten, das was diesen zu hören und zu sehen gegeben ist Num. 24, 2. 1 Sam. 10, 6. 10. 2 Sam. 23, 2. Jes. 42, 1; 61, 1. Mich. 3, 8. Sach. 7, 12. Neh. 9, 30, vgl. im N. T. Luc. 1, 15: *πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται.* Luc. 1, 41. 67; 2, 25—27; er rüstet alle diejenigen aus oder ist die Amtsgnade derer, welche in Gottes besonderem Dienste stehen und sein Werk in der Welt bzw. in seinem Volke zu treiben haben. Gen. 41, 38. Ex. 31, 3; 35, 31. Num. 24, 2; 27, 18. Richt. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 14, 6. 2 Sam. 23, 2. 1 Kön. 22, 24 u. a. Daher Marc. 12, 36. Mtth. 22, 43: *Δαβὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον*, vgl. für dieses *ἐν*, entsprechend dem hebr. בְּ, Ps. 48, 8. Jes. 4, 4; 11, 4. Dafür Act. 11, 28: *ἐσήμανε διὰ τοῦ πν.* 2 Petr. 1, 21: *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.* Daher auch geradezu der heil. Geist Subjekt des prophetischen resp. des Schriftwortes Act. 1, 16: *προεῖπε τὸ πν. τὸ ἅγ.*, wie namentlich im Hebräerbrief das Wort der heil. Schrift A. T. als ein *λέγειν, δηλοῦν, μαρτυρεῖν* des heil. Geistes bezeichnet wird Hebr. 3, 7; 9, 8; 10, 15. Er wird in bis dahin nicht gewesenem Maße den Messias ausrüsten Jes. 11, 1. 2; 61, 1 und wird in der Heilszeit dem ganzen Volke Gottes zu eigen werden Joel 3, 1. Jes. 44, 3. 4. Ez. 36, 26 ff. Durch ihn ist Isaaks Geburt ermöglicht gegenüber der Geburt Ismaels *κατὰ σάρκα* Gal. 4, 29: *ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκε τὸν κατὰ πνεῦμα*, vgl. den alttest. Gegensatz von בָּשָׂר u. רוח. Durch ihn wird die Geburt des Messias bewirkt Mtth. 1, 18: *εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγ.* V. 20: *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πν. ἐστιν ἁγίου.* Luc. 1, 35: *πν. ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε.*

Er wird Jesu bei der Taufe als Ausrüstung für seinen Messiasberuf zu teil Mtth. 3, 16. Marc. 1, 10. Luc. 3, 22. Act. 10, 38: *ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θ̅ς̅ πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει*, jedoch nicht ohne daß ein Unterschied zwischen seiner messianischen und zwischen sonstiger theokratischer Ausrüstung sich zu erkennen giebt Joh. 1, 33: *ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτὸν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πν. ἁγ.* V. 32, so daß an ihm Jesus die ihn von allen übrigen Knechten Gottes unterscheidende Ausrüstung hat, deren er trotz seiner Geburt *ἐκ πν.* für seine messian. Aufgabe bedarf (vgl. den Unterschied zwischen Gnadenstand und Amtsgnade), und hat sie in dem Maße, wie er sie bedarf, nämlich Joh. 3, 34: *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσι τὸ πν.* sc. *ὁ θ̅ς̅*. An dieser Stelle handelt es sich — vgl. unter *ῥῆμα* S. 442 — um die Erfüllung der Heilsverheißung, und wenn Gott dieselbe erfüllt, so giebt er den Geist, welcher Inhalt dieser Verheißung ist Jes. 11, 2; 44, 3. 4 u. s. w. (*διδόναι τὸ πν.* nie von der alttest. Amtsausrüstung!) nicht nach einem begrenzten Maße für eine begrenzte Aufgabe, sondern rüstet den Messias so aus, daß er im Unterschiede von allen übrigen Knechten Gottes so wirken kann, wie es nicht einmal der Täufer vermocht, sondern erst in Aussicht gestellt hat 1, 26. 27. 33, nämlich nicht bloß symbolisierend und verbürgend, sondern verwirklichend. Daher Mtth. 12, 28 *ἐν πνεῦματι θεοῦ* (über dies *ἐν* s. oben) *ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια*, vgl. V. 18. Marc. 3, 29. Luc. 4, 18. Mtth. 3, 11: *βαπτίσει ἐν πν. ἁγ.* Marc. 1, 8. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33. Von hier aus und im Zusammenhang mit dieser neuen Weise der Wirksamkeit des heil. Geistes in und durch Christus will dann auch Luc. 9, 55 verstanden werden: *οὐκ οἴδατε ποίου πνεύματός ἐστε* (von Lchm. Tr. Tdf. W. getilgt, von W. als bedeutsame Lesart des occidentalischen Textes am Rande aufgenommen). Hierher gehören auch die Stellen Matth. 4, 1: *Ι̅ς̅ ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πν.* Marc. 1, 12. Luc. 4, 1. 14: *ὑπέστρεψεν ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πν. εἰς τὴν Γαλ.*, sowie Röm. 1, 4: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πν. ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.* 1 Tim. 3, 16: *ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πν.* 1 Petr. 3, 18: *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*, denn daß hier unter *πν.* nicht etwa im Gegensatze zur Leiblichkeit das innere geistige Wesen gemeint sei, wie 4, 6, wodurch die *ζωοποίησις* jedenfalls nach dieser selben Analogie nicht zusammenfallen würde mit der Auferstehung, wenn diese nicht etwa trotz 1, 3. 21 als eine rein „geistige" gefaßt sein soll, — daß vielmehr der Gegensatz zwischen *πν.* u. *σάρξ* derselbe ist, wie Röm. 1, 4, ergiebt das dort folgende: *ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν.* Es kann *ἐν πνεύματι κηρύσσειν* nach aller sonstigen Analogie des bibl. Sprachgebrauchs nichts anderes heißen, als in Kraft des heil. Geistes predigen, vgl. *ἐν πνεύματι λαλεῖν, βαπτίζειν* u. s. w. Nicht abgegrenzte Gebiete sind es, rücksichtlich deren das *θανατωθῆναι* u. *ζωοποιηθῆναι* von Christo gilt, sondern es sind entgegengesetzte Mächte, welche ihm beides vermittelt haben. Ebenso ist 1 Tim. 3, 16 das *πν.* nicht sein eigenes *πν.*, in dessen Sphäre seine *δικαίωσις* erfolgt ist, sondern es ist das göttliche *πν.*, in dessen Kraft die *δικαίωσις* Christi erfolgt ist, vgl. *ἐν ὕδατι, ἐν πνεύματι βαπτίζειν*, sowie 1 Cor. 6, 11: *ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀν. τ. κυρ. ἡμ. Ι̅υ̅ Χ̅υ̅ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, und ebenso *ἐν* Hebr. 10, 10. — Hebr. 9, 14: *ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ* im Gegensatz gegen *τὸ ἀσθενὲς* der ersten *διαθήκη* und ihrer Ordnungen, welche, soweit sie überhaupt leistungsfähig waren, dies doch nur auf Zeit waren, *μέχρι καιροῦ διορθώσεως κείμενα*, — daher hier *πν. αἰώνιον*, welches nicht den Geist des Personlebens Jesu, sondern seinen Amtsgeist bezeichnet, dem hier das Prädikat *αἰώνιον* beigefügt wird, statt sonst *ἅγ.* aus den angegebenen Rücksichten. Auch gehört hierher der Gegensatz zwischen

πν. u. *σάρξ* wie er Joh. 6, 63 vorliegt: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ γὰρ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν.* Über Joh. 3, 6 s. u.

Dieser selbige heil. Geist Gottes, in welchem und durch welchen sich Gott in seiner gesamten Offenbarungs- oder Heilswirksamkeit bethätigt, ist es nun auch, den Christus eben um deswillen **d)** als den Geist- der Gnaden- oder Heilsgegenwart Gottes verheißt, in welchem das Heil als endlich gegenwärtig gewordenes nunmehr Eigentum seiner Gläubigen werden soll, Luc. 11, 13: *δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.* Act. 1, 5 vgl. V. 4: *περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός,* — denn die Geistes-ausgießung als die Vergegenwärtigung des Heiles bzw. Gottes in seiner Gnade ist der eigentliche Inhalt und darum auch die Erfüllung der Verheißung; daher auch die artikulierte Bezeichnung *ἡ ἐπαγγιλία τοῦ πατρός,* vgl. Gal. 3, 2. 5. 14: *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν.* Dieser Geist, in welchem Gott der Welt in neuer Weise innerhalb der neutest. Heilsgemeinde gegenwärtig ist, — der Geist, wie er die Heilsgabe des Neuen Bundes ist, mitgeteilt den Genossen des Neuen Bundes, ist es, welcher *κ. ἐ.* als *πν. ἅγιον* innerhalb der christlichen Gemeinde bezeichnet wird, oder an den gedacht wird, wenn im Zusammenhange des christlichen Glaubenslebens vom heil. Geiste die Rede ist. Von ihm gilt deshalb Joh. 7, 39: *τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ πν. οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν· οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰς οὐδέπω ἐδοξάσθη,* vgl. 1, 32. 33; 6, 63. Ihn verheißt Christus seinen Jüngern als den *ἄλλος παράκλητος* Joh. 14, 17. 26; 15, 26; 16, 13 (s. *παράκλητος* (S. 554), der Gottes Sache auf Erden vertreten soll, dessen Sendung und Mitteilung der eigentliche Zweck des Heilswerkes Christi ist Joh. 14—16, vgl. oben *ἡ ἐπαγγελία τ. πατρ.*, und dessen Gegenwart den Jüngern, den Gläubigen die Gegenwart Christi auf Erden mehr als ersetzt. Demgemäß ist er der Geist Gottes und Christi, in welchem Gott und Christus gegenwärtig sind, ohne mit ihm identifiziert zu werden, vgl. Röm. 8, 9 ff. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19. 1 Petr. 4, 14. (Daß 2 Cor. 3, 17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* keine solche Identifizierung vorliegt, ergiebt gleich das folgende: *οὗ δὲ τὸ πν. κυρίου.* Der Herr ist, was das Gesetz, das *γράμμα* nicht war, nämlich *τὸ ζωοποιοῦν*, und darum *τὸ πν.*, und ist dies in der Gegenwart seines Geistes.) Darauf beruht es, daß von diesem in der neutest. Heilsgemeinde gegenwärtigen heil. Geiste in gleicher Weise geredet wird, wie von Gott und Christus, als von ihnen unterschieden selbständig wirkend und doch von ihnen ungeschieden, darum koordiniert Mtth. 28, 19: *βαπτίζοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,* der Vater Ursprung, der Sohn Mittler, der heil. Geist die Gegenwart und das lebendige und Leben gebende Gut der Verheißung und Erfüllung. 2 Cor. 13, 13: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰυ Χυ καὶ ἡ ἀγ. τ. θυ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγ. πν. μετὰ πάντων ὑμῶν.* 1 Cor. 12, 11: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ αὐτὸ πν. διαιροῦν ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.* Eph. 4, 4—6. Joh. 14—16.

An diesem mit der Geistesausgießung gegenwärtig gewordenen und der Gemeinde ebenso wie Jesu Joh. 1, 33 verbleibenden heil. Geiste (Act. 2, 4. 17. 18. 33. 38; 8, 17; 19, 2 u. a. 1 Joh. 3, 24: *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ὑμῖν, ἐκ τοῦ πν. οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*) hat die Heilsgemeinde die Thatsache ihres Heilsstandes, den er bestätigt (vgl. *σφραγίζεσθαι* Eph. 1, 13; 4, 30. 2 Cor. 1, 22. *βεβαιοῦν* Hebr. 2, 3) vgl. 1 Cor. 2, 12: *οὐ τὸ πν. τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πν. τὸ ἐκ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὸ ὑπὸ τοῦ θυ χαρισθέντα ἡμῖν* vgl. mit V. 11. Röm. 5, 5: *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.* Röm. 8, 15. 16: *αὐτὸ τὸ πν. συμμαρτυρεῖ τῷ πν. ἡμῶν* (bestätigt unserem Geiste

s. συμμαρτυρέω), ὅτι ἐσμὲν τέκνα θυ. Ferner vgl. 1 Petr. 4, 14: τὸ πνεῦμα τῆς δόξης καὶ δυνάμεως καὶ τὸ τοῦ θυ πν. ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. Deshalb erscheint er auch in engster Verbindung mit der Sündenvergebung, nicht aber als von derselben unterschiedene sei es erste oder sei es zweite Gabe Act. 2, 38: βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ιυ Χυ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγ. πν. und ist damit Angeld und Unterpfand, ἀρραβών, und Erstlingsgabe, ἀπαρχή, der zukünftigen Vollendung und Erlösung an uns, 2 Cor. 1, 22; 5 5. Eph. 1, 13 f. Röm. 8, 23. 17, vgl. ἀπαρχή, ἀρραβών. (Hiermit wird die Ausdrucksweise 1 Joh. 4, 23: ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν — vgl. 3, 24: ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πν. οὗ ἡμῖν ἔδωκεν — Act. 2, 17. 18: ἀπὸ τοῦ πν. μου, vgl. 1 Cor. 2, 12: τὸ πν. τὸ ἐκ θεοῦ ἐλάβομεν zusammenhängen.) Daher die Versündigung wider ihn, das Mißverhalten gegen ihn so schwerwiegend, vgl. Mtth. 12, 31: ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. Eph. 4, 30: μὴ λυπεῖτε τὸ πν. τὸ ἅγιον ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. 1 Thess. 4, 8: ἀθετεῖ τὸν δόντα τὸ πν. αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς. Act. 5, 3: ψεύσασθαι τὸ πν. τὸ ἅγιον. V. 9: πειράσαι τὸ πν. τοῦ κυρ. Hebr. 10, 29: τὸ πν. τῆς χάριτος ἐνυβρίσας. — Er macht die Gemeinde zum Tempel Gottes d. i. zur Stätte seiner Gegenwart (vgl. ἡ κατάπαυσις τοῦ θυ Hebr. 3, 12. Num. 10, 33. Ps. 132, 8. 14. Jes. 11, 10), 1 Cor. 3, 16: ναὸς θυ ἐστὲ καί τὸ πν. τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Eph. 2, 22: συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θυ ἐν πν., vgl. 1 Petr. 2, 5: οἶκος πνευματικός, wohnt aber nicht bloß der Gemeinde als Ganzem ein, sondern jedem Gliede der neutest. Gottesgemeinde, jedem Heilsgenossen als solchem, vgl. den Ausdruck Hebr. 6, 4: μέτοχοι γενηθέντες πνεύματος ἁγίου, wo nicht sowohl von der Gemeinde als von den in der Gefahr des Abfalls stehenden Gliedern derselben die Rede ist; ferner vgl. den Wechsel des Numerus Röm. 8, 11: εἰ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ιν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν ... διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν πν. mit V. 9: πνεῦμα θυ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν ... εἰ τις πνεῦμα Χυ οὐκ ἔχει. Vgl. V. 14: ὅσοι πνεύματι θυ ἄγονται οὗτοι υἱοὶ θυ εἰσίν. 2 Tim. 1, 14: τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν. Daher auch Röm. 9, 1: συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεως ἐν πν. ἁγ. (vgl. anders Röm. 1, 9. 2 Tim. 1, 3), wo ganz gewiß nicht der Apostel daran denkt, daß der heil. Geist in seiner Eigenschaft als Geist der Gemeinde seines Gewissens Zeugnis bestätige. Röm. 8, 16: αὐτὸ τὸ πν. συμμαρτυρεῖ τῷ πν. ἡμῶν, vgl. V. 9. Demgemäß kann der Apostel in seiner doch den einzelnen geltenden Ermahnung 1 Cor. 6, 19 sagen: τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πν. Dem entspricht die jedem einzelnen geltende Notwendigkeit der Wiedergeburt als einer Geburt ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος Joh. 3, 5: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, vgl. βαπτίζεσθαι ἐν πν. ἁγ. 1, 33. Vgl. Tit. 3, 5: ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγ. mit V. 3: ἦμεν γάρ ποτε καὶ ὑμεῖς ἀνόητοι κτλ., sowie 1 Cor. 6, 11: καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ιυ Χυ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Diese Wiedergeburt wird aber deshalb als solche bezeichnet, weil sie Errettung des Lebens von dem Verderben, dem Gericht des Todes ist — vgl. ἔσωσεν ἡμᾶς Tit. 3, 5, sowie die ζωὴ αἰώνιος als Gegensatz gegen den Tod Joh. 3, 14—16 —, also Heilszueignung, Begnadigung, und nicht etwa weil sie Erneuerung, d. i. Neuausrüstung des religiös-sittlichen Lebenstriebes, des menschlichen πνεῦμα ist. Durch die Begabung mit dem heil. Geist d. i. durch die heilzueignende Wirksamkeit des heil. Geistes wird der einzelne Hausgenosse und damit Glied der Heilsgemeinde, — nicht umgekehrt, — so daß er fortan,

was er von Christo oder von Gott her ist, hat und erfährt, nur in diesem Zusammenhange, aber stets auf Grund der zu teil gewordenen Gabe des heil. Geistes ist, hat und erfährt. (Nur will nicht vergessen sein, daß die Stätte der Gnadengegenwart Gottes auf Erden, also des heil. Geistes, die Stätte von der her er wirkt, die Heilsgemeinde ist, so daß es keine Wirksamkeit desselben, auch keine grundlegende Heilszuneigung außerhalb und getrennt von der Gemeinde giebt Act. 2, 38. 41; 8, 17. Gerade dies darzuthun ist der Zweck des Act. 10, 41 ff. berichteten ausnahmsweisen Vorgangs; vgl. auch 19, 1 ff.)

Die Stätte seiner Gegenwart und Wirksamkeit im Menschen ist das Herz als Herd und Mittelpunkt des Personlebens 2 Cor. 1, 22: *ὁ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίας ἡμῶν.* 5, 5. Gal. 4, 6: *ἐξαπέστειλεν ὁ θ̅ς̅ τὸ πν. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν.* Röm. 5, 5: *ἡ ἀγάπη τοῦ θ̅υ̅ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίας ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγ. τοῦ δοθέντος ἡμῖν,* nicht aber, als wenn von dort aus eine naturhafte Wirksamkeit desselben nach Art eines von selbst sich durchsetzenden neuen sittlichen Naturtriebes stattfände, was durch 2 Petr. 1, 3: *ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης* vgl. mit V. 4: *ἵνα γένεσθε θείας κοινωνοὶ φύσεως* nicht dargethan wird; denn wenngleich die begabende göttliche *δύναμις* V. 3 der Geist ist, so ist darum doch nicht die *θεία φύσις* V. 4 das, was wir als Natur von dem Prinzip des Personlebens unterscheiden, sondern es ist damit, wie das folgende *ἀποφυγόντες κτλ.* zeigt, nur die dem Sündigen und der *φθόρα* anheimgefallenen *κόσμος* entgegengesetzte Art gemeint. Wie die angeführten paulinischen Stellen zeigen, hat und erfährt der Christ nur im Glauben den heil. Geist d. i. Gott in seiner Gnaden- und Heilsgegenwart, vgl. namentlich das *αὐτὸ τὸ πν. συμμαρτυρεῖ τῷ πν. ἡμῶν* Röm. 8, 16 (s. S. 687 f.), sowie Gal. 3, 5: *ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πν. καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;* Eph. 1, 13: *πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πν. τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγ.* Gal. 5, 5: *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.* 2 Cor. 4, 13: *ἔχοντες τὸ αὐτὸ πν. τῆς πίστεως.* Eph. 2, 18: *ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.* Naturhaft wirkt der Geist als Geist der Prophetie, als Geist der altteſt. Amtsgnade, ja auch der neuteſt. Charismata, aber nicht als Geist des neuteſt. Heilsstandes, als Geist der Kindschaft, welcher den Glauben voraussetzt, fördert und fordert, vgl. 1 Cor. 6, 17: *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι.* Auch der anscheinend dem *ἐν πνεύματι λαλεῖν* u. s. w. nachgebildete Ausdruck *ἐν πνεύματι εἶναι* von den Gläubigen Röm. 8, 9: *ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* spricht nicht für die Vorstellung einer naturhaften Wirksamkeit des heil. Geistes als neuen Lebensprinzipes, sondern steht dem *εἶναι ἐν Χ̅ῳ̅* gleich und ist hier um des Parallelismus oder des Gegensatzes willen zu dem *εἶναι ἐν σαρκί* gewählt, um die bestimmende Macht des Geistes der des Fleisches gegenüber zu stellen, vgl. V. 14, ohne damit anzugeben, daß er auch nach Art des Fleisches wirke, was durch die aus dem Zusammenhange sich ergebende Erkenntnis von der Art und Wirksamkeit des Geistes ausgeschlossen ist. Ja, es muß vielmehr gesagt werden, daß, wenn der Geist Gottes als neues Lebensprinzip die Stelle des natürlichen *πνεῦμα* einnähme, statt dem Menschen gegenüber selbständig zu sein, gerade dieser Ausdruck *ἐν πν. εἶναι* nicht hätte gewählt werden können, da das Verhältnis der *σάρξ* zum Personleben und ihre Stellung in dem Organismus der menschlichen Natur es zwar möglich macht, *ἐν σαρκὶ εἶναι* zu sagen, die Stellung des menschlichen *πν.* aber einen analogen Ausdruck unmöglich macht, wenn nicht etwa — wovon ja hier nicht die Rede sein kann — an jenes *ἐν πν. γεγονέναι* Apok. 1, 10 gedacht wer-

den sollte. Eben das ἐν πν. weist auf die Selbständigkeit des Geistes hin, von dem hier die Rede ist, auf den heil. Geist Gottes, nicht auf den Geist als, wenn auch „erneuertes“, doch immerhin menschliches Lebensprinzip, und dann muß aus dem Kontext sich ergeben, in welcher Art dieses *ἐν πνεύματι εἶναι* zu denken ist. — Durch die von dem heil. Geiste ausgehende Stärkung des Glaubens (vgl. Röm. 1, 11: *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*, mit 1 Petr. 5, 12: *ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θυ εἰς ἣν στῆτε*) kommt die Kräftigung des inwendigen Menschen zu stande Eph. 3, 16: *ἵνα δώῃ ὑμῖν . . . δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, dessen Aufgabe es ist, den Glauben und Heilsstand zu bewahren und zu bewähren im Gegensatz zu dem uns in unserer *σάρξ* knechtenden *νόμος ἁμαρτίας* Röm. 8, 2: *ὁ νόμος τοῦ πν. τῆς ζωῆς ἐν Χῷ Ἰυ ἠλευθέρωσέ με* (Tdf., W. *σε*) *ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.*

Von hier aus ergiebt sich abermals der dem alttest. Gegensatz von בָּשָׂר u. רוּחַ, בָּשָׂר u. אֱלֹהִים entsprechende, aber von den Genossen des neutest. Heiles, den Gläubigen, in neuer Weise, nämlich innerhalb ihres Personlebens erfahrene Gegensatz dieses *πνεῦμα* gegen die *σάρξ*, wie ihn Paulus durchführt, und welcher nicht zusammenfällt mit dem Gegensatz von *πνεῦμα* u. *σάρξ*, wie er vorliegt Mtth. 26, 41: *τὸ μὲν πν. πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*. 2 Cor. 7, 1: *μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πν.* Gal. 6, 8: *ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα . . . εἰς τὸ πνεῦμα* (?). Col. 2, 5: *τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πν. σὺν ὑμῖν εἰμί.* Phil. 3, 3: *οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες*, es sei denn, daß hier, wie wahrscheinlich ist, *πν. θεοῦ* gelesen werden muß. Der Gegensatz zwischen *πν.* u. *σάρξ* im neutest. Sprachgebrauch ist ein vierfacher: ***1)*** menschliches *πν.* ***a)*** die Innerlichkeit im Gegensatz zu der nach ihrer Substanz bezeichneten Leiblichkeit, ***b)*** das göttliche Lebensprinzip des Menschen im Gegensatz zu dieser nach ihrer Substanz bezeichneten schlechten Leiblichkeit. ***2)*** göttliches *πν.* ***a)*** als Prinzip des göttlichen Offenbarungswirkens im Gegensatz zu der *σάρξ* und der in ihr beruhenden Art des menschlichen Daseins, der Geschichte, Röm. 1, 4. Gal. 4, 29 u. a. (s. u. c). ***b)*** als neutest. Heilsgabe, Geist der neutest. göttlichen Heilsgegenwart im Gegensatz zu der *σάρξ*, wie sie die durch sie den Menschen überkommene und ihnen eigene sündige Bestimmtheit einschließt. Diese letztere, den paulinischen Schriften eigentümliche Gestalt des bei Johannes so nur 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν* (vgl. für die Anknüpfung dieser Ausdrucksweise 6, 63) zugespitzten Gegensatzes darf als die vollendetste Auffassung und Erscheinung des alttest. Gegensatzes zwischen בָּשָׂר u. רוּחַ bezeichnet werden, wie sie auch nur auf Grund der neutest. Heilsgegenwart entstehen, erkannt und erfaßt werden konnte. Überall, wo er sich bei Paulus außer an den unter 1, b u. c; 2, c angeführten Stellen findet, ist es nicht der Gegensatz des dem Menschen von Natur eigenen göttlichen Lebensprinzips zur *σάρξ*, des *νόμος τοῦ νοός* zu dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας ἐν τοῖς μέλεσιν* Röm. 7, sondern des dem Christen eignenden heil. Geistes, dessen er im Glauben teilhaftig ist, den er hat, weil er Glauben hat, der ihn als Glaubenden bestimmt, kräftigt, regiert, zur *σάρξ*, und eben weil der Christ diesen Geist im Glauben hat, erfährt er den Gegensatz desselben zur *σάρξ* innerhalb seines Personlebens, ohne daß darum das *πνεῦμα ἅγιον* an die Stelle seines ihm von Natur her eigenen *πνεῦμα* getreten oder mit demselben eine Natureinigung eingegangen wäre. Daß dieses *πν. ἅγ.* gemeint ist, erhellt deutlich Röm. 8, 9: *οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θυ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*, wonach auch V. 4: *κατὰ σάρκα, κατὰ πν. περιπατεῖν*, V. 5: *οἱ κατὰ*

σάρκα ὄντες, οἱ κατὰ πν., V. 6: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκός — τοῦ πν.* zu verstehen ist, vgl. V. 2: *ὁ νόμος τοῦ πν. τῆς ζωῆς ... ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* mit V. 14: *ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται*, sowie insbesondere V. 16: *αὐτὸ τὸ πν. συμμαρτυρεῖ τῷ πν. ἡμῶν*, wo die Unterscheidung zwischen diesem Geiste und unserem Geiste ausdrücklich vollzogen ist. Daß nun V. 10: *εἰ δὲ Xς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην* nicht *τὸ πν. ἅγ.*, nicht das V. 9 gemeinte *πν.*, sondern das menschliche *πν.* gemeint ist, ergiebt der Gegensatz zu *σῶμα*, weshalb auch nicht *τὸ πν. Xυ* wie V. 9, sondern *Xς* gesetzt ist. — Röm. 8, 13: *εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* Gal. 3, 3: *ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε*, vgl. mit V. 5: *ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν τὸ πν.* 5, 16: *πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.* V. 17: *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πν., τὸ δὲ πν. κατὰ τῆς σαρκός.* V. 18: *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε* (vgl. Röm. 8, 14). V. 19: *τὰ ἔργα τῆς σαρκός*, wogegen V. 22 parallel nicht *τὰ ἔργα*, sondern *ὁ καρπός τοῦ πν.* Demgemäß wird auch wohl 6, 8: *ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ... εἰς τὸ πν.* hierher gehören. In diesem Gegensatz will der Ausdruck Gal. 5, 22 verstanden sein: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.* Vgl. 2 Cor. 12, 18: *οὐ τῷ αὐτῷ πν. περιεπατήσαμεν;* Von diesem Geiste sich immer völliger bestimmen, immer mehr regieren zu lassen und so seiner immer völliger teilhaftig zu werden, ist des Christen Aufgabe Eph. 5, 18: *μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ ... ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πν.* (s. u. *πληρόω*). Eph. 6, 18: *προσευχόμενοι ἐν πν.* 2, 18. Die *ψυχικοί* (w. s.) sind seiner nicht teilhaftig Jud. 19: *ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες*, wogegen 2 Tim. 1, 7: *οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θς πνεῦμα δειλίας ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ*, wonach auch wohl 1 Cor. 4, 21: *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς, ἢ ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραΰτητος* (vgl. V. 20: *οὐ γάρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει.* 2, 4), sowie Gal. 6, 1: *ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πν. πραΰτητος* vom heil. Geiste zu verstehen sind. Vgl. *πν. πίστεως* 2 Cor. 4, 13; *υἱοθεσίας* gegenüber *δουλείας* Röm. 8, 15, wo übrigens die Bedeutung von *υἱοθεσία* (w. s.) ebenfalls gegen die Auffassung spricht, daß der heil. Geist eine Natureinigung mit unserem *πν.* eingehe. Er ist es, — wie dies auch seinem Wesen als der Vergegenwärtigung des Gottes unseres Heiles entspricht, — durch den wir der Weltgemeinschaft entnommen uns in der Gemeinschaft Gottes befinden, 1 Cor. 6, 11. 2 Thess. 2, 13: *ἁγιασμὸς πνεύματος* wie 1 Petr. 1, 2. Er ist das Gemeinschaftsband der Heilsgenossen Phil. 1, 27: *στήκετε ἐν ἑνὶ πν.* Eph. 2, 18. Phil. 2, 1: *εἴ τις κοινωνία πνεύματος.* Eph. 4, 3: *τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πν.* V. 4: *ἓν σῶμα καὶ ἓν πν.* Vgl. 1 Cor. 6, 17: *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.* Dieser heil. Geist ist es, der an die Stelle des alttest. *γράμμα* (w. s.) tritt, Röm. 7, 6: *ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*, vgl. 2, 29: *περιτομὴ καρδίας ἐν πν. οὐ γράμματι*, wo nicht nur äußerliche — *ἐν σαρκί* — und innerliche — *καρδίας* —, sondern zugleich alttest. (*γρ.*) und neutest. (*πν.*) Beschneidung in Kraft des Gesetzes und in Kraft des Geistes einander entgegengesetzt werden, und wo Paulus nur den als wirklichen *Ἰουδαῖος* anerkennt, der sich die neutest. Heilsoffenbarung und Heilsmitteilung gefallen läßt; nicht aber redet er von dem Juden abgesehen von der neutest. Heilsoffenbarung, also von dem alttest. Juden. — Denselben Gegensatz zwischen *πν.* u. *γρ.* s. 2 Cor. 3, 6 unter e.

e) Auf die Wirksamkeit dieses mit dem alttest. Geiste Gottes als Prinzip der Offenbarung identischen, aber nunmehr in neuer Weise wirksamen, in der Heilsgemeinde gegenwärtigen und den Heilsgenossen eignenden Geistes führt sich nun auch die Fähigkeit

der Jünger zurück, ihre besondere Aufgabe im Dienste der neutest. Heilsoffenbarung bzw. der Heilsgegenwart zu erfüllen als eine *διακονία πνεύματος οὐ γράμματος* 2 Cor. 3, 6. Mtth. 10, 20: *τὸ πν. τοῦ πατρὸς ὑμῶν λαλοῦν ἐν ὑμῖν.* Marc. 13, 11. Luc. 12, 12: *τὸ ἅγ. πν. διδάξει ὑμᾶς.* Joh. 15, 26. 27: *τὸ πν. τῆς ἀληθείας . . . μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε.* 20, 22: *λάβετε πν. ἅγ. ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς.* Vgl. 1 Cor. 2, 4. 10 ff.; 7, 40: *κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ κἀγὼ πν. θ̅υ̅ ἔχειν,* wo offenbar der heil. Geist des Christenstandes gemeint ist (vgl. 1 Cor. 10, 11. Eph. 3, 4). Vgl. 2 Cor. 6, 6: *συνιστάντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι ἐν πν. ἁγ.*, was nicht auf des Apostels sonderlichen Beruf geht, sondern auf den Christenstand überhaupt, aber jenen einschließend. Weil es derselbe heil. Geist Gottes und Christi ist, der die Knechte Gottes im Alten Bunde von jenseits her zeitweilig bzw. eben nur für ihren besonderen Beruf ausrüstete, ohne als Geist der Gemeinde oder des Heilsstandes gegenwärtig zu sein (vgl. Num. 16, 3 ff.), und der nunmehr in der Gemeinde des Neuen Bundes bleibend so gegenwärtig ist, daß das Verhältnis, in welchem er zu ihren Gliedern steht, zugleich ein anderes ist, als in welchem er zu den mit besonderem Berufe betrauten Gliedern der alttest. Heilsgemeinde stand, so ist diese Befähigung der in besonderem Berufe stehenden Glieder der neutest. Gemeinde mit der der alttest. Zeugen trotz jenes Unterschiedes doch so sehr übereinstimmend, daß die der Letzteren zurückgeführt werden kann und muß auf *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χ̅υ̅* 1 Petr. 1, 11. Es ist immer der in der neutest. Heilsgemeinde gegenwärtige heil. Geist, welcher die Apostel erfüllt und z. B. prophetische Aufschlüsse wirkt, wie der Geist Gottes dasselbe in den alttest. Zeugen gewirkt hat, ohne daß beides im Ausdruck unterschieden würde, vgl. Act. 1, 16; 28, 25 mit 20, 23: *τὸ πν. τὸ ἅγ. κατὰ πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον.* 1 Tim. 4, 1: *τὸ δὲ πν. ῥητῶς λέγει.* Act. 7, 51: *ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πν. τῷ ἁγ. ἀντιπίπτετε ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς*, und eben dies ermöglicht der Gemeinde die Prüfung der Geister, 1 Joh. 4, 1: *μὴ παντὶ πν. πιστεύετε ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ θ̅υ̅ ἐστίν.* V. 2. 6: *ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πν. τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πν. τῆς πλάνης* vgl. mit 3, 24; 2, 20. 27. Darum kann Paulus sagen 1 Theff. 5, 19; *τὸ πν. μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, πάντα δὲ δοκιμάζετε.* Des heil. Geistes voll redet Petrus Act. 4, 8 und beruft sich auf denselben heil. Geist, wie er ausgegossen ist, Act. 5, 32: *καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πν. τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ.* Es wird unterschieden werden müssen zwischen dem, was dieser Geist für alle Glieder der Heilsgemeinde gleichmäßig ist und in ihnen wirkt, und zwischen besonderer Wirksamkeit desselben für alle im Zusammenhange des Heilslebens der neutest. Gemeinde sich ergebenden Aufgaben, vgl. Act. 13, 2: *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ . . . εἶπε τὸ πν. τὸ ἅγ. ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βάρναβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς.* V. 4: *ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγ. πν.* Vgl. 11, 12 mit V. 15; 13, 9 mit V. 52; 4, 31; 15, 28: *ἔδοξε τῷ πν. τῷ ἁγ. καὶ ὑμῖν.* 16, 6: *κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγ. πν.* V. 7: *οὐκ εἴασεν αὐτοὺς τὸ πν. Ι̅υ̅.* 20, 28: *ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πν. τὸ ἅγ. ἔθετο ἐπισκόπους.* 21, 4: *τῷ Παύλῳ ἔλεγον διὰ τοῦ πν. μὴ ἐπιβαίνειν εἰς Ἱεροσ.* V. 11. Nicht einmal der Unterschied wird gemacht, daß in diesen Fällen stets die volle artikulierte Form *τὸ πν. τὸ ἅγ.* oder *τὸ ἅγιον πν.* angewendet würde — diese steht auch z. B. 8, 18 (Tr.) vgl. mit V. 17; 10, 44. 47 u. a. —, sondern es heißt auch 4, 8: *πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου.* 6, 3. 5; 7, 55; auch 4, 31 Rec. Aus diesem Unterschiede der allgemeinen und besonderen Wirksamkeit desselben heil. Geistes der neutest. Heilsgemeinde, wie er insbesondere in den *χαρίσματα* innerhalb der Gemeinde als sonderlichen Wirkungen dieses Geistes (s. *χά-*

ρισμα) zu Tage tritt, erhellt gerade, wie sehr das Verhältnis desselben zur alttest. u. neutest. Gottesgemeinde ein verschiedenes ist und wie berechtigt die Act. 2, 16 vorliegende Auffassung der neutest. Heilsgemeinde als der durch die Ausgießung des heil. Geistes zur Stätte der bleibenden Gegenwart Gottes gemachten Gemeinde ist (eine Auffassung resp. eine Thatsache, mit welcher die Erwartung einer neuen Geistesausgießung in schneidendstem Widerspruche steht). Alles was in der Gemeinde vorhanden ist von Gaben und Kräften zum Zweck ihrer Erhaltung und Erbauung, ist ebenso Wirkung dieses in ihr vorhandenen, nicht außerordentlich den einen oder anderen nur überkommenden Geistes, wie der Glaube und das Leben der Gemeinde selbst, vgl. Act. 20, 28: *ἐν ᾧ* (sc. *ποιμνίῳ*) *ὑμᾶς τὸ πν. ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους.* 1 Cor. 12, 11: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πν. διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.* Vgl. Röm. 12, 3 ff. 1 Cor. 12, 12 ff. 27 ff. Daher auch die Möglichkeit eines *ζηλοῦν τὰ πνευματικά* 1 Cor. 14, 1 und das Wort 1 Cor. 14, 32: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* (über den Plur. s. unten). Wo der heil. Geist in solcher Weise wirkt, findet eine *φανέρωσις τοῦ πν.* statt 1 Cor. 12, 7, sich darlegend in *διαιρέσεις χαρισμάτων* V. 4, deren eine ganze Reihe aufgezählt wird V. 8—10 vgl. 14, 2. 12. 14. 15. 16, vgl. *μερισμοὶ πνεύματος* Hebr. 2, 4, — nicht als wenn es nur diese Charismata gäbe, sondern dies sind diejenigen, welche die korinthische Gemeinde kannte. Für alle ordentlichen und bleibenden, wie für alle außerordentlichen und zeitweiligen Bedürfnisse hat die neutest. Gemeinde an diesem in ihr gegenwärtigen Geiste Gottes die Gewähr des Besitzes der jederzeit erforderlichen Kräfte, deren Erweckung nur von dem Glaubensverhalten zu der göttlichen Heilsgegenwart abhängig ist, vgl. 1 Cor. 12, 31; 14, 1. 2 Tim. 1, 6: *ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.* — — Über *τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θῦ* Apok. 4, 5; 5, 6; 1, 4 vgl. Hofmann, Schriftbeweis 1, 200, nach welchem „der Geist nicht, wie er in Gott, sondern wie er für Gottes Walten in der Welt ist, gemeint sein will. Darum erscheint er denn auch in seiner göttlichen (richtiger wohl geschichtlichen) Mannigfaltigkeit, gleichwie die Kirche in der Siebenzahl der Gemeinden. Die Siebenzahl stammt aus dem Gesichte. Wo dagegen die Kirche als die Braut angeschaut wird, da ist dann auch der Geist der eine" Apok. 22, 17. Indem der Geist sich in dem Wirken der einzelnen Person kund giebt, liegt es nahe, von solcher Wirksamkeit so zu reden, wie 1 Joh. 4, 1: *μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ θεοῦ ἐστίν.* V. 2: *ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πν. τοῦ θῦ· πᾶν πν. ὃ ὁμολογεῖ Ἰν Χν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θῦ ἐστὶ καὶ πᾶν πν. κτλ.* Jede *φανέρωσις τοῦ πν.* (1 Cor. 12, 7) erscheint selbst als ein *πν.*, man könnte sagen als individualisiertes *πν.*, und von da erklärt sich der Plural 1 Cor. 14, 12: *ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων.* V. 32: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* vgl. mit 1 Joh. 4, 1: *μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε,* vgl. V. 2. 3.

Daß des heil. Geistes, wie er als Geist der neutest. Heilsgegenwart Gottes vorhanden ist und wirkt, vornehmlich in den paulinischen Schriften Erwägung geschieht, dürfte seinen Grund nicht bloß in der scharfen und klaren Unterscheidung der alt- und neutest. Heilsökonomie haben, welche das paulinische Denken oder vielmehr das Glaubensbewußtsein des Apostels beherrscht, — denn dann wäre ein gleiches auch im Hebräerbrief zu erwarten —, sondern zugleich in dem Bedürfnis des Apostels, seine Ausführungen psychologisch zu gestalten im Anschluß an die psychologischen Grundanschauungen des A. T., welche bei ihm auf Grund und in Verfolg der neutest. Heilserfahrung und der durch sie bewirkten Selbsterkenntnis einen weit reicheren Inhalt und schärfere Zuspitzung gewinnen (s. u. *σάρξ*). Obwohl nun aber abgesehen von den Evan-

gelien und Akten in den nichtpaulinischen Schriften von dem heil. Geiste im neutest. Sinne viel seltener die Rede ist — nur Hebr. 2, 4. Jac. 4, 5. 1 Petr. 1, 2. 22; 2, 5; 3, 18; 4, 14. 1 Joh. 3, 24; 4, 2. 13; 5, 6. 8 (vgl. *χρῖσμα* 1 Joh. 2, 20. 27). Apok. 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 22, 17 — so gehört doch gerade diese Erkenntnis zu den hervorstechendsten Einheitspunkten aller neutest. Schriften; selbst die Aussagen des johann. Evangeliums von dem heil. Geiste als *παράκλητος*, wenn diese Bezeichnung besagt, daß er Gottes Sache bei uns vertritt, bilden nur den scharf formulierten Ausdruck für die überall vorliegende Anschauung von seiner Bedeutung, ebenso wie das johann. *μένειν* Joh. 1, 33. 1 Joh. 3, 24, vgl. das paulin. *οἰκεῖν*, das petrin. *οἶκος πνευματικός*. Mit dem johann. *ἐλέγχειν* Joh. 16, 8 vgl. die paulin. *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* 1 Cor. 2, 4; mit Joh. 16, 10 vgl. 1 Tim. 3, 16 u. s. w. Sogar der paulin. Gegensatz zwischen *πν.* u. *γράμμα* ist, wenn auch nicht so ausgedrückt, dem johann. Evangelium nicht fremd, s. u. 3 zu Joh. 4, 24.

3) Ausgehend von der Bezeichnung der Innerlichkeit des Menschen als *πν.* liegt es nahe, zur Bezeichnung eines Wesens, welches der Leiblichkeit entbehrt oder derselben nicht bedarf, so daß sich also nur das darstellt, was bei uns die Innerlichkeit ist, sozusagen nur Leben, Hauch, eben das Wort zu gebrauchen, welches diese Innerlichkeit bezeichnet. So Luc. 24, 37: *ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν*. V. 39: *πνεῦμα σάρκας καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει*. Darauf beruht es, daß die Gestorbenen als Geister bezeichnet werden Act. 23, 9: *εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν αὐτῷ ἢ ἄγγελος*. 1 Petr. 3, 19: *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξεν*. Hebr. 12, 23: *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων*. Die Rücksicht auf die Existenzweise ist es, welche diesen Ausdruck bestimmt, der auch im nachbiblischen Hebraismus sich findet (cf. Buxtorf, Lex. talm. ed. Fischer, p. 1099). Sonst ist wohl von Seelen der Gestorbenen die Rede Apok. 6, 9: *ψυχαὶ τῶν ἐσφαγμένων*, vgl. 20, 4: *αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων*, nie aber werden die Gestorbenen selbst als Seelen bezeichnet (mit Ausnahme des rätselhaften Sprachgebrauchs Lev. 19, 28; 21, 2; 22, 4. Num. 5, 2; 9, 6. 10, s. meinen Art. „Geist" in PRE. [3]6, S. 452), weil die Seele als solche zwar den Tod überdauert, die Bezeichnung *ψυχή* aber — vgl. *ψυχὴ ζῶσα* — als term. techn. stets das Einzelwesen in seiner stofflichen Organisation oder in seinem diesseitigen Dasein bezeichnet, nie in seiner durch den Tod herbeigeführten Seinsweise. Der eigentümliche Unterschied, der sich so ergiebt, daß die Gestorbenen Geister, die Lebenden Seelen genannt werden, während man vielleicht eher das Gegenteil erwarten möchte, hat aber mit dem psychologischen Verhältnis von Geist und Seele nichts zu thun, sondern hat seinen Grund nur darin, daß *πνεῦμα* in diesem Falle die Existenzweise bezeichnet. — So werden auch die Engel rücksichtlich ihrer Existenzweise *πνεύματα* genannt Hebr. 1, 14: *πν. λειτουργικά*, und unter Vergleichung dieser Stelle dürfte sich die Erklärung von 1, 7: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς πυρὸς φλόγα*, wonach *πν.* u. *πυρὸς φλόγα* die Erscheinungsformen der Boten und Diener Gottes, als die richtige herausstellen, wogegen Act. 23, 9 der oben angeführte Unterschied zwischen *ἄγγελος* u. *πν.* besteht. In der talmudischen Litteratur scheint רוּחַ so nur von den Dämonen gebraucht zu werden, freilich stets mit einem bezeichnenden Zusatz, s. u. 4. — An dieses die Existenzweise bezeichnende *πν.* schließt nun auch Joh. 4, 24, wie dort der Zusammenhang ergiebt, an: *πνεῦμα ὁ θεός*, d. h. über der sinnlichen Vermittelung und Beschränktheit des Daseins erhaben, vgl. Act. 17, 24. 25. 1 Kön. 8, 27. Jes. 66, 1. Act. 7, 48. Daß dies der Inhalt dieser Aussage ist, ergiebt der Gegensatz zu V. 20. 21, während sonst mehr darin liegt, vgl. Jes. 31, 3. Ps. 56, 5 u. a., was nur hier nicht zur Sprache kommt. Die Aussage *πν. ὁ θεός* enthält nichts Neues, — nicht einmal die Konsequenz, die der HErr

zieht: *τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πν. καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν*, ist schlechthin neu (vgl. 1Kön. 8, 27); neu ist nur der Umfang, in welchem Christus sie unter gleichzeitiger Anerkennung des derzeitigen Rechtes der sogen. israelitischen „Beschränktheit“ (V. 22) geltend macht: *οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις* V. 21, indem er auf die der Geistigkeit Gottes entsprechende Innerlichkeit des Betenden verweist im Gegensatze zu der Äußerlichkeit der gesetzlich geordneten Anbetungsstätte, welche gerade als solche wie jede gesetzliche Vorschrift dem Mißbrauch und damit dem Truge Raum läßt Jes. 29, 13. Mtth. 15, 8, woraus sich der Zusatz *ἐν ἀλ.* erklärt, nur daß derselbe nicht zu beschränken ist auf die subjektive Wahrhaftigkeit im Gegensatze zur Heuchelei der Form — denn darin würde ja eine Verurteilung des soeben in seiner Berechtigung anerkannten israelitischen Kultus liegen —, sondern die *ἀλ.* bezeichnet die *προσκύνησις* als eine solche, welche wirklich Gott hat und findet. Damit stimmt denn auch das *ἔρχεται ὥρα κτλ.* V. 23. Die subjektive Wahrhaftigkeit und das temporäre Recht ist auch bei der Anbetung Israels in Jerusalem nicht ausgeschlossen, aber trotz des *περιπατεῖν ἐν ἀλ., δουλεύειν τῷ κυρ. ἐν ἀλ.* 1Sam. 12, 24. 1Kön. 2, 4. Ps. 144, 19 verhält sich die alttest. Anbetung zur neutest. wie die *σκιά* zur *ἀλ.*: sie ist ein Abbild und Vorbild der Anbetung, wie sie werden soll, vgl. 1, 18, — und dies erst, nicht das *πν. ὁ θ̅ς*, ist das spezifisch neutestamentliche in diesem Ausspruch Christi, vgl. Bengel: tacite novi foederis suavitatem innuit. Daher auch hier die Bedeutsamkeit des Vaternamens Gottes. Vgl. den im Hebräerbriefe ausgeführten Gegensatz zwischen *σάρξ* u. *συνείδησις, δικαιώματα σαρκός* Hebr. 9, 9. 10. 13, s. u. *σάρξ*, sowie den paulinischen Gegensatz zwischen *πν.* u. *γράμμα* namentlich Röm. 2, 29; 7, 5, und den johanneischen Gegensatz zwischen *νόμος* u. *χάρις καὶ ἀλ.* 1, 18.

4) Anschließend daran, daß das *πν.* die eigentliche Lebenskraft ist — vgl. die Verbindung und den Parallelismus von *πν.* u. *δύναμις* — wird eine das Leben von innen heraus bestimmende Macht *πν.* genannt, und in Analogie des *πν. ἅγιον* werden die satanischen Mächte so bezeichnet. So Eph. 2, 2: *τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, vgl. mit 2Cor. 4, 4: *ἐν οἷς ὁ θ̅ς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων* — gegen die Bemerkung Bengels: non hic ipse princeps dicitur spiritus, sed spiritus est h. l. principium illud internum, ex quo fluunt actiones infidelium, oppositum spiritui filiorum Dei. Ist der letztere Gegensatz richtig und ist eben dieser Geist der Kinder Gottes der heil. Geist, so ist auch jener Geist nicht der Ungläubigen eigener Geist, sondern satanischer Geist. Vgl. Eph. 6, 11. — Wenn Röm. 11, 8 nach Jes. 29, 10 ein *πν. κατανύξεως*, רוּחַ תַּרְדֵּמָה als Gabe Gottes bezeichnet ist, so ist dies dieselbe Anschauung wie Richt. 9, 23. 1Sam. 16, 15. 23; 18, 10; 19, 9, wo der 16, 15 רוּחַ אֱלֹהִים רָעָה genannte Geist V. 23 רוּחַ אלהים schlechthin genannt wird, vgl. Ps. 143, 10, indem diese das Leben im Bösen bestimmende, bannende Macht als von Gott gesendet auftritt, ohne darum Gottes eigener Geist zu sein. Vgl. Ez. 36, 27. — Ganz besonders werden die Dämonen als *πν.* bezeichnet, freilich stets mit einem Zusatz, *πνεῦμα ἀκάθαρτον* Mtth. 10, 1; 12, 43. Marc. 1, 23. 26. 27; 3, 11. 30; 5, 2. 8. 13; 6, 7; 7, 25; 9, 25. Luc. 4, 36; 6, 18; 8, 29; 11, 24. Act. 8, 7. Apok. 16, 13. 14; 18, 2, vgl. Luc. 4, 33: *πν. δαιμονίου ἀκαθάρτου*, sowie *πν. πονηρόν* Mtth. 12, 45. Luc. 7, 21; 8, 2; 11, 26. Act. 19, 12. 13. 15. 16. *πν. ἀσθενείας* Luc. 13, 11. *πν. ἄλαλον καὶ κωφόν* Marc. 9, 17. 25. Ohne Zusatz nur Marc. 9, 20, aber mit Beziehung auf das V. 17 vorausgegangene *πν. ἄλαλον*. Luc. 10, 20: *τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται*, vgl. V. 17: *τὰ δαιμόνια*. V. 19: *πᾶσα ἡ δύναμις τοῦ ἐχθροῦ*. Luc. 9, 39:

πνεῦμα λαμβάνει αὐτὸν καὶ ἐξαίφνης κράζει καὶ σπαράσσει αὐτόν. Vgl. Act. 16, 18: Παῦλος ἐπιστρέψας τῷ πν. εἶπεν mit V. 16: παιδίσκη ἔχουσα πνεῦμα πύθωνα. — Der Ausdruck Marc. 5, 2: ἄνθρωπος ἐν πν. ἀκαθάρτῳ, ähnlich wie das ἐν πν. Mtth. 22, 43. Luc. 2, 27 u. a., ist = in der Gewalt, in der Macht desselben befindlich. — Beachtenswert, daß sich πν. von Dämonen bei Matthäus sehr selten findet, während δαιμόνιον von den Synoptikern gleichmäßig gebraucht wird.

Nach all diesem wird man nun für πνεῦμα im allgemeinen zwei Bedeutungen unterscheiden müssen: Geist als Lebensprinzip oder als das Leben bestimmende Macht, und Geist als Erscheinungsform. Daß von dem letzteren Gebrauch des Wortes nicht auszugehen ist, als bestehe das Wesentliche des Begriffes in dem Gegensatze zur Sinnlichkeit, Endlichkeit, lehrt ein Blick auf das alttest. רוּחַ, welches so entschieden und umfassend wie nur möglich die eigentliche Grundlage des Begriffes bildet, und welches wesentlich und an erster Stelle die Lebendigkeit, die Lebenskraft in sich befaßt, wie sie überall, wo Leben ist, sich zeigt und auf Gott sich zurückführt, so daß der Geist nicht sowohl und nicht bloß Gott und die Kreatur voneinander unterscheidet, sondern vor allen Dingen die Kreatur an Gott bindet. Die in der Übersetzung der LXX vertretene Anschauung, welche an die Erscheinungsform anknüpft, ist, wie aus dem Verhältnis der Übersetzung zum Grundtext erhellt (s. oben S. 886 f., sowie unter σάρξ), nicht die biblische, sondern aus der griechischen Philosophie übertragen, — womit den scharfsinnigen Ausführungen Holstens (s. u.) der Boden entzogen ist.

Vgl. u. a. Roos, Fundamenta psycholog. scr. 1789, cap. II. Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre II, 10 ff. Th. Harnack, Jesus der Christ, S. 150 ff. Delitzsch, System der bibl. Psychol. 2. Aufl., 1, 292 ff. Holsten, Zum Ev. des Paulus und Petrus, S. 365 ff. Wendt, Die Begr. Fleisch u. Geist im bibl. Sprachgebr. 1878. v. Zezschwitz, Prof.-Gräc. u. bibl. Sprachgeist, S. 33 ff. Auberlen, Art. „Geist" in PRE.[1], sowie meinen Art. „Geist" daselbst in der 3. Aufl. und dort die Litteratur. Lotz, Geschichte u. Offenb. im A. T., S. 159 ff. Gloël, Der heil. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888. Gunkel, Die Wirkungen des heil. Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit und nach der Lehre des Ap. Paulus. 1888. Hatch, Essays in bibl. greek, p. 126 sqq. König, Offenbarungsbegriff des A. T. 1882, 1, 87 ff. Giesebrecht, Berufsbegabung der alttest. Propheten. Göttingen 1897. S. 123 ff., sowie endlich die Erörterungen in den Lehrbüchern der alt- und neutest. Theologie.

Πνευματικός, ή, όν, in der Prof.-Gräc. nur im physischen u. physiologischen Sinne, gewöhnlich in ersterem = windig u. s. w. (Aristot. Theophr. u. a.), was zum Atem gehört, hauchartig; im psychologischen Sinne selten, z. B. Plut. de san. tu. 13 (129, C) bei gewissen Krankheitserscheinungen δεῖ σκοπεῖν καὶ μνημονεύειν, ἂν μηδὲν ᾖ πνευματικόν, ὅτι σωματικόν ἐστιν αἴτιον ὑποστολῆς τινὸς ἢ καθάρσεως δεόμενον, vgl. vorher: ἤδη δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς κινήματα τὸ σῶμα μηνύει πρὸς νόσον ἐπισφαλῶς ἔχειν. In der bibl. Gräc. nur im N. T. (und zwar außer 1 Petr. 2, 5 — vgl. das Adv. Apok. 11, 8 — nur in den paulin. Schriften) und dort nur im religiösen resp. religiös- oder soteriologisch-psychologischen Sinne, = dem heiligen Geiste angehörig oder durch das πν. ἅγ., den Geist Gottes bestimmt, geistlich. **a)** im religiösen Sinne: dem Geiste Gottes, dem heiligen Geiste, durch den sich alle Gotteswirkungen vollziehen, angehörig, von demselben bestimmt, von ihm herrührend. So 1 Cor. 10, 3: τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον. V. 4: πόμα πνευματικὸν ἔπιον. Hier handelt es sich um Speise und Trank, wie sie durch besonderes göttliches Wirken zustande gekommen

sind, wodurch sie sich von sonstiger Nahrung unterscheiden (vgl. unter *πνεῦμα* 2, b), Ex. 16, 12—25; 17, 5. 6. Deut. 8, 15. Der Ausdruck *πνευματικὴ πέτρα* weist auf den Ursprung des Wassers hin als nicht dem sichtbaren, natürlichen Felsen eigen, aus dem es quoll, sondern — vgl. Deut. 8, 15 mit Ex. 17, 6 — sofern es der HErr, der Fels Israels Deut. 32, 4. 15. 18, aus dem Felsen quellen ließ, auf welchem er sich zeigte. Der Zusatz *ἀκολουθοῦσα* soll nur klar machen, welchen Fels der Apostel meint, nämlich **nicht** den in Horeb Ex. 17, 6: הַצּוּר בְּחֹרֵב. — Sodann **b)** im **soteriologischen** Sinne von dem, was mit dem Geiste der Heilsgegenwart Gottes zusammenhängt; so zunächst in den Ausdrücken *χάρισμα πνευματικόν* Röm. 1, 11 und *τὰ πνευματικά* von den Geistes- oder Gnadengaben Röm. 15, 27. 1 Cor. 9, 11; 14, 1: *ζηλοῦτε τὰ πνευματικά* = *φανερώσεις τοῦ πνεύματος* 12, 7. 1 Cor. 2, 13: *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες* = *τὰ ὑπὸ θεοῦ χαρισθέντα ὑμῖν* V. 12, *πνευματικοῖς* = *ἐν διδακτοῖς πνεύματος* V. 13. Eph. 1, 3: *εὐλογία πνευματική*. Ebenso *ὁ πνευματικός*, der vom Geiste Gottes ergriffen ist, 1 Cor. 14, 37: *εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός*, Bengel: propheta species, spiritualis genus, vgl. Hos. 9, 7: אִישׁ רוּחַ, *ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος*. 1 Cor. 12, 1: *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, vgl. V. 3: *οὐδεὶς ἐν πνευμ. θεοῦ λαλῶν*. Dieses substantivierte *ὁ πν.* ist nicht zu verwechseln mit *ὁ πν.* im soteriologisch-psychologischen Sinne, s. b, da es sich hier nicht um die allgemeine, sondern um die charismatische Wirksamkeit des heiligen Geistes handelt, wie bei dem אִישׁ רוּחַ Hos. 9, 7, vgl. *ὑπὸ πνεύματος θεοῦ φερόμενοι ἀπὸ θεοῦ ἄνθρ.* 2 Petr. 1, 21. *ἐν πνεύματι* Mtth. 22, 43. — **c)** im **soteriologisch-psychologischen** Sinne von dem heiligen Geiste der Heilszueignung als dem neuen, neugegebenen göttlichen Lebensprinzip bestimmt, 1 Cor. 15, 44: *σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστι σῶμα ψυχικόν, ἔστι καὶ πνευματικόν*. V. 46: *οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν*, vgl. V. 50: *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται*. So substantiviert *ὁ πν.*, der vom heiligen Geist bestimmt ist, Röm. 8, 14: *ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται*. V. 11: *τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*. Gegenüber *σάρκινος* 1 Cor. 3, 1: *οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ' ὡς σαρκίνοις*. Gegenüber *ψυχικός* (w. s.) 1 Cor. 2, 15: *ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα*. Gal. 6, 1: *ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος*. Eph. 5, 19. Col. 3, 16: *ᾠδαὶ πνευματικαί*. Col. 1, 9: *σύνεσις πνευματική*, von dem, was der das Heil zueignende heilige Geist gewirkt. **Nirgend** ist *πνευματικός* = **geistig** im **bloß psychologischen Sinne** (*πνεῦμα* 1, a), sondern stets = **geistlich** im religiösen Sinne, und zwar so, daß dabei an den heiligen Geist Gottes in seiner Wirksamkeit in der Geschichte der göttlichen Selbstbethätigung und in seiner Wirksamkeit als Prinzip der Heilszueignung und des Heilsbesitzes, an den Geist der göttlichen Gnaden- und Heilsgegenwart im Sinne von *πνεῦμα*, 2 gedacht wird. Demgemäß ist auch *οἶκος πνευματικός* 1 Petr. 2, 5 nicht = *ἀχειροποίητος* (de Wette), da sich dies für ein solches Haus von selbst versteht, sondern da damit das Resultat des voraufgegangenen *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε* angegeben werden soll, so muß damit diejenige Eigentümlichkeit des Hauses bezeichnet sein, welche aus der Eigentümlichkeit der zusammenzufügenden Steine sich ergiebt, die in einem vom heiligen Geiste Gottes gewirkten und durchdrungenen Leben stehen, vgl. Eph. 2, 22: *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι*. Ebenso 1 Petr. 2, 5: *ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας*. Der der deutschen Sprache eigentümliche Unterschied zwischen **geistig** und **geistlich**, welcher dem Einfluß des Christentums seine Entstehung verdankt, muß der griechischen Sprache schon um deswillen fremd sein, weil sie *πνεῦμα* im psychologischen Sinne nicht kennt.

Daß er in der heiligen Schrift sich nicht findet, hängt mit dem spezifisch-religiösen Inhalt und Endzweck derselben zusammen.

Πνευματικῶς, nur in der neutest. u. kirchl. Gräc. und dort wie das Adjektiv im N. T. im religiösen Sinne = geistlich, in einer vom heiligen Geiste bestimmten oder gewirkten Weise, nach Art des heiligen Geistes, 1 Cor. 2, 14: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος . . . τὰ τοῦ πνεύματος θεοῦ . . . οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.* Apok. 11, 8: *ἥτις* (sc. *ἡ πόλις ἡ μεγάλη*) *καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος.*

Ποιμήν, *ένος, ὁ*, Hirt, nach Curtius, S. 281 von der Wurzel pā = schützen, Sanskr. pājús, Hüter. Bei Homer und Hesiod Beiwort des Fürsten, *π. λαῶν*. In der bibl. Gräc. **a)** der Hirt, רֹעֶה, Gen. 4, 2; 13, 7. 8 u. ö. Mtth. 9, 36; 25, 32. Marc. 6, 34. Luc. 2, 8. 15. 18. 20. Dann übertragen **b)** von den Fürsten resp. Führern, die für das Volk sorgen; so von Moses, der das Volk durchs rote Meer führte Jes. 63, 11. — Jer. 3, 15. Sach. 11, 5. 8; von Heerführern Jer. 6, 3. Doch wird das Subst. von Fürsten selten angewendet (vgl. *ποιμαίνειν* 2 Sam. 5, 2; 7, 7). Num. 27, 16 f.: *ἐπισκεψάσθω κ̅ς ὁ θ̅ς ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς συναγωγῆς ταύτης, ὅστις ἐξελεύσεται . . . καὶ . . . εἰσελεύσεται πρὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ὅστις ἐξάξει . . . καὶ . . . εἰσάξει αὐτοὺς καὶ οὐκ ἔσται ἡ συναγωγὴ κυρίου ὡσεὶ πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν* — bei der Bestellung Josuas (vgl. Hebr. 4, 8). Öfter dagegen der Plural von der Obrigkeit als den Hütern und Pflegern des Rechtes zu Gunsten des Volkes, deren Mißverwaltung die Propheten entgegentreten Jer. 23, 1 ff. Ez. 34, 2 ff. Sach. 10, 3 u. a. Jer. 2, 8: הַכֹּהֲנִים — וְתֹפְשֵׂי הַתּוֹרָה — וְהָרֹעִים — וְהַנְּבִאִים —, *οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ ἀντεχόμενοι τοῦ νόμου καὶ οἱ ποιμένες καὶ οἱ προφῆται*, vgl. unter *κρίνω, κριτής*, an deren Stelle in der messianischen Zeit Jhvh selbst als Hirte sich seines Volkes annehmen und ihm Recht und Heil (*δικαιοσύνη καὶ σωτηρία*, s. *δικαιοσύνη, δικαιόω*) schaffen wird Jes. 40, 11. Ez. 34, 11. 12, bzw. seinen Knecht, den Messias zum Hirten geben will Ez. 34, 23; 37, 24. Jes. 40, 11. So ist dann Ps. 23, 1 Ausdruck der Zuversicht, daß Gott dem Bedrängten und Unterdrückten Recht und Heil schaffe, und das hiernach gezeichnete Bild schließt das ein, was unter *βασιλεύς, βασιλεία τ. θ., δικαιόω, δικαιοσύνη* nach dem soteriologischen Inhalte dieser Begriffe zur Sprache gekommen ist. Darnach sind dann die alt- und neutest. Bilder Num. 27, 17. 1 Kön. 22, 17. Mtth. 9, 36 u. Parall., sowie das Gleichnis Joh. 10, 2 ff. in ihrer soteriologischen bzw. messianischen Bedeutung zu verstehen (vgl. Joh. 10, 14: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμήν* mit V. 24. 25 — die unverhohlenste messianische Selbstbezeugung Jesu für die, die ihn verstehen wollten, rätselhaft aber durch den Zusatz: *ὁ ποιμὴν ὁ κ. τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων* 10, 11 und daher die Frage 10, 24), und ebenso Hebr. 13, 20: *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου.* 1 Petr. 2, 25: *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν*, wo *ποιμήν* u. *ἐπίσκ.* sich so unterscheiden, daß der *π.* das Heil schafft, der *ἐπ.* es bewahrt, vgl. Act. 20, 28. 1 Petr. 5, 2. Daran schließt sich **c)** Eph. 4, 11 die Bezeichnung der *ἐπίσκοποι* resp. *πρεσβύτεροι* der christlichen Gemeinde oder ihrer *ἡγούμενοι* im Unterschiede von und in Verbindung mit dem *διδάσκαλοι* als *ποιμένες*: *Καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*, für welche Verbindung vgl. 1 Tim. 5, 17; 1 Petr.

5, 2 ff., für den Unterschied 1 Cor. 12, 28. 29 *κυβερνήσεις* u. *διδάσκαλοι*. Jer. 2, 8. Im übrigen s. unter *ποιμαίνω*, *ἀρχιποίμην*.

Ποιμαίνω, *ποιμανῶ*, *ἐποίμανα*, weiden; LXX = רעה, welches seltener = *βόσκω* Gen. 29, 7 u. a. **a)** von den Hirten, Gen. 30, 31 u. ö. Luc. 17, 7. 1 Cor. 9, 7. **b)** von Fürsten, Heerführern = lenken, regieren, verhältnismäßig selten sowohl in der Prof.-Gräc. wie in der bibl. Gräc., 2 Sam. 5, 2; 7, 7. 1 Chron. 11, 2; 17, 6; vgl. Ps. 49, 15: *ὡς πρόβατα ἐν ᾅδῃ ἔθεντο, θάνατος ποιμανεῖ αὐτούς, καὶ κατακυριεύσουσιν αὐτῶν οἱ εὐθεῖς τὸ πρωΐ καὶ ἡ βοήθεια αὐτῶν παλαιωθήσεται.* Seltener von den Vertretern oder Gliedern der Obrigkeit im allgemeinen, wie Jer. 6, 3; 22, 22; 23, 2 (s. unter *ποιμήν*,) dagegen **c)** oft von Gott, als der seinem Volke Recht und Heil schafft, der des Unterdrückten und Bedrängten Hilfe ist und das messianische Heil giebt, Ps. 23, 1; 28, 9; 80, 2 (78, 71 f.). Jes. 40, 11. Ez. 34, 10. 23. Mich. 7, 14. Vgl. Sach. 11, 4 ff., sowie die Übersetzung der LXX Ps. 37, 3. Im Anschluß hieran im N. T. vom Messias Mtth. 2, 6: *ποιμανεῖ τὸν λαόν μου* aus Mich. 5, 1—4. Apok. 7, 17 von seinem heilschaffenden und bewahrenden Wirken, dessen Kehrseite (wie bei *κρίνειν*) ein *ποιμαίνειν ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ* Apok. 2, 27; 12, 5; 19, 15, dessen Objekt die Dränger der Gemeinde resp. die *ἔθνη*. Damit eng zusammen hängt **d)** *ποιμαίνειν* von dem bewahrenden und fürsorgenden Dienste derer, die im Dienste und in der Nachfolge Christi *ποιμένες* seiner Gemeinde sind, denen die Bewahrung des Heilsstandes derselben befohlen ist, Act. 20, 28: *προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου κτλ.* 1 Petr. 5, 2: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ*. Joh. 21, 16: *ποίμαινε τὰ πρόβατά μου* (s. *ἀρχιποίμην*). Vgl. Jer. 3, 15; 23, 4. Daher katechrestisch Jud. 12: *ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες*, vgl. Jer. 6, 3. Ez. 34, 2 u. a. — Vgl. auch *βόσκω* im übertragenen Sinne Jes. 5, 17; 14, 30; 49, 9. Ez. 34, 2 ff. Joh. 21, 16.

Ποίμνη, *ἡ*, **a)** die Herde, LXX = עֵדֶר nur Gen. 32, 16. Im N. T. Luc 2, 8. 1 Cor. 9, 7. **b)** Übertragen auf das Volk resp. die Gemeinde Gottes als das Objekt der heilschaffenden Bethätigung Gottes Mtth. 26, 31: *τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης*, wo in der Grundstelle Sach. 13, 7 bloß *τὰ πρόβατα*. Joh. 10, 16: *μία ποίμνη, εἷς ποιμήν*. Es ist die Gottesgemeinde, wie sie im Heilsstande und Heilsbesitze sich befindet. S. *ποίμνιον*.

Ποίμνιον, *ου*, *τό*, Herde, LXX = עֵדֶר. **a)** die Herde, namentlich *τῶν προβάτων*, Gen. 29, 2. 3 u. ö. **b)** übertragen auf das Volk Israel Jer. 13, 17: *τὸ π. κυρίου*, vgl. Sach. 10, 3. Ez. 34, 1, indem es nicht sowohl die Gesamtheit (Menge) bezeichnen soll, sondern das Volk als Objekt des heilschaffenden Wirkens Gottes. Im A. T. fast nur in ausgeführter bildlicher Rede Ps. 78, 52. Jes. 40, 11. Jer. 13, 20; 31, 10. 24. Ez. 34, 12. Im N. T. nur von der Gemeinde Gottes, wie sie durch die göttliche Heilswirksamkeit gesammelt ist und im Heilsstande sich befindet, s. *ποιμήν*, was an den betreffenden Stellen beachtet sein will Luc. 12, 32. Act. 20, 28. 29. 1 Petr. 5, 2. 3.

Ἀρχιποίμην, *ενος*, *ὁ*, Erzhirte, nur im N. T. und dort nur 1 Petr. 4, 5 von Christo im Unterschiede von den *πρεσβυτέροις τοῦ ποιμνίου τοῦ θεοῦ*, welche im Dienste und in der Nachfolge Christi *ποιμένες* sind als solche, die für die Bewahrung

des Heilsstandes der Gemeinde Gottes zu sorgen haben, dessen Beschaffung und Vollendung von Christo herrührt, *ποιμήν, ποιμαίνω*.

Πονηρός, *ά, όν*, zusammenhängend mit *πόνος*, Arbeit, Mühe; *πενία*, Armut; = lästig, schlimm, widrig; im sittlichen Sinne = schlimm, böse; in beiden Fällen Gegensatz gegen *χρηστός*. — **1, a)** im physischen Sinne = schlimm, schlecht; z. B. *πονηρὸν σῶμα* ein kränklicher Leib; *πονηρὰ τροφή* von verdorbener Nahrung; *πονηρῶς ἔχειν*, in übler Lage sein, Thuc. 7, 83. Xen. An. 7, 4, 12: *ὅτι ἐν πονηροῖς τόποις σκηνῷεν καὶ πλησίον εἶεν οἱ πολέμιοι* von schwierigem und gefährlichem Terrain. Aristot. Eth. Nicom. 3, 6: *τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ κτλ.* Apok. 16, 2: *ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν* = schwer; vgl. Hiob 2, 7: *ἔπαισε τὸν Ἰὼβ ἕλκει πονηρῷ*. (In diesem Sinne bei den Attikern *πόνηρος* accentuiert.) Mtth. 7, 17. 18: *καρποὶ πονηροί*, Früchte, die nicht taugen, gegenüber *καλός*; vgl. Jer. 24, 8: *τὰ σῦκα τὰ πονηρά, ἃ οὐ βρωθήσονται ἀπὸ πονηρίας αὐτοῦ*. Mtth. 6, 23: *ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμα σκοτεινὸν ἔσται*, ein krankes Auge, gegenüber *ἁπλοῦς* V. 22. Luc. 11, 34, hebr. יָשָׁר, תָּם gesund. Cf. Just. Mart. Apol. I, p. 34: *ἐκ γενετῆς πονηροὺς ὑγιεῖς πεποιηκέναι*. Gen. 41, 19. — Auch von unheilbringenden widrigen Dingen, z. B. *πονηρὰ βουλεύματα*, unheilvolle, ungünstige Ratschläge, Ar. Lys. 517. *πονηροὶ ἄνεμοι* widrige Winde, Dion. Hal. Ant. 1, 52. So *ἡμέραι πονηραί* von ungünstiger, schwerer Zeit Eph. 5, 16; 6, 13: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ*. Gal. 1, 4: *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ*. Vgl. Gen. 47, 9: *μικραὶ καὶ πονηραὶ γεγόνασιν αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς μου*. Ps. 41, 2: *ἐν ἡμέρᾳ πονηρᾷ ῥύσεται αὐτὸν ὁ κύριος*. 37, 19. Kohel. 9, 12. Mich. 2, 3 u. a. An verschiedenen Stellen verbindet sich, wie bei *κακός*, **b)** die sinnliche mit der sittlichen Bedeutung, wenn und so weit, was jemandem Übles geschieht, zugleich an sich sittlich verwerflich ist. So Act. 28, 21: *ἐλάλησέ τι περὶ σοῦ πονηρόν*. 3 Joh. 10: *λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς*. Mtth. 5, 11: *ὅταν — εἴπωσι πᾶν πονηρὸν ῥῆμα καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι* (Tdf. *καθ' ὑμῶν πᾶν πονηρόν*). Ebenso *ἐνθυμήματα πονηρά*, feindselige, böse Gedanken Mtth. 9, 4 vgl. Marc. 7, 22: *ὀφθαλμὸς πονηρός* als Species von *τὰ πονηρά*, wie Mtth. 15, 19: *διαλογισμοὶ πονηροί*, Joh. 2, 4. 1 Tim. 6, 4: *ὑπόνοιαι πονηραί*. 2 Tim. 4, 18: *ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασ. αὐτοῦ*, vgl. V. 17. Das Neutrum selbständig *τὸ πονηρόν*, das Übel, welches das Böse resp. die Bösen zufügen; dagegen wird nie das im Vergeltungswege von Gott verhängte Übel von den LXX durch *τὸ πον.* bezeichnet, sondern durch *κακόν, κακά*, — die einzige Eigentümlichkeit des Gebrauchs von *κακός* bei den LXX — und diesem Sprachgebrauch der LXX entspricht auch das neutest. *πονηρός*. Nur zuweilen findet sich *πον.* bei diesen Übeln als Adj., z. B. *ἕλκος, νόσος* u. a., am auffallendsten Deut. 6, 22: *ἔδωκε κύριος σημεῖα καὶ τέρατα μεγάλα καὶ πονηρὰ ἐν Αἰγύπτῳ ἐν Φαραῷ*. Jes. 23, 15: *ἐπάξει κύριος ὁ θεὸς ἐφ' ὑμᾶς πάντα τὰ ῥήματα τὰ πονηρά*, was aber sofort deutlich wird, wenn man erwägt, daß in beiden Fällen *κακός* die *σημεῖα* u. *ῥήματα* in durchaus ungewöhnlicher Weise qualifizieren würde. So nun *τὸ πον.* im N. T. Mtth. 5, 39: *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ*. Daß dieses *τῷ πον.* nicht dat. masc., sondern neutrius ist, liegt auf der Hand, denn nur in Beziehung auf das Unrecht, welches die Bösen uns anthun, gilt die Mahnung, vgl. V. 38, während es sonst heißt: *ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει* 1 Petr. 5, 9. Ebenso dann auch die be-

strittenen Stellen 2 Thess. 3, 3: *ὁ κύριος φυλάξει ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, vgl. V. 2. 5. Joh. 17, 15: *οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ*, vgl. die Anknüpfung dieser Bitte an den Haß der Welt V. 14. Mtth. 6, 13: *ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*. Was diese letztere Stelle betrifft, so ist die zugleich sinnliche und sittliche Auffassung des *ἀπὸ τοῦ πον.* durch den doppelseitigen Charakter des voraufgehenden *πειρασμός* geboten, vgl. 1 Cor. 10, 10—13. 2 Petr. 2, 9. Jac. 1, 2. 12 ff. 1 Petr. 1, 6; 4, 12—14. (Doch muß man sich hüten *τὸ πονηρόν* als das Böse, welches wir thun, zu fassen, da es in allen Fällen, wo *πον.* so doppelsinnig steht, das Böse bezeichnet, welches wir leiden, also das Böse, welches uns von den Bösen angethan wird, vgl. die oben angeführten Stellen.) Gegen die Erklärung, welche *τοῦ πον.* als Genetiv des Maskulinums nimmt, ist einfach zu erwidern, daß kein einziger unmittelbar sich aufdrängender Grund oder Anlaß im Kontexte vorliegt, um diese Möglichkeit zur Notwendigkeit zu erheben. Erst die dem Charakter des Gebetes fremde Reflexion findet Gründe für solche Auffassung, die sich sofort als irrig erweist, wenn man, — worauf Stier aufmerksam macht — statt *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* zu setzen versucht *ἀπὸ τοῦ διαβόλου*. Es ist auch nicht abzusehen, warum die obige weite und volle Deutung des *πονηρόν* nicht genügen sollte. Vgl. auch unter *ῥύεσθαι*.

2) im sittlichen Sinne = schlimm, böse, entspricht es etwa unserem deutschen unnütz, wer nicht taugt. Es ist nämlich im Griechischen zunächst der Gegensatz von *χρηστός*, dieses von Personen gebraucht, die ihrem Beruf sorgfältig nachkommen und sich dadurch bewähren, z. B. von einer tüchtigen Hausfrau, guten Eltern, guten Bürgern. *Πονηρός* ist die konkrete Erscheinung eines *κακός*; bezeichnet dies mehr das Wesen und den Charakter, so steht jenes mehr rücksichtlich der Wirkung und des Wertes seiner Handlung für andere. Cf. Eur. Hec. 596: *ὁ πονηρὸς οὐδὲν ἄλλο πλὴν κακός*. Ist *κακός* Wesensbezeichnung, so *πονηρός* Wertbezeichnung, indem es die Eigenschaft nach ihrer Wirkung, *κακός* nach ihrem Wesen, ihrer Art bezeichnet. Hinsichtlich der Grundbedeutung legt es sich der Betrachtung nahe, daß *πονηρός* im sittlichen Sinne das Böse bezeichnet, sofern es einen abstoßenden Charakter an sich trägt, etwas Widerwärtiges ist (dies nämlich dürfte der allgemeine Gesichtspunkt sein, unter welchem das physische und sittliche *πον.* sich begreifen ließe). Anders Plut. Soph. 228, D, s. unter *πονηρία*. Was den Umfang des Begriffs angeht, so vgl. z. B. Xen. Mem. 2, 6, 19. 20: *οὔτε γὰρ τοὺς πονηροὺς ὁρῶ φίλους ἀλλήλοις δυναμένους εἶναι· πῶς γὰρ ἂν ἢ ἀχάριστοι ἢ ἀμελεῖς ἢ πλεονέκται ἢ ἄπιστοι ἢ ἀκρατεῖς ἄνθρωποι δύναιντο φίλοι γενέσθαι; οἱ μὲν οὖν πονηροὶ πάντως ἔμοιγε δοκοῦσιν ἀλλήλοις ἐχθροὶ μᾶλλον ἢ φίλοι πεφυκέναι. Ἀλλὰ μήν — οὐδ' ἂν τοῖς χρηστοῖς οἱ πονηροί ποτε συναρμόσειαν εἰς φιλίαν· πῶς γὰρ οἱ τὰ πονηρὰ ποιοῦντες τοῖς τὰ τοιαῦτα μισοῦσι φίλοι γένοιντ' ἄν; εἰ δὲ δὴ καὶ οἱ ἀρετὴν ἀσκοῦντες κτλ.*

Bei den LXX ist es die häufigste Übersetzung des hebr. רַע, welches bedeutend seltener durch *κακός* wiedergegeben wird, dagegen das Subst. רָעָה gewöhnlich = *τὰ κακά, ἡ κακία*; über den Unterschied in der Übertragung durch *πονηρός* oder *κακός* s. *κακός* S. 539 f. Das hebr. רַע aber bezeichnet das Böse (ebenfalls zunächst sinnlich) als das Unangenehme, Mißfällige (Fürst, Hebr. Wörterb.), oder als das Feindselige (Gesenius): es ist häufiger als רָשָׁע, welches seiner Grundbedeutung nach dem *ἄδικος* entsprechen dürfte, aber als die eigentliche religiöse Bezeichnung des Bösen gewöhnlich durch *ἀσεβής*, auch durch *ἁμαρτωλός* u. *ἄνομος* wiedergegeben wird. Während *ἄδικος* in der bibl. Gräc. im Unterschiede von *δίκαιος* nur im sozialen Sinne steht, *ἁμαρτωλός* im religiösen Sinne, *κακός* im physischen und sittlichen Sinne, ist *πον.*, soweit es nicht im physischen

Sinne steht, sittlich-religiöse Bezeichnung des Bösen, sowohl als Adj., wie namentlich substant. τὸ πον. ἔναντι, ἐναντίον, ἐνώπιον κυρίου und ohne diesen Zusatz. Im N. T. verbunden mit ἄνθρωπος Mtth. 12, 35. 2 Thess. 3, 2. 2 Tim. 3. 13. LXX 1 Sam. 25, 3. Esth. 7, 6. Gen. 28, 8; 38, 7, vgl. die Charakteristik Marc. 7, 21—23. ἔργα 1 Joh. 3, 12, gegenüber δίκαιος. 2 Joh. 11. Joh. 3, 19; 7, 7. Col. 1, 21; vgl. Luc. 3, 19. 2 Esr. 9, 13. Kohel. 4, 3. ῥᾳδιούργημα Act. 18, 4. ἀνήρ Act. 17, 5. γενεά Mtth. 12, 39. 45; 16, 4. Luc. 11, 29. εἶδος 1 Thess. 5, 22. καύχησις Jac. 4, 16. καρδία πον. ἀπιστίας Hebr. 3, 12, wo ἀπιστίας die Art der πονηρία näher bestimmt. Vgl. Jer. 11, 8. Prov. 26, 23. συνείδησις Hebr. 10, 22. δοῦλος Mtth. 18, 32; 25, 16. Luc. 19, 22. Πονηροί, οἱ πονηροί Mtth. 5, 45: ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθούς. 22, 10; 13, 49; 7, 11. Luc. 6, 35; 11, 13. ὁ πον. = wer böse ist 1 Cor. 5, 13. Deut. 17, 7. Dagegen ὁ πον. Bezeichnung des Teufels Mtth. 13, 19. Eph. 6, 16: τὰ βέλη τοῦ πον. 1 Joh. 2, 13. 14: νενικήκατε τὸν πον. 5, 18: ὁ πον. οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. 3, 12: Καΐν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, vgl. V. 10: τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, — τοῦ διαβόλου. Zweifelhaft kann es sein, ob man Mtth. 13, 38 τὰ τέκνα τοῦ πονηροῦ = τοῦ διαβόλου erklären, oder es als Gen. Neutr. nehmen soll, wofür aber kaum die Gegenüberstellung τὰ τ. τῆς βασιλείας spricht sc. τοῦ θεοῦ. Vgl. τὸ πονηρόν, das sittlich Böse Mtth. 5, 37. Röm. 12, 9. Über 1 Joh. 5, 19: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμὲν καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πον. κεῖται s. unter κεῖμαι S. 579. — Vgl. das alttest. רַע, τὸ πον., τὰ πον. z. B. Deut. 4, 25; 9, 18. Ps. 51, 6. Jes. 65, 12; 66, 4. Num. 32, 13 u. a. — Außerdem noch πνεύματα πονηρά die bösen Geister nach ihrer Wirksamkeit benannt Mtth. 12, 45: τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα — παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ, die noch verderbenbringender sind. Luc. 7, 21; 8, 2; 11, 26. Act. 19, 12. 13. 15. 19. Richt. 9, 23. 1 Sam. 16, 14 ff.; 18, 10; 19, 9. Sonst meist ἀκάθαρτον, w. s.

Πονηρία, ἡ, **1)** physisch = schlechte Beschaffenheit, z. B. καρπῶν, ὀφθαλμῶν u. a. so = רֹעַ Jer. 24, 2. 3. 8. Dann = Übel, Unglück רָעָה Neh. 1, 3; 2, 17. Jer. 48, 16. Kohel. 2, 21; 11, 10. **2)** sittlich = Schlechtigkeit, das Böse, LXX = רַע, רָעָה, und zwar zunächst **a)** im allgemeinen sittlich-religiösen Sinne, synon. ἁμαρτία, davon aber insofern sich unterscheidend, daß πον. die Verwerflichkeit stärker betont, indem das Verhalten als auf das Böse gerichtet, aus bösem Willen hervorgehend gekennzeichnet werden soll, vgl. Plat. Theaet. 176, B. Soph. 228, D: es gebe δύο κακῶν γένη in der Seele, τὸ μὲν πονηρία καλούμενον ὑπὸ τῶν πολλῶν, νόσος αὐτῆς σαφέστατα ὄν, τὸ δὲ ἄγνοιαν καλοῦσι. Selten erscheint in der bibl. Gräc. die πον. als Eigenschaft der Personen wie Jes. 47, 10. Ps. 73, 8; 141, 4; 7, 10. Deut. 31, 21; gewöhnlich als Eigenschaft der Handlungen, des Verhaltens (s. ἁμαρτία), Dan. 11, 27: αἱ καρδίαι αὐτῶν εἰς πονηρίαν. Jes. 59, 7: εἰς πον. τρέχουσιν. Ps. 28, 4. Jer. 44, 22: ἀπὸ προσώπου πονηρίας πραγμάτων ὑμῶν καὶ ἀπὸ τῶν βδελυγμάτων ὑμῶν. Daher der Plur. αἱ πον. Jer. 6, 29; 32, 32; 33, 5. Jes. 1, 16. Sap. 19, 13 (sonst in den Apokr. nur der Sing.). Ebenso bezeichnet es im N. T. stets das Böse in gesteigerter Erscheinung, vgl. den Gegensatz 1 Cor. 5, 8: μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας. So heißt es Act. 3, 26: ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν mit Beziehung nicht auf das sündige Verhalten im allgemeinen, sondern auf die besondere Sünde Israels, vgl. V. 23. 19. Jer. 44, 22. — Eph. 6, 12: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας charakterisiert diese Geistwesen als im entschiedenen Gegensatze gegen Gottes Heilswirksamkeit bzw. gegen

die Hebr. 1, 14 gekennzeichneten *πνεύματα* stehend, denn Gott schafft wohl *κακά* (Jes. 45, 7), nie aber *τὸ πονηρόν*, s. unter *πονηρός*. Daher bezeichnet *πονηρία* hier wohl **b)** speziell die Boshaftigkeit, Arglistigkeit, Arglist, welche darauf aus ist, anderen Böses zu thun; vgl. Mtth. 12, 45. Ex. 32, 12: *μετὰ πονηρίας ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἀποκτεῖναι ἐν τοῖς ὄρεσι κτλ.* 10, 10. Richt. 11, 27. Ps. 55, 17; 94, 23. So Röm. 1, 29: *πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ.* Marc. 7, 22: *μοιχεῖαι πλεονεξίαι πονηρίαι δόλος.* Luc. 11, 39: *γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας*, sowie in der Erzählung vom Zinsgroschen Mtth. 22, 18: *γνοὺς δὲ ὁ Ἰς τὴν πονηρίαν αὐτῶν εἶπε Τί με πειράζετε;*

Πραΰς, *εῖα, ΰ*, attisch im Mask. u. Neutr. Sing. *πρᾶος, ον*, Fem. u. Plur. stets von *πραΰς*. In der bibl. Gräc. findet sich *πρᾶος* mit Sicherheit nur 2 Mcc. 15, 12; bei den LXX und Sir. 10, 14 nur *πραΰς*; im N. T. ist nunmehr an der einzigen Stelle, wo noch Griesbach *πρᾶος* las, *πραΰς* hergestellt Mtth. 11, 29, und ebenso das Substantiv *πραΰτης* statt *πραότης*. Das Fem. kommt in der bibl. Gräc. gar nicht vor, das Neutr. nur 1 Petr. 3, 4. Die Form mit *ᾳ* hat jedenfalls nur Berechtigung bei *πρᾶος*, ist jedoch auch hier von den meisten Neueren aufgegeben, vgl. Kühner § 146, 1. Buttmann § 64, 2. Winer § 5, 4. Curtius S. 283. Lobeck, Phryn., p. 403 sq.

Die Bedeutung würde keine Schwierigkeit machen, wenn nicht abgesehen von 1 Petr. 3, 4 die drei übrigen neutest. Stellen an den alttest. Sprachgebrauch anschlössen und dieser wieder beeinflußt wäre durch das entsprechende hebr. Wort. In der Prof.-Gräc. = sanft, mild, synon. *ἵλεως, μέτριος, φιλάνθρωπος, εὐμενής*, cf. Plat. Legg. 7. 792, E. Rep. 8, 566, E: *πᾶσιν ἵλεως καὶ πρᾶος εἶναι προσποιεῖται.* Polyb. 18, 20, 7: *πολεμοῦντας γὰρ δεῖ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας βαρεῖς εἶναι καὶ θυμικούς, ἡττωμένους δὲ γενναίους καὶ μεγαλόφρονας, νικῶντάς γε μὴν μετρίους καὶ πραεῖς καὶ φιλανθρώπους.* 21, 13, 6; 9, 23, 2 verbunden mit *ἥμερος*. 3, 52, 6 mit *εὐλαβής*. 10, 26, 1 mit *δημοτικός*. 3, 98, 5 mit *ἄκακος*. Xen. Cyrop. 6, 1, 37: *πρᾶός τε καὶ συγγνώμων τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων.* Isocr. Nic. 19, D: *πρᾶος φαίνου τῷ τὰς τιμωρίας ἐλάττους ποιεῖσθαι τῶν ἁμαρτανομένων.* Gegenüber *χαλεπός* Plat. Rep. 6, 493, B. Legg. 1, 634, C. *βίαιος* Plat. Legg. 1, 645, A. Symp. 197, D: *πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων.* Rep. 2, 375, C: *δεῖ πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πράους εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς.* — — *πόθεν ἅμα πρᾶον καὶ μεγαλόθυμον ἦθος εὑρήσομεν; ἐναντία γάρ που θυμοειδεῖ πραεῖα φύσις.* Hiernach ist es also wesentlich Bezeichnung des sanftmütigen, freundlich, gütig und gnädig handelnden; von entsprechendem erleiden findet es sich seltener, wie Plat. Crit. 43, B: *ὡς ῥᾳδίως αὐτὴν καὶ πράως φέρεις*, und bezeichnet dann mehr die Bewahrung des Gleichmutes, Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit. In der alttest. Gräc. dagegen ist es wesentliche Bezeichnung des sanftmütig, still, ohne Widerstreben, in der Hoffnung auf Gott das Unrecht und die Vergewaltigung duldenden, und nur selten oder vielleicht nie (auch nicht Sach. 9, 9) Bezeichnung des sanftmütig handelnden. Es entspricht nämlich bei den LXX den beiden hebr. Wörtern עָנָו u. עָנִי (nur Joel 4, 11: *ὁ πραΰς ἔστω μαχητής* aus Mißverstand des hebr. Textes anders, indem הַנְחַת wohl auf נוּחַ statt auf נחת zurückgeführt wurde). Es ist das eigentliche Wort für עָנָו Num. 12, 3. Ps. 25, 9; 34, 3; 37, 11; 76, 10; 147, 6; 149, 4, neben *ταπεινός* Prov. 3, 34. Jes. 11, 4. Zeph. 2, 3, vgl. *ταπείνωσις* Prov. 16, 20, während es durch *πτωχός* Ps. 69, 33. Prov. 14, 21. Jes. 29, 19; *πένης* Ps. 10, 18; 22, 27 wiedergegeben

wird. Dagegen wird עָנִי nur Hiob 24, 4. Jes. 26, 6. Sach. 9, 9 durch πραΰς übersetzt, sonst hauptsächlich durch πτωχός, dann durch πένης, ταπεινός und seltener durch ἀσθενής, ἐκπίπτω u. a. Hiernach scheinen von den LXX ענו u. עני für gewöhnlich unterschieden worden zu sein wie Verhalten und Zustand. Es ist aber nicht zu verkennen, daß an den Stellen, an welchen es = ענו, vielleicht — aber auch nur vielleicht — mit Ausnahme von Ps. 76, 10 und Num. 12, 3, ebenso gut hätte durch πτωχός wiedergegeben werden können, ohne den Sinn zu ändern, denn überall wird von den עֲנִיִּים, אֶבְיוֹנִים dasselbe ausgesagt, wie von den עֲנָוִים. Ja man muß sagen, daß an den meisten Stellen, namentlich Ps. 37, 11 (s. u.) der Gedanke an Schärfe, Bestimmtheit und Fülle verlieren würde, wenn nicht die Lage, der Zustand, in dem sich die עֲנָוִים befinden, mindestens im Vordergrunde stände. Nirgend sind die ענוים solche, welche wie Polyb. 18, 20, 7 als Sieger, also von oben herab, πραΰτης beweisen, sondern stets sind es Leidende, Vergewaltigte, nicht im Besitze von Gewalt befindliche. Hierfür vergleiche auch die Übersetzung der LXX Joel 4, 11: ὁ πραΰς ἔστω μαχητής. Hiervon ausgehend hat Hupfeld zu Ps. 9, 13 das Vorhandensein eines Unterschiedes zwischen ענו u. עני mit Entschiedenheit bestritten und will die nur im Plural sich findende Form עֲנָוִים u. עַנְוֵי nur als „eine wie es scheint bequemere und beliebtere Nebenform“ gelten lassen. Dagegen spricht freilich die Thatsache, daß an mehreren Stellen das Kethibh עֲנִיִּים das Keri עֲנָוִים neben sich hat (Ps. 9, 13; 10, 12. Prov. 3, 34; 14, 21; 16, 19), und umgekehrt Ps. 9, 19 und Jes. 32, 7 das Kethibh ענוים das Keri עניים. Nach dem sonstigen Verhältnis zwischen Kethibh und Keri dürfte dies nicht lediglich in antiquarischen Interessen der Masorethen begründet sein, sondern auf einen gewissen Unterschied der Bedeutungen hinweisen, der freilich nach dem oben Gesagten kein allzugroßer sein dürfte. Gesenius, Hitzig, Delitzsch fassen עָנִי als pass. Form zur Bezeichnung des „im Zustande der Gebeugtheit durch Leidenswiderfahrnisse, עָנִי, befindlichen“ (Delitzsch zu Ps. 9, 13), עָנָו dagegen als akt. Form, Hitzig = beugend, nämlich den Geist, daher still, demütig, oder nach Delitzsch entsprechend der neutrischen Bedeutung des Verb. ענה, „welches, wie das Subst. עֲנָוָה zeigt, nicht das Leiden, sondern die Leidentlichkeit d. i. Demut und Sanftmut bedeutet“. Darin hat Hupfeld Recht, daß auch bei עָנִי der sittlich-religiöse Gesichtspunkt nicht abgewiesen werden kann, wofür er mit Grund auf Ps. 18, 28. Jes. 66, 2. Prov. 3, 24 verweist, — aber auch noch Ps. 37, 14; 72, 2; 140, 13. Jes. 3, 15; 49, 13. Ez. 16, 49 u. a. hätte anführen können, — und ebenso ist ihm darin Recht zu geben, daß עָנָו nicht den sittlichen Begriff allein zum Ausdruck bringt, sondern wesentlich und in erster Linie ebenfalls die Leidenslage, vgl. Ps. 69, 33. Prov. 14, 21. Jes. 29, 19; 61, 1 und namentlich Ps. 37, 11, wo der Satz, daß die ענוים das Land besitzen werden, erst dadurch sein volles Gewicht erhält, daß sie die Unterdrückten und Vergewaltigten sind. Demgemäß ist die nackte Unterscheidung von Hulsius, Theol. Jud., p. 163, daß עני = conditione, ענו = virtute humilis sei, so nicht aufrecht zu erhalten. Auf der anderen Seite ist aber nicht zu verkennen, daß ענו nie wie mehrfach עני bloß conditione humilis bezeichnet (vgl. Ps. 109, 22. Jes. 58, 7. Lev. 19, 10; 23, 22), so daß ein ursprünglicher Unterschied beider Bildungen anerkannt werden muß, und zwar dahin gehend, daß עָנִי ursprünglich conditione, עָנָו stets conditione ac virtute humilis bezeichnet, wofür auch noch darauf verwiesen werden kann, daß das Substantiv עֲנָוָה nicht das Leiden, sondern das Verhalten des still und demütig unter das Leiden sich beugenden bezeichnet Prov. 15, 33; 18, 12; 22, 4. Zeph. 2, 3, ja sogar einmal von der sich niederneigenden, herabbeugenden Gnade Gottes steht Ps. 18, 36, vgl. עַנְוָה־צֶדֶק Ps. 45, 5. Daß nun die ענוים in demselben Lichte erscheinen, wie die ענוים, liegt nicht daran, daß auch עָנִי die Bedeutung conditione ac virtute annimmt, oder wie Hup-

feld es ausdrückt, daß beide Wörter gleichmäßig das sittliche Korrelat oder das, was Nebenbegriff der Niedrigkeit und Armut sein soll, nämlich Demut und Sanftmut aufnehmen sollen (so wie umgekehrt der Übermut Korrelat des Reichtums), weil die Armen und Bedrängten „stillschweigend als unschuldig leidende, als fromme Dulder vorausgesetzt werden“, sondern hat einen anderen Grund. Die עניים sind stets conditione, die ענוים stets conditione ac virtute humiles, erscheinen aber gleichmäßig als solche, für die Gott namentlich in seiner schließlichen Heilsoffenbarung eintritt. Denn es ist Grundanschauung des A. T., daß in der schlechten Wirklichkeit des Lebens und der Welt die Armen und Elenden wie die Witwen und Waisen rechtlos sind und der Vergewaltigung unterliegen, ohne widerstreben zu können, so daß Gott und Gottes heilschaffende Gerechtigkeit ihre einzige Hoffnung und Zuflucht ist. Vgl. Ps. 10, 2. 14; 12, 6; 14, 6; 35, 10; 37, 14; 40, 18; 69, 30; 70, 6; 72, 2. 4; 74, 21; 109, 22. Jes. 3, 14. 15: 14, 32; 32, 7; 58, 6. 7. Ez. 18, 12; 22, 29. Am. 8, 4. Prov. 14, 20; 19, 4. Hiob 29, 12; 34, 27. 28 u. a. Ihr Leiden ist ein Unrecht leiden, — so dürfte richtiger zu sagen sein, als mit Hupfeld, daß sie als unschuldig leidende, als fromme Dulder vorausgesetzt werden, wodurch der Gesichtspunkt verschoben wird. Nicht als Rechtschaffene, sondern als Unrecht und Gewalt Leidende kommen sie in Betracht. Daran schließt sich erst die weitere Erscheinung, daß der Welt und den Gewalthabern gegenüber die *εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ* Ps. 37, 14; 140, 13, die *δίκαιοι* sich in dieser Lage befinden, ja daß die Weltstellung des Volkes Gottes die der עניים ist, wodurch sich schließlich der Parallelismus der עניים, אביונים und des Volkes Gottes Ps. 72, 2; 149, 4. Jes. 49, 13: 54, 11 erklärt. Nicht der Arme ist rechtschaffen oder wird als solcher vorausgesetzt, sondern der Rechtschaffene ist arm, wird unterdrückt, vergewaltigt, wie es denn eine stets gültige Regel ist, daß der Gottesfürchtige der Welt gegenüber stets in der ungünstigeren Stellung sich befindet. Er kann nicht widerstreben, denn er hat und findet außer Gott niemanden, der sich seiner und seines Rechtes annimmt. Dies ist die Lage des עָנִי, — er kann nicht widerstreben, und wird dann zum עָנָו, d. h. er widerstrebt auch nicht; der *πτωχός* wird so in Konsequenz seiner Lage zum *πραΰς*, der Leidende zum Dulder, *ὁ μὴ ἀντιστὰς τῷ πονηρῷ* Mtth. 5, 39, worin wir die s. z. s. authentische Erklärung des *πραΰς* aus dem Munde dessen, der selbst *πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* war (1 Petr. 2, 23), sehen dürfen. Gott, der der gerechten Sache zum Rechte verhilft, nimmt sich des Armen und Unterdrückten an und wird sich seiner annehmen. Er hat nicht bloß als ענו, sondern schon weil er עני ist, das Urteil Gottes für sich. Dies ist der sittlich-religiöse oder besser soteriologische Gesichtspunkt, unter dem die אביונים, עניים, ענוים u. s. w. betrachtet werden, und aus dem sich beides erklärt, sowohl daß sie unterschiedslos es sind, für die Gott eintritt und für die das messianische Heil bestimmt ist und bereitet wird (vgl. 2 Sam. 22, 28. Ps. 69, 3. Jes. 61, 1 u. a.), als daß auch die אביונים, עניים unwillkürlich sittlich gewertet werden wie die ענוים und so auch diese Bezeichnungen den sittlichen Nebenbegriff aufnehmen, vgl. *πτωχός*, *ταπεινός*. Vgl. die Verbindung von *πίστις* u. *πραΰτης* Sir. 1, 27; 45, 4, sowie überhaupt das Lob der *πραεῖς*, der *πραΰτης* bei demselben 3, 18; 4, 8; 10, 14. 28; 36, 28 (25), — ein Zeichen der Lage, in der für den Israeliten alles darauf ankam, lieber geduldig zu leiden, als seinen Gott zu verlassen. So ergiebt sich für die Bedeutung von *πραΰς*, daß es zu vergleichen ist mit *πτωχός*, mit welchem es übereinstimmt als Bezeichnung der Lage, conditio, und von welchem es sich dadurch unterscheidet, daß es das Verhalten in dieser Lage und ihr gemäß zum Ausdruck bringt. Der *πτωχός* wie der עני leidet, der *πραΰς* wie der עָנָו duldet; jener ist der Vergewaltigte, der nach dem, was ihm Unrecht geschieht, in Betracht kommt; er leidet und kann nicht widerstreben, — dafür

wird Gott sich seiner annehmen, ihn erhöhen und sein Recht ans Licht bringen. Dieser widerstrebt nicht, sondern geht den untersten Weg — dem entspricht das entgegengesetzte Verhältnis, in welches Gott ihn setzen wird.

Wie wichtig diese alttest. Anschauung zunächst für die beiden Makarismen der Bergpredigt Mtth. 5, 3. 4 (vgl. Luc. 6, 20 ff.) ist, liegt auf der Hand. Zunächst ergiebt sich, daß sachlich kein wesentlicher Unterschied zwischen der Rezension bei Lukas und der bei Matthäus ist. Der Text des Lucas führt den gleichen Gedanken in wo möglich noch mehr alttestamentlich gefärbter Weise aus. Die *πτωχοί* Luc. 6, 20 ff. und *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* Mtth. 5, 3 sind dieselben אֶבְיוֹנִים, עֲנִיִּים, und der Zusatz *τῷ πνεύματι* entspricht dem alttest. עֲנִיֵּי רוּחַ (s. u. *πτωχός*), und ihrer gegenwärtigen Unterdrücktheit entspricht die Verheißung. Die *πραεῖς* Mtth. 5, 4 sind die ענוים, und ihrem gegenwärtigen Verzicht entspricht die Form der Verheißung. Es ist aber überhaupt zu beachten, daß die *πτωχοί, πραεῖς, πενθοῦντες* (Jes. 61, 2. 3; 66, 10. Sir. 48, 24), *πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην* (vgl. unter *δικαιοσύνη* S. 322), ja schließlich alle Objekte der Seligpreisungen dieselben sind, die in Folge und im Zusammenhange mit ihrer Lage auf das Heil Gottes sehnlichst warten, nur daß sie jedesmal unter verschiedenem Gesichtspunkte in Betracht kommen, wodurch sich eine klimaktische Gestaltung der Makarismen bei Matthäus ergiebt, zunächst im Verhältnis der beiden Hauptteile V. 3—6 u. V. 7—10 resp. 12 zu einander, und sodann in jedem einzelnen Teile von Satz zu Satz — woraus freilich nicht eine Stufenfolge in der Entwickelung des inneren Lebens gemacht werden darf. S. auch unter *πενθεῖν*.

Auch *πραΰς* in der Anwendung auf Jesus schließt sich an den alttest. Sprachgebrauch an. Dies ist selbstverständlich Mtth. 21, 5 bei dem gerade hierin den LXX entsprechenden Citat aus Sach. 9, 9 der Fall: *ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πραΰς καὶ ἐπιβηκὼς κτλ.*, LXX: *ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων, αὐτὸς πραΰς καὶ ἐπιβηκὼς κτλ.* Sie haben das hebr. צַדִּיק וְנוֹשָׁע הוּא falsch gefaßt und darum auch falsch übersetzt; statt auf die Situation haben sie es auf die Aktion bezogen, während es = *δίκαιος καὶ σωζόμενος*, einer der Gottes Urteil für sich hat und dem Gottes Heilsthat widerfährt, nicht „der mit Heil von Gott begabt ist", wodurch nur zu leicht der Gedanke verwischt wird. Indem sie nun das הוּא zum folgenden ziehen, gewinnen sie einen Gegensatz, den sie freilich wiederum mildern, indem sie עָנִי wie Hiob 24, 4. Jes. 26, 6 durch *πραΰς* statt durch *πτωχός* oder *ταπεινός* übersetzen und sich dabei angesichts des V. 10 und im Unterschiede von Hiob 24, 4 u. Jes. 26, 6 (wo עָנִי ebenfalls = *πραΰς*) wahrscheinlich von der Polyb. 18, 20, 7 vertretenen Anschauung leiten lassen. Denn der Ersatz des נוֹשָׁע durch *σώζων* statt *σωζόμενος* spricht wenigstens nicht dafür, daß sie hier *πραΰς* in dem sonstigen alttest. Sinne gefaßt haben, in welchem die ענוים Objekt der göttlichen Heilsbethätigung sind. Dies hindert aber nicht, für Mtth. 21, 5 diesen Sinn beizubehalten, denn schwerlich wird absichtslos das *δίκαιος καὶ σώζων* der LXX ausgelassen sein, welches zu dieser Auffassung nicht paßte. Dafür spricht auch der Bericht über diesen Einzug Jesu in Jerusalem Joh. 12, 16, nach welchem die Jünger die Thatsache der Erfüllung der Weissagung Sacharjas erst nach der Verherrlichung Jesu durch die Auferstehung verstanden. Der messianische König erscheint in unerwarteter, vielmehr gegensätzlich zu allen Erwartungen sich verhaltender Gestalt, selbst als einer dem hat geholfen werden müssen, nicht wehrhaft und Gewalt übend, nicht gerüstet und zu Rosse. Was der Prophet im Bilde schaut und verkündigt, erfüllt sich buchstäblich, und gerade dieser Kontrast, der vor der Auferstehung den Jüngern das Verständnis verschloß, wird ihnen später klar. Jesus zieht als עָנִי, *ταπεινός*, = עָנָו, *πραΰς* ein, *ὁ μὴ ἀντιστὰς τῷ πονηρῷ*.

Es erübrigt nun nur noch Mtth. 11, 29: *ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.* Das *ταπ. τῇ κ.* weist unzweideutig in das A. T. zurück, vgl. Ps. 34, 19: *ἐγγὺς κύριος τοῖς συντετριμμένοις τὴν καρδίαν καὶ τοὺς ταπεινοὺς τῷ πνεύματι σώσει.* Ps. 76, 10: *ἐν τῷ ἀναστῆναι εἰς κρίσιν τὸν θεὸν τοῦ σῶσαι πάντας τοὺς πραεῖς τῇ καρδίᾳ.* Es ist nicht zu übersehen, daß der Zusatz *τῇ κ., τῷ πν.* je nach Umständen entweder die Völligkeit der Lage oder wie bei *εὐθὺς τῇ κ.* Ps. 37, 14 die Völligkeit des Verhaltens ausdrückt, je nachdem das Adj. einen Zustand oder ein Verhalten kennzeichnet. Es ist nun die Frage, ob hier die Selbstaussage Christi auf seine Lage oder auf sein Verhalten sich bezieht, — beides wäre bei der eigentümlichen Sachlage in Betreff der biblischen Begriffe *πραΰς* u. *ταπ.* an und für sich möglich. Nur würde im ersteren Falle Jesus sich selbst als Vorbild und Muster desjenigen Glaubensverhaltens hinstellen, welchem Gottes Heil, die *ἀνάπαυσις τῆς ψυχῆς* gewiß ist. Im letzteren Falle aber, wenn *πραΰς* u. *ταπ.* das Verhalten bezeichnet, würde schwerlich an die Vorbildlichkeit Christi zu denken sein, sondern — und dies entspricht auch allein der Tendenz des ganzen Ausspruchs wie insbesondere der Aufforderung *ἄρατε τὸν ζυγόν μου* und der Verheißung *ἐγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς* — an sein Verhalten gegen die, die er zu sich einladet. Die ganze Stelle gehört zu den höchsten Ausdrücken der messianischen Selbstbezeugung Jesu, und damit stimmt es, daß er auf sich selbst Gottes עֲנָוָה Ps. 18, 36 vgl. Ps. 45, 5 überträgt, vgl. Ps. 113, 6. Jes. 57, 15. Anspruchslos und nicht richterlich rechtend und vergeltend tritt er den Mühseligen und Beladenen entgegen und legt ihnen nicht ein unerträgliches Joch auf. — So hebt sich Mtth. 11, 29 allerdings aus dem sonstigen Gebrauch von *πραΰς* heraus, aber nicht anders als wie Gottes עֲנָוָה sich von der der Menschen unterscheidet, s. oben.

Πρέσβυς, *υος, ὁ,* **a)** alt; im Sing. nur Nom., Accus. u. Vocat. in dieser Bedeutung gebräuchlich, in der bibl. Gräc. und in dieser Bedeutung nur Jes. 13, 8; den Superlativ *πρεσβύτατος* s. 4 Mcc. 9, 11; **b)** subst. der Gesandte; so in der bibl. Gräc. Num. 21, 21; 22, 5. Deut. 2, 26 = מַלְאָךְ; Ps. 68, 32. Jes. 21, 2; 37, 6; 57, 9; 63, 9; öfter 1 Mcc. Davon *πρεσβεύειν*, Gesandter sein, als Gesandter handeln, Xen., Plat., Thuc., Dem. u. a. In der bibl. Gräc. nur 2 Cor. 5, 20. Eph. 6, 20 von der apostolischen Thätigkeit, dieselbe nach Seite ihrer Würde bezeichnend, mit welcher die hinter dem Gesandten stehende Macht denselben bekleidet, 2 Cor. 5, 20: *ὑπὲρ Χυ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντες δι' ἡμᾶς,* vgl. *κῆρυξ, ἀπόστολος.* Gewöhnlicher als der Positiv ist der Komparativ, dessen Gebrauch sich nach einer anderen Seite hin erweitert.

Πρεσβύτερος, *α, ον,* **a)** älter, Luc. 15, 25: *ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος* (Joh. 8, 9). 1 Petr. 5, 5: *νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις.* 1 Tim. 5, 1. 2. Act. 2, 17. **b)** *οἱ πρεσβύτεροι* = die Vorfahren, Hebr. 11, 2: *ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι.* Mtth. 15, 2: *ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων.* Marc. 7, 3. 5, synon. *ἀρχαῖοι* Mtth. 5, 21. 27. 33. Vgl. Sir. 44, 1 *πατέρες.* In diesem Sinne wohl schwerlich in der Prof.-Gräc. — **c)** Bezeichnung einer Würde, einer amtlichen Stellung, vgl. das Amt des *πρέσβυς* in der spartanischen Verfassung, die *γερουσία,* den senatus, die Ältesten der Ägypter Gen. 50, 7, der Moabiter und Midianiter Num. 22, 7; hebr. זְקֵנִים, zunächst sich an die natürliche Würde des Alters anschließend und auf derselben beruhend, vgl. unter *παῖς.* Wir finden solche Älteste

a) in Israel als Vertreter des gesamten Volkes, deren Entschließung für das ganze Volk gilt, Ex. 3, 16. 18; 4, 29 vgl. mit V. 31; 19, 7 vgl. mit V. 8, und es sind wahrscheinlich die Vorstände der Geschlechter und Familien nach Maßgabe des Erstgeburtsrechtes, vgl. 1 Kön. 8, 1. 3. Aus ihnen wählt Moses auf göttliches Geheiß ein besonderes Kollegium von 70 Männern, welche mit ihm „die Last des Volkes tragen sollen", Num. 11, 16, und also nicht mehr Repräsentanten des Volkes sind, vgl. Deut. 27, 1 mit Ex. 19, 7. Jos. 8, 10. An diese schließt wohl, wenn auch vielleicht nicht in historischer Kontinuität, die Institution des Synedriums an, neben welchem das Institut der Ältesten durch ganz Israel hergeht, Sus. 5. Judith 10, 7. 1 Mcc. 12, 6. 35. Luc. 7, 3, vgl. Mtth. 26, 59: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ τὸ συνέδριον ὅλον* (Lchm. Tdf. Treg. Westc. verwerfen *κ. οἱ πρ.*). Luc. 22, 66: *συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς, καὶ ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον ἑαυτῶν.* Bei dem Vorhandensein von Ältesten in jeder Stadt als Ortsobrigkeit (Luc. 7, 3) wird zu unterscheiden sein zwischen den Ältesten *κ. ἐ.*, welche in Verbindung mit den Hohenpriestern das Synedrium bildeten (s. *πρεσβυτέριον*), also den Ältesten, welche des ganzen Volkes Obrigkeit oder Richter sind, und den im ganzen Lande sich findenden Ältesten jedes einzelnen Ortes. Im N. T. verbunden mit den *ἀρχιερεῖς* u. *γραμματεῖς* Mtth. 16, 21; 26, 3; 27, 41. Marc. 8, 31; 11, 27; 14, 43. 53; 15, 1. Luc. 9, 22; 20, 1. Act. 6, 12; vgl. Mtth. 21, 23; 26, 27. 57; 27, 1. 3. 12; 28, 12. Luc. 22, 52. Act. 4, 5. 8. 23; 23, 14; 24, 1; 25, 15. Vgl. Winer, Realwörterbuch, Art. „Älteste", „Synedrium", „Synagoge", sowie dieselben Art. in PRE und in Riehms Handwörterbuch. Schürer, Neutest. Zeit-geschichte [2] 145 ff. [3]2, 189 ff. Keil, Bibl. Archäologie, § 143.

An diese Einrichtung schließt sich *b)* wohl wenigstens zunächst der Name *πρεσβύτεροι* als Bezeichnung der *προεστῶτες* 1 Tim. 5, 17 innerhalb der christlichen Gemeinden an, welche überall (*κατ' ἐκκηλησίαν* Act. 14, 23; *κατὰ πόλιν* Tit. 1, 5) bestellt wurden (*καθιστάναι* Tit. 1, 5; *χειροτονεῖν* Act. 14, 23 = erwählen). Die erste Notiz über dieselben Act. 11, 30, wo die antiochenischen Jünger ihre Gaben für die Brüder in Judäa an die Presbyter schicken, und zwar, vgl. 12, 25 an die Presbyter zu Jerusalem, spricht für diesen Anschluß. War aber diese Einrichtung, die sich für die messiasgläubigen Gemeinden aus Israel von selbst ergab, einmal getroffen, so ist kein Grund, mit Deißmann, Bibelstud., S. 154 für diese Einrichtung in heidenchristlichen Gemeinden eine andere Anknüpfung zu suchen. Der Begriff als solcher war zu verständlich und selbstverständlich auch auf griechischem Boden, als daß noch eine Auseinandersetzung über das Amt erforderlich gewesen wäre. Das Amt selbst aber hängt zu nahe mit dem der Diakonen zusammen, als daß wir nicht, wie Act. 12, 25 vermuten läßt, die Anfänge des Presbyterats Act. 6 in den sieben sogen. Diakonen vor uns haben, welche den Aposteln helfend zur Seite treten sollten, s. u. *διάκονος*; vgl. 1 Petr. 5, 1: *πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος*, sowie die Gemeinschaft zwischen den Aposteln und Ältesten Act. 15, 2. 6; 16, 4; vgl. 4, 22: *ἀπ. καὶ πρ. καὶ ἡ ἐκκλ.*, V. 26: *καὶ οἱ ἀδελφοί.* Ihnen werden dann, sofern sie in Abwesenheit der Apostel in deren Arbeit eintraten Act. 20, 17. 28 ff., Diakonen in derselben Weise, nur vielleicht für geringeren Umfang der Arbeit, zur Seite getreten sein, wie früher sie selbst den Aposteln. Über ihren Wirkungskreis finden wir die betreffenden Andeutungen Act. 15; 20, 28 ff. 1 Tim. 5, 17. Jac. 5, 14. 1 Petr. 5, 1. Vgl. *ἐπίσκοπος*, die ohne israelitischen Vorgang rein griechisch gefärbte Bezeichnung, welche von *πρ.* sich unterscheidet als Bezeichnung der Bürde von der der Würde. Außer den angeführten Stellen noch Act. 21, 18. Daß der „jüdische Gebrauch auf Ägypten zurückgehe", ist

eine unerweisliche Behauptung, wenn damit etwas anderes gesagt sein soll, als was Gen. 50, 7 ergiebt, wo aber dann ebenso auf den Vorgang der Moabiter und Midianiter Num. 22, 7 verwiesen werden könnte. — 2 Joh. 1 u. 3 Joh. 1 nennt sich Johannes *ὁ πρεσβύτερος* ohne weiteren Zusatz, und fraglich ist es, ob der Apostel des Alters halben (vgl. Philem. 9) oder des Amtes wegen (1 Petr. 5, 1) sich so nenne. In der Regel vereinigt man beide Beziehungen unter Priorität der letzteren. — Vgl. Hatch, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum, deutsch von A. Harnack. 1883.

Es erscheinen nun noch *c)* in der Apok. 24 Älteste zugleich mit den vier *ζῶα* um den Thron Gottes Apok. 4, 4. 10; 5, 5. 6. 8. 11. 14; 7, 11. 13; 11, 16; 14, 3; 19, 4 (Vertreter Israels und der Völker, resp. der alt- u. neutest. Gemeinde? vgl. Jes. 24, 23).

Πρεσβυτέριον, *τό*, **1)** das Ältestenamt, Sus. 50. **2)** das Kollegium der Ältesten, und zwar **a)** *τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς* Luc. 22, 66 Bezeichnung des Synedriums, sich verhaltend zu den *πρεσβύτεροι*, wie die 70 Ältesten in ihrer Stellung über dem ganzen Volk zu den *πρεσβ.* der einzelnen Orte, den Ortsobrigkeiten; ebenso Act. 22, 5: *ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον.* **b)** das Ältesten-Kollegium der christlichen Gemeinde 1 Tim. 4, 14.

Συμπρεσβύτερος, *ὁ*, nur 1 Petr. 5, 1 und in der kirchl. Gräc. 1 Petr. 5, 1 *πρεσβυτέρους οὖν τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος κτλ.*, wo es sich um die Erinnerung handelt, über der Würde nicht der Bürde zu vergessen (V. 2. 3), ist es absichtsvolle Gleichstellung und Betonung der eigenen Würde des Apostels mit der der christlichen Gemeinde.

Πτωχός, *ή*, *όν*, arm, vgl. *πτώσσω*, sich bücken, scheu flüchten; stärker als *πένης*, der mühevoll leidende Arme, wogegen *πτωχός* der Bettler, oder vielleicht richtiger der alten deutschen Anschauung entsprechend von dem, der ins Elend ziehen muß, der Elende, der „mit dem weißen Stabe durchs Land zieht". Der *πένης* ist der, der nicht genug erwerben kann, der *πτωχός* der, der Unterstützung heischt. Mtth. 19, 21; 26, 9. 11. Marc. 10, 21; 12, 42 f.; 14, 5. 7. Luc. 14, 13. 21; 16, 20. 22; 18, 22; 19, 8; 21, 6. Joh. 9, 8 Rec.; 12, 5. 6. 8; 13, 29. Röm. 15, 26. Gal. 2, 10. Jac. 2, 2. 3. 5. 6. Apok. 13, 16. Übertragen Gal. 4, 9: *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*, die nichts zu geben vermögen, s. *στοιχεῖον*. Anders mit Bezug auf den Heilsstand und Heilsbesitz Apok. 3, 17: *πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός*. Dies ist eine Weiterbildung des Gebrauchs, welche wahrscheinlich hervorgegangen ist aus der Mtth. 5, 3; 11, 5. Luc. 4, 18; 6, 20; 7, 22 und im Bilde auch Luc. 14, 13. 21; 16, 20. 22 aufgenommen alttest. Anschauung, welche unter *πραῦς* erörtert worden ist, wonach die Armen — als die Rechtlosen und Vergewaltigten, Unrecht Leidenden — es sind, für die das Heil Gottes bestimmt ist, *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* Mtth. 11, 5, d. h. ihnen wird die Erfüllung der Verheißung verkündigt, *εὐαγγ.* als Korrelat von *ἐπαγγελία*. Vgl. Luc. 7, 22; 4, 18: *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς* aus Jes. 61, 1. Daher der Makarismus Luc. 6, 20: *μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασ. τ. θ.* Mtth. 5, 3: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασ. τ. οὐρ.* Über die alttest. Grundlage dieser Makarismen s. unter *πραῦς*. Es bleibt hier nur noch darzuthun, daß Mtth. 5, 3: *οἱ πτωχοὶ τῷ πν.* keine

Beschränkung im Verhältnis zu Luc. 6, 20 enthält, welche etwa dadurch ausgeglichen würde, daß Luc. 6, 20 unmittelbar die Jünger angeredet würden. Der Zusatz *τῷ πν.* bewirkt nirgend im A. T., dem er entstammt, eine Beschränkung, sei es durch Unterscheidung der Innerlichkeit von der sinnenfälligen Äußerlichkeit oder der Bewußtheit von der Unbewußtheit oder gar durch Beziehung des *τῷ πν.* auf die neutest. Heilsgabe (Achelis), was in den betreffenden alttest. Verbindungen רוּחַ nie bedeutet; vgl. עָנִי וּנְכֵה־רוּחַ Jes. 66, 2. דַּכְּאֵי רוּחַ Ps. 34, 19, דַּכָּא וּשְׁפַל רוּחַ Jes. 57, 15. רוּחַ ist in diesen Verbindungen stets des Menschen tiefste Innerlichkeit, in welcher er unter seiner Lage leidet oder bis wohin das Leid seiner Lage dringt und ihn bedrückt, so daß es nicht eine Beschränkung, sondern eine Verstärkung ausdrückt. Vgl. נִשְׁבְּרֵי־לֵב Ps. 34, 19 und sonstige Verbindungen mit לֵב, z. B. Ps. 109, 16: אִישׁ־עָנִי וְאֶבְיוֹן וְנִכְאֵה לֵבָב, durch welche, wie schon unter *πραΰς* gesagt, nicht eine bestimmte Art, sondern die Völligkeit dessen, was das Adj. bezeichnet, zum Ausdruck gebracht werden soll, also je nach dem Adj. die Völligkeit einer Lage oder eines Verhaltens, s. S. 912. So meint auch Mtth. 5, 3 mit *πτ. τῷ πν.* dieselben *πτ.*, wie Luc. 6, 20, nur daß betont wird, daß sie tief innerlich und namentlich in der Innerlichkeit ihres gottbezogenen Lebens unter ihrer Armut, Bedrängnis, Rechtlosigkeit und Vergewaltigung leiden. *Πτωχός* entspricht bei den LXX hauptsächlich עָנִי Lev. 19, 10; 23, 22; 2 Sam. 22, 28. Hiob 29, 12; 34, 28; 36, 6. Ps. 10, 2; 12, 6; 14, 6; 22, 25; 25, 16; 34, 7; 35, 10; 37, 14; 40, 18; 68, 11; 69, 30; 70, 6; 72, 2; 74, 21; 86, 1; 87, 16; 102, 1; 109, 22; 140, 13. Jes. 3, 14 f.; 41, 17; 58, 7 vgl. V. 6. Ez. 16, 49; 18, 12; 22, 29. Am. 8, 4. Hab. 3, 13 (seltener = *ταπεινός, ἀσθενής* u. a. s. unter *πραΰς*). Sodann = אֶבְיוֹן (1 Sam. 2, 7). Esth. 9, 22. Ps. 9, 19 vgl. V. 17. 18; 72, 12 vgl. V. 13 f. 82, 3, 4; 109, 16; 132, 15. Prov. 14, 31; 31, 20. Jes. 14. 30. דַּל Ps. 72, 12; 113, 7. Prov. 19, 4. 17; 22, 9. 22; 28, 3. 8; 29, 14. Jes. 10, 2; 14, 30. Jer. 5, 4; 39, 10. Am. 2, 7; 4, 1; 8, 6. Hiob 34, 27 f. Lev. 19, 15. 2 Kön. 24, 14; 25, 12. עָנָו Ps. 69, 33. Prov. 14, 21. Jes. 29, 19; 61, 1. Außerdem noch = רָשׁ und vereinzelt חֵלְכָה, יָתוֹם u. a. Ferner vgl. *πένης* = אֶבְיוֹן, דַּל, עָנִי Jes. 10, 2. Kohel. 6, 8. Prov. 31, 9. 20. Ps. 9, 13. 19; 72, 12; 74, 21; 109, 16. Deut. 15, 11; 24, 14 f. עָנָו (Ps. 10, 18; 22, 27), רָשׁ und vereinzelt anders. Diese Stellen geben zugleich das vollständige Material für die hier in Betracht kommende alttest. Anschauung, vgl. namentlich Ps. 82, 3. 4. Hiob 34, 27 f. Ps. 10, 2; 37, 14; 72, 2; 140, 13. Jes. 32, 7. Hiernach würden Mtth. 5, 3 die *πτωχοὶ τῷ πν.* = עֲנִיֵּי רוּחַ, die *πραεῖς* V. 4 = עֲנָוִים sein.

Πωρόω, von *πῶρος*, Bezeichnung einer Steinart (Tuffstein, auch einer Marmorart) und dann übertragen Bezeichnung einer knochenartig verhärteten Geschwulst, Knochengeschwulst, Gichtknoten rc. Davon *πωρόω* = versteinern; dann eine Knochengeschwulst verursachen, verhärten. Daran schließt der neutest. Gebrauch, welcher *πωρόω* auf das Mißverhältnis des Menschen zur göttlichen Selbstbezeugung anwendet, synon. *σκληρύνεσθαι, σκληροκαρδία*. Daß es nicht auf ein Adj. *πωρός*, blind, zurückzuführen ist, zeigt Marc. 6, 52: *ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη* vgl. mit Mtth. 13, 15: *ἐπαχύνθη ἡ κ. τοῦ λαοῦ τούτου*. Joh. 12, 40: *ἐτύφλωσεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν* aus Jes. 6, 10 = הַשְׁמֵן, wo LXX *ἐπαχύνθη*. Daß es von hier auf *τὰ νοήματα* übertragen wird 2 Cor. 3, 14 vgl. V. 15, liegt ebenso nahe, wie die Übertragung auf die Person selbst Röm. 11, 7: *οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν* (Pass., vgl. V. 8). Es bezeichnet die durch Widerstreben gegen die Eindrücke

der göttlichen Bezeugung in gerichtlicher Folge eintretende Unfähigkeit, weitere Eindrücke zu empfangen und sich helfen und retten zu lassen, also die gerichtlich bewirkte Empfindungslosigkeit gegen die Gegenwart und den Heilswillen Gottes, cf. Hesych.: *πώρωσις· ἀναισθησία*, und dadurch ist es synonym, wenn auch nicht identisch mit *σκληρύνειν*, welches diese gerichtliche Behandlung abschließt. — Bei den LXX findet es sich einmal Hiob 17, 7: *πεπώρωνται γὰρ ἀπὸ ὀργῆς οἱ ὀφθαλμοί μου* — כָּהָה, wo der Alex. *πεπήρωνται* liest. Es ist nicht unmöglich, daß das von Suidas u. a. Lexikographen angeführte, sonst nicht nachweisbare *πωρός*, blind, erst auf Grund dieser Stelle gebildet ist. Daß *πεπώρωνται* hier die Blendung, Unempfindlichkeit der Augen mit einem von einem anderen pathologischen Zustande hergenommenen Worte bezeichnen kann, liegt um so näher, als Joh. 12, 40 *τυφλοῦν* u. *πωροῦν*, wenn auch mit verschiedenen Objekten doch synonym nebeneinander stehen.

Πώρωσις, *εως*, *ἡ*, Verhärtung, Plut., Galen. Im N. T. übertragen auf die innere Empfindungslosigkeit gegen die göttliche Heilsoffenbarung, Marc. 3, 5 u. Eph. 4, 18: *π. τῆς καρδίας*. Röm. 11, 25: *π. ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις κτλ.* von der gerichtlichen Verhärtung Israels während der *καιροὶ ἐθνῶν*. Vgl. Theodoret zu Eph. 4, 18: *πωρ. τὴν ἐσχάτην ἀναλγησίαν ἐκάλεσε*, bei Ernesti, glossa sacr. Suid. s. v. Harleß zu dieser Stelle.

P.

Ῥαντίζω, *ἐράντισα* Hebr. 9, 19 statt *ἐρραντ.*, Part. Perf Pass. *ῥεραντισμένοι* statt *ἐρραντ.* Hebr. 10, 22 Tdf., ebenso Lachm. Treg. Westc., nur daß sie *ῥερ.* schreiben; s. Buttmann S. 29, Winer § 13, 1, a; in der Prof.-Gräc. *ῥαίνω*, = besprengen. Das Wort ist auch bei den LXX seltener als *ῥαίνω* und Kompos., und findet sich nur Ps. 51, 8 = חִטֵּא, Lev. 6, 27. 2 Kön. 9, 33 (außerdem *ῥαντισμός* w. s., und einmal *ἐπιραντίζω* Lev. 6, 20), dagegen *ῥαίνω* = נזה Lev. 6, 20. הִזָּה Lev. 8, 11, welches Ex. 19, 21. Lev. 4, 17; 5, 9; 8, 30; 14, 16. 27; 16, 14. 15. 19. Num. 19, 4 = *ῥαίνω*, Lev. 4, 6. 8. 30 = *προσραίνω*, Lev. 14, 7. 51. Num. 19, 18. 21; 8, 7. = *περιρραίνω*, Lev. 6, 20 = *ἐπιραντίζω*. Das Verhältnis zwischen *ῥαντίζω* u. *ῥαίνω* ist dasselbe wie zwischen *βαπτίζω* u. *βάπτω* (S. 207), also eigentlich = das Besprengen betreiben, die Besprengung üben. נזה bezeichnet wie זרק den rituellen Akt der Blutsprengung bzw. des Sprengwassers von der Asche der roten Kuh Num. 19. Letzteres Wort wird gebraucht, wenn das gesamte Blut versprengt wird, ersteres im Falle ein Teil am Altar ausgegossen wird (daher LXX für זרק in der Regel *προσχέειν* Lev. 1, 5. 11; 3, 2. 8. 13; 7, 2. 14 u. a.). Die Blutsprengung aber ist die Form der Übertragung des Opferblutes behufs Vermittelung seiner sühnenden Wirkung, die Form der an die Sühne sich anschließenden Reinigung; daher mit folgendem *καθαρίζειν*, *ἀφαγνίζειν*, *ἁγιάζειν*, *ἐξιλάσκεσθαι* Lev. 8, 11. 30; 14, 7. 27; 16, 14. 15, vgl. V. 16. 19. Num. 8, 7; 19, 19. Es ist bisher nicht genug beachtet worden, daß die Blutsprengung in der Regel nur an das Heiligtum hin resp. an den Altar erfolgte behufs Entsündigung desselben — s. *καθαρίζειν* S. 529 f. —

und nur in besonderen Fällen eine Sprengung auch an den Menschen bzw. das Volk erfolgte oder erfolgt ist, — eine Beobachtung, die für die Bedeutung der alttest. Opfer — *μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα* (Hebr. 9, 9) — von der größten Wichtigkeit ist. Eine Besprengung der Personen fand nämlich nur statt bei der Bundschließung Ex. 24, der Priesterweihe des aaronitischen Geschlechtes Ex. 29, 21, bei der Reinigung vom Aussatze, und durch das Sprengwasser von der Asche der roten Kuh bei der Verunreinigung durch Tote Lev. 14. Num. 19. Letztere beide Fälle sind ebenso verwandt wie Aussatz und Tod, und die ersteren beiden harmonieren offenbar ebenfalls. Hier handelt es sich um die prinzipielle Gründung einer Verbindung zwischen Gott und seinem Volke, — daher die Applikation der Sühne nach beiden Seiten durch den Mittler. Dort handelt es sich um die Aufhebung einer Gemeinschaft mit dem, was dem Gericht über die Sünde angehört, während es dem Charakter der Opfer als interimistischer Sühne entspricht, daß nur eine Wirkung auf seiten Gottes statthatte, dagegen eine solche auf seiten des Menschen einmal nur bei dem grundlegenden Anfang und dann dort eintrat, wo Aussatz und Gemeinschaft mit dem Tode vermöge der Zugehörigkeit beider zum Gericht das Bundesverhältnis eigentlich auflösten. So wenigstens scheint die Sache angesehen werden zu müssen, um zu begreifen, daß die neutestamentliche Besprengung mit dem Blute Christi (Hebr. 12, 24: *αἷμα ῥαντισμοῦ*) nur an Ex. 24 (vgl. 1 Petr. 1, 2 mit 2, 9: *ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον κτλ.* nach Ex. 19, 6) und Num. 19 anschließt und eben auch als nach beiden Seiten hin erfolgend resp. erfolgt gedacht ist, Hebr. 9, 13. 19. 21; 10, 22, obwohl der anderweitigen Besprengung des Heiligtums oder des Altars, wie sie im regulären Opferkultus vollzogen wurde, Ex. 40. Lev. 8, 30 keine Erwähnung geschieht, doch vgl. Jos. Ant. 3, 8, 6, welcher berichtet, daß die Hütte und die zu ihr gehörigen Geräte mit dem Blute der *ταῦροι* u. *κριοί* besprengt seien, teilweise analog der Blutsprengung am großen Versöhnungstage, vgl. Hebr. 10, 22 mit 9, 14. 22. 23.

Ῥαντισμός, ὁ, die **Besprengung**; nur in der bibl. u. kirchl. Gräc. LXX Num. 19, 9. 13. 20. 21: *ὕδωρ ῥαντισμοῦ* = מֵי נִדָּה, Wasser für Unreinigkeit; 31, 23 = *τὸ ὕδωρ τοῦ ἁγνισμοῦ*, welchem das Blut Christi auf dem neutest. Gebiete als *αἷμα ῥαντισμοῦ* Hebr. 12, 24 entspricht, vgl. Hebr. 9, 13 f. 1 Petr. 1, 2: *εἰς ῥαντισμὸν αἵματος Ἰυ Χυ* — die Zuwendung der durch Christum geleisteten Sühne bezeichnend und zwar die grundlegende Zuwendung. Hiermit vgl. auch 1 Joh. 5, 6: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος κτλ., οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον κτλ.*, vgl. Ev. 1, 33; 3, 5; 19, 34—36. (Alttestamentlich ist es die Form der Reinigung, welche durch die Sühne bewirkt wird.)

Ῥύομαι, in der att. Prosa selten; gar nicht z. B. bei Xen., Plat., Thuc.; auch nicht bei Aristot. Über den Aor. *ἐρυσάμην*, Aor. Pass. *ἐρύσθην* statt *ἐρρ.* s. Winer, § 13, 1, a. Buttmann S. 29. = **herausziehen, herausreißen, retten, bewahren**, synon. *σώζειν*, nur daß dieses noch entschiedener das Moment der Bewahrung oder der Wiederherstellung, Restauration einschließt. Synkopiert aus *Fερύομαι, Fρύομαι*, daher ursprünglich s. v. a. *ἐρύομαι, ἐρύω*, ziehen, reißen. „Die Bedeutungen sollten eigentlich wohl so geordnet werden, wie der Zusammenhang mit der Sanskritwurzel vṛi darthut: 1) wälzen, d. h. schleifen, zerren, ziehen; 2) mit etwas umwickeln, umringen, einhüllen, bedecken (vgl. volvo, volumen, volva), d. h. schützen, schirmen, ab-

wehren, retten"; Schenkl. Anders Prellwitz S. 103, welcher der Wurzel die Bedeutung umschließen, zurückhalten, wahren (lat. vereor) zuerkennt. Je nach dem Kontext bezeichnet es sowohl retten aus, als bewahren vor einer Gefahr, retten und (nicht oder) bewahren, indem die einheitliche Vorstellung des Wortes notwendig beides zusammenschließt, die Rettung zugleich Bewahrung, die Bewahrung Rettung; je nach Umständen tritt das eine oder andere Moment in den Vordergrund. Man kann auch nicht sagen, daß in gewissen Verbindungen die eine oder die andere Bedeutung anzunehmen sei. Sowohl ohne Angabe der Situation mit dem bloßen Accus. der Pers., *ῥύεσθαί τινα*, als auch wenn es heißt *ῥ. τινά τινος*, *ἔκ τινος*, *ἀπό τινος*, überall finden beide Bedeutungen statt. So *ῥύεσθαί τινα* = retten Hrdt. 4, 187: *ἢν δὲ καίουσι τὰ παιδία σπασμὸς ἐπιγένηται, ἐξεύρηταί σφι ἄκος· τράγου οὖρον σπείσαντες ῥύονται σφέας.* Dagegen = schützen, verteidigen Hrdt. 6, 7: *ἔδοξε πεζὸν μὲν στρατὸν μὴ συλλέγειν ἀντίξοον Πέρσῃσι, ἀλλὰ τὰ τείχεα ῥύεσθαι αὐτοὺς Μιλησίους.* Der Unterschied ist nur, ob die Gefahr schon gegenwärtig oder noch bevorstehend ist, ob sie wirklich oder bloß möglich ist; sie ist vorhanden, nur in verschiedener Weise und das betreffende Subjekt wird ihr entzogen. Kamphausen, Gebet des HErrn, zu Mtth. 6, 13 will unterscheiden, ob es heiße *ῥ. ἀπό* oder *ἐκ*, ersteres = bewahren vor, letzteres = erretten von, aus. Die Bedeutung der Präpos. spricht nur scheinbar dafür: *ἀπό* von etwas weg retten, *ἐκ* heraus, — der Sprachgebrauch aber dagegen. Denn beide Verbindungen finden sich in beiden Bedeutungen und zwar so, daß lediglich aus dem Kontext zu ersehen ist, welche Vorstellung vorherrscht. Cf. Hrdt. 5, 49, 2: *ῥύσασθε Ἴωνας ἐκ δουλοσύνης* = retten aus der Knechtschaft. Lucn. Asin. 33: *οὗτος ἐρρύσατό με ἐκ τοῦ θανάτου δεινὰ ἐπ᾽ ἐμοὶ βουλευσάμενος „μηδαμῶς", ἔφη, „ἀποσφάξῃς" ὄνον καὶ ἀλεῖν καὶ ἀχθοφορεῖν δυνάμενον*, schützen, bewahren vor dem Tode. Mit *ἀπό* wird es in der Prof.-Gräc. entschieden sehr selten verbunden; nur Soph. Oed. R. 1351 wird citiert: *ὅς μ᾽ ἀπό τε φόνου ἔρρυτο κἀνέσωσεν*, wo die in zwei Momente zerlegte Handlung für *ἔρ.* die Bedeutung bewahren fordert, — eine Stelle, welche aber von dem gemeinen Sprachgebrauch so sehr abweicht, daß die Handschriften die Glosse *ἔλαβέ μ᾽* oder *ἔλυσέ μ᾽* in den Text aufgenommen haben. Häufiger dagegen findet sich *ῥύεσθαι ἀπό* in der bibl. Gräc., wenn auch nicht ganz so häufig wie *ῥ. ἐκ*, und beide Verbindungen in beiden Bedeutungen. Nicht einmal kann man sagen, daß bei *ῥύεσθαι ἀπό* die Bedeutung schützen die vorherrschende wäre. *Ῥύεσθαι* entspricht bei den LXX גאל, ישע Hiph., נצל Hiph., נצר, מלט Pi. u. a., hauptsächlich נצל Hiph. In den meisten Fällen wird es mit *ἐκ* verbunden. Vgl. Gen. 48, 16: *ὁ ἄγγελος ὁ ῥυόμενός με ἐκ πάντων τῶν κακῶν* (גאל). Ex. 14, 30: *ἐκ χειρὸς τῶν Αἰγ.* (= ישע). Ebenso Richt. 8, 34 u. a. = retten von. In derselben Bedeutung *ἀπό*, sogar mit *ἐκ* abwechselnd, vgl. 2 Sam. 19, 9: *ἐρρύσατο ἡμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ αὐτὸς ἐξείλετο ἡμᾶς ἐκ χειρὸς ἀλλοφύλων.* Ps. 18, 49: *ὁ ῥύστης μου ἐξ ἐχθρῶν ὀργίλων . . . ἀπὸ ἀνδρὸς ἀδίκου ῥύσῃ με*, wo 2 Sam. 22, 49: *ἐξ ἀνδρὸς ἀδικημάτων ῥύσῃ με* (= נצל). Ps. 17, 13: *ῥύσῃ τὴν ψυχήν μου ἀπὸ ἀσεβοῦς* (= פלט) ist es entschieden = retten von, vgl. V. 14. Ebenso Ps. 39, 9: *ἀπὸ πασῶν τῶν ἀνομιῶν μου ῥῦσαί με* (נצל). Ez. 37, 23: *ῥύσομαι αὐτοὺς ἀπὸ πασῶν τῶν ἀνομιῶν ὧν ἡμάρτοσαν ἐν αὐταῖς καὶ καθαριῶ αὐτούς* (ישע). Dagegen vgl. Sap. 10, 13: *ἡ σοφία ἐξ ἁμαρτίας ἐρρύσατο αὐτόν* = bewahren vor, mit Rücksicht auf 1 Mos. 38, 7—9. — Mit Prov. 11, 4: *οὐκ ὠφελήσει ὑπάρχοντα ἐν ἡμέρᾳ θυμοῦ καὶ δικαιοσύνη ῥύσεται ἀπὸ θανάτου* vgl. Tob. 4, 10: *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται.* 12, 9 — wo beidemale trotz der verschiedenen Präpos. offenbar dasselbe ausgedrückt werden soll. 3 Esr. 8, 60: *ἐρρύσατο ἡμᾶς ἀπὸ τῆς εἰσόδου ἀπὸ παντὸς ἐχθροῦ*

giebt die Züricher Übersetzung ganz richtig: er errettete uns von allen feindlichen Angriffen. 1 Mcc. 12, 15: *ἐρρύσθημεν ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν*. 3 Mcc. 6, 10: *ῥυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ ἐχθρῶν χειρός*. Pſ. 120, 2. Auch Pſ. 18, 30: *ἐν σοὶ ῥυσθήσομαι ἀπὸ πειρατηρίου* gehört hierher. — Dagegen = ſchützen, bewahren Pſ. 140, 1: *ἐξελοῦ με κύριε ἐξ ἀνθρ. πονηροῦ, ἀπὸ ἀνδρὸς ἀδίκου ῥῦσαί με*, wo es dem hebr. נצר entſpricht. Ebenſo Hiob 33, 17: *τὸ δὲ σῶμα αὐτοῦ ἀπὸ πτώματος ἐρρύσατο* (חָשַׂךְ). Prov. 2, 12: *ἵνα ῥύσηταί με ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς καὶ ἀπὸ ἀνδρὸς λαλοῦντος μηδὲν πιστόν*. Das Verhältnis iſt dies: *ῥύεσθαι ἐκ* iſt häufiger als *ῥ. ἀπό* und bezeichnet ſeltener als dieſes bewahren; aber *ῥ. ἀπό* bezeichnet doch noch häufiger retten als bewahren. Dies iſt für die Erklärung von Mtth. 6, 13: *ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* inſofern wichtig, als nun nicht der vermeintliche Sprachgebrauch feſtſtellt, daß es hier heiße: bewahre uns vor dem Böſen — nur die poſitive Wendung für die voraufgehende Bitte. Irrelevant aber iſt es für die Frage, ob es ſich in dieſer Bitte zugleich oder hauptſächlich oder lediglich um Bewahrung vor Sünde und Fehl in der Zukunft handle (Camphauſen, Achelis). Denn dieſe Frage wird dadurch entſchieden, daß außer etwa Sap. 10, 13 *ῥύεσθαι* ſich nie auf ein Thun ſeines Objekts, auf ein Verhalten desſelben bezieht, ſondern ſtets auf ein von außen her kommendes Leiden, auf eine Lage des Objekts, ſo daß *τὸ πον.* hier unbedingt nur Sünde und Übel, das uns angethan wird, bezeichnet. Dabei fragt ſich nun nur, in welcher Situation der Bittende ſich befindet, ob drohendem Unheil gegenüberſtehend, oder von demſelben ſchon umſchloſſen. Der Begriff umfaßt aber Beides, und dem entſprechend umfaßt auch *ῥύεσθαι* hier Beides: Erlöſung von gegenwärtigem und noch zukünftigem Böſen, von allem, was unter dieſen Begriff fällt, ſ. *πονηρός*, und ſo allein iſt es dem Charakter dieſes Gebetes angemeſſen. Die Bitte bezieht ſich darauf, daß der Weg der Kinder Gottes durch viel Trübſal geht, Act. 14, 22. 1 Theſſ. 1, 6. 2 Theſſ. 1, 6. 7. Apok. 2, 10; 7, 14; vgl. die *θλῖψις ἐν τῷ κόσμῳ* Joh. 16, 33, und die Stellung Israels als des Knechtes Gottes in der Welt (Pſ., Jeſ.), ſowie den Ausſpruch 2 Tim. 4, 18. Joh. 17, 15. Die endliche und abſchließende Erhörung der Bitte bringt die Paruſie, vgl. Hebr. 9, 28. Apok. 7, 14. Iſt die voraufgehende Bitte eine Bitte um Bewahrung des Glaubens, ſo iſt dies eine Bitte des ſich bewährenden Glaubens, ſo daß ſie ebenſo ſelbſtändig iſt, wie die durch *καί* aneinander geſchloſſenen.

Im N. T. findet ſich **a)** *ῥύεσθαί τινα* Mtth. 27, 43. 2 Petr. 2, 7. — **b)** *ἐκ* Röm. 7, 24. 2 Cor. 1, 10. 2 Tim. 3, 11; 4, 17. 2 Petr. 2, 9; vgl. Luc. 1, 74 Aor. Paſſ. — Col. 1, 13. 1 Theſſ. 1, 10 ſynon. *λυτροῦν, ἀπολυτροῦν, σώζειν* im ſoteriologiſchen Sinne, vgl. Luc. 1, 74. Röm. 11, 26. — **c)** *ἀπό* Mtth. 6, 13. 2 Tim. 4, 18. — Röm. 15, 31. 1 Theſſ. 1, 10. 2 Theſſ. 3, 2 dem Zuſammenhang entſprechend = bewahren, da es ſich um die Zukunft handelt. — **d)** abſolut Röm. 11, 26: *ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος,* = גּוֹאֵל. Der Artikel ſteht generiſch.

Σ.

Σάρξ, κός, ἡ, Fleisch. **A.** Sprachgebrauch der Prof.-Gräc.

a) als Substanz des menschlichen und tierischen Lebens unterschieden und verbunden mit *ὀστέα, ὀστοῦν* u. *αἷμα*, Aristot. Hist. an. 3, 2: *ἀρχαὶ πάντων τούτων (κύστεως ὑμένος τριχῶν πτερῶν κτλ.) τό τε ὀστοῦν καὶ ἡ σάρξ*, cf. Bonitz, Ind. Aristot. s. v. Eur. Med. 1200: *σάρκες δ' ἀπ' ὀστέων . . . ἀπέρρεον*. Bei Homer, der nur einmal zur Bezeichnung eines einzelnen Fleischteiles Od. 19, 450 den Singular gebraucht, sowie bei den Tragikern, aber auch bei Plat. u. Aristot. der Plural zur Bezeichnung der Masse, der Singular Bezeichnung der Substanz (Passow), z. B. *σάρκας βιβρώσκειν* Soph. Trach. 1054 u. ö. Aristot. Meteorol. 2, 3 (357^b, 4): *τῷ δ' ἱδρῶτι συνεκκρινομένης ἐκ τῶν σαρκῶν*. Von *κρέας* dadurch unterschieden, daß dieses das geschlachtete Fleisch, das Fleisch als Speise bezeichnet. — Als Substanz des Leibes bezeichnet es auch **b)** den Leib selbst nach seiner Substanz; so im Gegensatz zu *νοῦς* Aeschyl. Sept. 622: *γέροντα τὸν νοῦν, σάρκα δ' ἡβῶσαν φέρει*, woran sich **c)** der von Epikur und seiner Schule vertretene, von Plut. mehrfach aufgenommene Gebrauch von *σάρξ* im psychologischen Sinne anschließt, die Leiblichkeit, sofern sie das Mittel und in naheliegender Verkehrung das Subjekt des sinnlichen Genusses bzw. der Empfindungen ist, = Sinnlichkeit, „corpus hominis vivi ejusque vita animalis", Wyttenbach, animadverss. in Plut. opp. Mor., de sanit. tu. 126, C. So citiert Plut. den Epikur de tu. sanit. 22 (35, C): *πρὸς τὴν ὑμνουμένην σαρκὸς εὐστάθειαν*, sowie mehrfach in der Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicuri decreta, z. B. c. 2 (1087, B): *πᾶσα διὰ σαρκὸς ἐπιτρεπὴς κίνησις, ἐφ' ἡδονήν τινα καὶ χαρὰν ψυχῆς ἀναπεμπομένης*. F: *ἡδοναὶ — — ἔξαψιν ἅμα καὶ σβέσιν ἐν τῇ σαρκὶ λαμβάνουσιν*. 1088, F. 1089, D. E: *τὸ μὲν ἡδόμενον τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες*. 1090, A. E. F. al. 1096, C: *αἱ τῆς σαρκὸς ἐπιθυμίαι*, von den auf sinnlichen Genuß gerichteten Begierden; ibid. D: *τὰ τοῦ σώματος πάθη*, cf. Diog. Laert. 10, 145: *εἰ δὲ ἡ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμόν, καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰωνίου φόβους ἐκλήσασα, τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασε*. In demselben Sinne gebraucht Plut. selbst das Wort de virt. et vit. 3 (101, B): *ταῖς μὲν γὰρ τῆς σαρκὸς ἡδοναῖς ἡ τοῦ σώματος εὐκρασία καὶ ὑγίεια χώραν καὶ γένεσιν δίδωσι· τῇ δὲ ψυχῇ οὐκ ἔστιν ἐγγενέσθαι γῆθος οὐδὲ χαρὰν βεβαίαν*. Consol. ad Apollon. 13 (107, F): *τὸ γὰρ μὴ δεδουλῶσθαι σαρκὶ καὶ τοῖς πάθεσι ταύτης διάγειν, ὑφ' ὧν κατασπώμενος ὁ νοῦς τῆς θνητῆς ἀναπίμπλαται φλυαρίας, εὔδαιμόν τι καὶ μακάριον*. Conv. VII sap. 16 (159, B): *τοῦτό ἐστι τὸ μίασμα τῆς σαρκὸς ἡμῶν*. De sera num. vind. 22 (565, B). De exil. 1 (599, C): *μὴ τῆς σαρκὸς πυνθάνεσθαί τι πέπονθε, μηδὲ τῆς ψυχῆς εἰ διὰ τὸ σύμπτωμα τοῦτο χείρων γέγονε*. Convival. disp. 5 prooem. (672, E): *τὴν ψυχὴν ὥσπερ ἐκμαγεῖον ἢ κάτοπτρον εἰκόνας καὶ εἴδωλα τῶν ἐν σαρκὶ γιγνομένων αἰσθήσεων ἀναδεχομένην*. ibid. 6, 2, 1 (688, D); 8, 9, 3 (734, A). Sonst scheint in diesem Sinne *σάρξ* nicht gebraucht worden zu sein.

B. LXX u. Apokryphen.

Bei den LXX entspricht *σάρξ* neben *κρέας* (resp. *σῶμα*, s. unter b) dem hebr. בָּשָׂר und zwar mit dem Unterschiede, daß *κρέας*, welches sich nur als Übertragung von בָּשָׂר findet, nur von dem zur Speise dienenden Fleische steht, sei es zur gewöhnlichen

Speise Num. 11, 13. 18. 1 Kön. 17, 6 u. ö., sei es von dem des Opfers Lev. 7, 5 ff. Ps. 50, 13. Jes. 65, 4 u. a., also von dem geschlachteten Fleische. Nur einmal findet es sich als Substanz des Leibes Hiob 10, 11: *δέρμα δὲ καὶ κρέας με ἐνέδυσας, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις με ἔνειρας*, wo es aber rein als einer der Bestandteile des Leibes, also rein stofflich steht, während die Verbindung *δέρμα* u. *σάρξ* z. B. Lev. 13, 18. 24. 38. 39: *ἐν τῷ δέρματι τῆς σαρκός*. Thren. 3, 4: *ἐπαλαίωσε σάρκα μου καὶ δέρμα μου, ὀστέα μου συνέτριψεν* anders geartet ist. Nie steht *σάρξ* vom Opferfleisch, und wo es als Objekt von *φαγεῖν* erscheint wie Gen. 40, 19. Lev. 26, 29. Deut. 28, 55. 1 Sam. 17, 44. 2 Kön. 9, 36. Hiob 19, 22; 31, 31. Ps. 27, 2; 79, 2. Kohel. 4, 5. Jes. 9, 20; 10, 18; 49, 26. Jer. 19, 9. Ez. 32, 5. Sach. 11, 9. Dan. 7, 5, ist dies stets etwas Unnatürliches und dient meist zum Ausdruck eines Gerichtsverhängnisses oder der Anfeindung, also bildlich, wie es denn auch in dieser Verbindung stets vom Fleische der Menschen steht, während *κρέας* tierisches Fleisch ist. Nur einmal steht in dieser Weise *κρέας* Sach. 11, 16: *τὰ κρέα τῶν ἐκλεκτῶν καταφάγεται*, aber im Zusammenhang eines Bildes, welches die Wahl dieses stark sinnlichen Ausdrucks rechtfertigt.

Indem so der Begriff von *σάρξ*, dem Gebrauch der Prof.-Gräc. angemessen, ein engerer ist, als der des hebr. בָּשָׂר, erweitert er sich im Anschluß an das hebräische Wort über den Gebrauch der Prof.-Gräc. hinaus. Es bezeichnet **a)** wie dort die Substanz des menschlichen und tierischen Leibes, unterschieden und verbunden mit *ὀστέα, ὀστοῦν, αἷμα*, vom tierischen Leibe jedoch nur Lev. 4, 11. Gen. 41, 2. 3. 4. 18. 19: *ἑπτὰ βόες, ἐκλεκταί, λεπταὶ ταῖς σαρξί* (vgl. Sach. 11, 16). Ez. 23, 20: *ἦσαν ὡς ὄνων αἱ σάρκες αὐτῶν*, אֲשֶׁר בְּשַׂר חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם, wo jedoch *σάρκες* synonym *αἰδοῖα*; sonst stets vom Menschen. Meistenteils steht in diesem Sinne der Plural Gen. 40, 19. Num. 12, 12. Hiob 2, 5; 6, 12; 13, 14; 14, 22; 19, 20; 21, 6; 33, 21. 25. Sach. 14, 12. Dan. 1, 15 und an den meisten Stellen, wo *σάρξ* Objekt von *φαγεῖν*. Der Singular in diesem Sinne nur Gen. 2, 21: *ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς*. Ez. 4, 7: *εἰς τὴν χρόαν τῆς σαρκὸς αὐτῆς*. Lev. 13, 10; 18, 24. 38. 39. 43. 2 Kön. 4, 34; 5, 10. 14. Thren. 3, 4. So auch in der Verbindung *σάρξ καὶ ὀστέα*, z. B. Ps. 102, 6: *ἐκολλήθη τὸ ὀστοῦν μου τῇ σαρκί μου*. Hiob 2, 5: *ἅψαι τῶν ὀστῶν αὐτοῦ καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ*, und namentlich *ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων τινὸς καὶ σάρξ ἐκ τῆς σαρκός τινος* Gen. 2, 23; 29, 14, von der Verwandtschaft, kontrahiert *ὀστοῦν τινὸς καὶ σάρξ τινός εἰμι* Richt. 9, 2. 2 Sam. 29, 13: *ὀστέα καὶ σάρκες τινός*, wo von mehreren die Rede ist, 2 Sam. 5, 1; 19, 12. 1 Chron. 11, 1, vgl. mit 2 Sam. 19, 13, und noch kürzer bloß *σάρξ τινος*, Gen. 37, 27: *ἀδελφὸς ἡμῶν καὶ σὰρξ ἡμῶν ἐστίν*, vgl. Neh. 5, 5: *νῦν ὡς σὰρξ ἀδελφῶν ἡμῶν σὰρξ ἡμῶν, ὡς υἱοὶ αὐτῶν υἱοὶ ἡμῶν*, eine dem griechischen Ohre so fremdartig klingende Ausdrucksweise, daß die LXX Jes. 58, 7 וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלָּם durch *ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματος σου οὐχ ὑπερόψει* wiedergeben, vgl. Lev. 25, 49: *ἀπὸ τῶν οἰκείων τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἐκ τῆς φυλῆς αὐτοῦ λυτρῶται αὐτόν*. 18, 6: *ἄνθρ. πρὸς πάντα οἰκεῖα σαρκὸς αὐτοῦ οὐ προσελεύσεται κτλ.* — Nach dieser seiner Substanz wird **b)** der Leib selbst benannt, Ex. 30, 32: *(ἔλαιον ἄλειμμα χρίσεως ἅγιον) ἐπὶ σάρκα ἀνθρώπου οὐ χρισθήσεται*. 2 Kön. 6, 30. Lev. 21, 5 der Plur., weil von mehreren die Rede ist: *ἐπὶ τὰς σάρκας αὐτῶν οὐ κατατεμοῦσιν ἐντομίδας*. So in der Verbindung von *καρδία* resp. *ψυχή* u. *σάρξ* Ps. 16, 9; 38, 8; 63, 2; 84, 3. Kohel. 2, 3; 11, 10. Ez. 11, 19; 36, 26; 44, 7. 9 (vgl. Ps. 28, 7 = לֵב) und ohne diesen Gegensatz Ps. 38, 4; 109, 24 (doch V. 22: *καρδία*); 119, 120. Kohel. 5, 5. Doch ist dieser auch in der Prof.-Gräc. nicht häufige Gebrauch von *σάρξ* ver-

hältnismäßig selten bei den LXX, welche in diesem Falle בָּשָׂר meist durch *σῶμα* wiedergeben (sonst für גְּוִיָּה, נְבֵלָה und vereinzelt anders, meist = Leichnam) Lev. 6, 10: 14, 10; 15, 2. 3. 13. 16. 19; 16, 4. 24. 26. 28; 17, 16; 19, 28 (an der Parallelstelle 21, 5: *σάρκες*); 22, 7. 1 Kön. 21, 27 (parall. 2 Kön. 6, 30: *σάρξ*). Hiob 41, 15: *σάρκες δὲ σώματος αὐτοῦ κεκόλληνται* = מַפְּלֵי בְשָׂרוֹ דָבֵקוּ. Prov. 5, 11: *ἡνίκα ἂν κατατριβῶσι σάρκες σώματός μου* = בִּכְלוֹת בְּשָׂרְךָ וּשְׁאֵרֶךָ. Der in der Verbindung *σὰρξ καὶ ὀστέα τινὸς* resp. *σάρξ τινος* von der Verwandtschaft auch gebrauchte Plural, wenn von mehreren die Rede ist, zeigt, daß *σάρξ* zumeist s. v. a. die Substanz des Fleisches in ihrer konkreten Erscheinung, dann der nach seiner Substanz benannte Leib, und wie sehr die Rücksicht auf die Substanz, der Gedanke an den Stoff vorwiegt, zeigt Ps. 38, 4 vgl. mit V. 8 und Ps. 109, 24, wo die dichterische Schilderung des leiblichen Zustandes auch noch Aussagen über die *ὀστέα*, *γόνατα* u. s. w. hinzufügt. Zieht man den poetischen Sprachgebrauch nicht in Betracht, so bleiben nur noch wenige Fälle übrig, in denen *σάρξ* den Leib, die Leiblichkeit bezeichnet. Daß Gen. 17, 13: *ἔσται ἡ διαθήκη μου ἐπὶ τῆς σαρκὸς ὑμῶν* nur an die Bedeutung Leib zu denken ist, zeigt V. 17: *περιτέμνεσθαι τὴν σάρκα*. V. 24. 25: *περιετέμνετο τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ*, vgl. V. 11. Lev. 12, 3, wo das Wort im geschlechtlichen Sinne genommen ist, wie Ez. 23, 20 und vielleicht auch Kohel. 5, 5. — Nicht an *σ.* in der Bedeutung Leib, sondern an *σ.* als Substanz des Leibes knüpft **c)** die Erweiterung des Begriffs im Verhältnis zum profanen Sprachgebrauch an, daß nämlich *σ.* die gesamte lebende Kreatur, insbesondere die Menschheit, den Menschen bezeichnet, speziell im Unterschiede von Gott oder dem Geiste Gottes. Zunächst ist es Prädikat der Kreatur, Ps. 78, 39. Jes. 31, 3 (hebräisch) Fleisch ist die Kreatur nach ihrer Erscheinung und der Bedingung ihres Daseins, und durch das Fleisch gehört sie zusammen, wie bei den Menschen das Band des Fleisches die Verwandtschaft begründet. So heißt es von Mann und Weib Gen. 2, 24: *ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*, und Gen. 6, 3 heißt es von den Menschen: *διὰ τοῦ εἶναι αὐτοὺς σάρκας* (der Plur. wie dort, wo *σ.* von der Verwandtschaft bei Mehrzahl der Subjekte). Sodann wird es Subjektsbezeichnung wie Ps. 56, 5. Deut. 5, 26, und speziell heißt die gesamte lebende Kreatur *πᾶσα σάρξ*, näher *π. σ. ἐν ᾗ ἐστὶ πνεῦμα ζωῆς* Gen. 6, 17; 7, 15, vgl. *ψυχὴ ζῶσα ἐν πάσῃ σαρκὶ ἐπὶ τῆς γῆς* Gen. 9, 15. 16. *π. σ. κινουμένη ἐπὶ τῆς γῆς* Gen. 7, 21. Lev. 17, 11. 14: *αἷμα πάσης σαρκὸς οὐ φάγεσθε, ὅτι ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστι.* Num. 18, 15. Ps. 136, 26 u. ö. Insbesondere wird darunter die Menschheit verstanden Gen. 6, 3. 12. Ps. 65, 3; 145, 22. Jes. 40, 5. 6; 66, 16. 23. 24. Jer. 25, 31. Joel 3, 1. Sach. 2, 13. Nicht von dem Gegensatz von *ψυχή* resp. *νοῦς* u. *σάρξ*, welcher den Gebrauch von *σάρξ* bei Epikur u. Plut. beherrscht, geht dieser Gebrauch aus, und ebenso wenig ist derselbe anzuschließen an *σάρξ* von der Leiblichkeit im Unterschiede von *καρδία*, *ψυχή* resp. *νοῦς* (s. A, b u. c; B, b), sondern die Kreatur heißt so, weil die *σάρξ*, die Trägerin und Vermittelung ihres Daseins (s. o.), ihre Art darstellt, nämlich vor allem ihren Gegensatz oder Unterschied von Gott und dem Geiste Gottes, denn Fleisch ist nicht Geist, welcher Gottes ist und nur von Gott her der Kreatur eignet, vgl. Num. 16, 22; 27, 16, wo die LXX אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת לְכָל־בָּשָׂר durch *θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός* übersetzen und einen ganz anderen Gegensatz zwischen *πν.* u. *σ.* hineinbringen; Jes. 31, 3: Ägypten ist Mensch und nicht Gott, seine Rosse בָּשָׂר וְלֹא רוּחַ, LXX: *ἵππων σάρκος καὶ οὐκ ἔστι βοήθεια* — ein Zeichen, daß die LXX den eigentlichen Sinn der hebräischen Bezeichnung nicht verstanden oder verkehrt haben in den ihnen auch sonst geläufigen Gegensatz von Geist

und Materie. Gottes Geist erhält und vernichtet die Kreatur, welche Fleisch ist, Jes. 40, 7, vgl. Hiob 12, 10; 34, 14. Ps. 104, 29. 30. Als Fleisch in diesem Unterschiede und Gegensatze ist sie ohnmächtig und hinfällig, Ps. 56, 5: *ἐν τῷ θεῷ ἤλπισα, οὐ φοβηθήσομαι τί ποιήσει μοι σάρξ;* Ps. 78, 39: *ἐμνήσθη ὅτι σάρξ εἰσι, πνεῦμα πορευόμενον καὶ οὐκ ἐπιστρέφον* (*πν.* nicht im Sinne von Geist, sondern = Hauch, Wind). Jes. 40, 6: *πᾶσα σάρξ χόρτος καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου* (vgl. V. 7: *ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσε,* wo der Vat. u. Alex. die Worte: *ὅτι πνεῦμα κυρίου ἔπνευσεν εἰς αὐτό* auslassen). Der Gegensatz zwischen dem Fleische d. i. der Kreatur, insbesondere dem Menschen und Gott ist aber nicht bloß der zwischen Unkraft und Kraft Ps. 56, 5. 2 Chron. 32, 8: *μετὰ αὐτοῦ βραχίονες σάρκινοι, μεθ' ἡμῶν δὲ κύριος ὁ θ̄ς ἡμῶν.* Jer. 17, 5: *ἐπικατάρατος ὁ ἄνθρωπος ὃς τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ' ἄνθρωπον καὶ στηρίσει σάρκα βραχίονος αὐτοῦ ἐπ' αὐτὸν καὶ ἀπὸ κυρίου ἀποστῇ ἡ καρδία αὐτοῦ,* sondern zugleich ein sittlicher Gegensatz Deut. 5, 26: *τίς γὰρ σάρξ ἥτις ἤκουσε φωνὴν θεοῦ ζῶντος . . . καὶ ζήσεται;* vgl. Ex. 33, 20. Jes. 6, 5, denn alles Fleisch hat seinen Weg auf Erden verderbt Gen. 6, 3. 12. 13 vgl. mit 1, 31, und darum wird das Gericht Gottes über alles Fleisch gehen Jes. 40, 5—7; 49, 26; 66, 16. Jer. 12, 12; 25, 31; 45, 5. Ez. 20, 48; 21, 4. 5. Sach. 2, 13; aber auch die Heilsoffenbarung ist bestimmt für alles Fleisch Jes. 40, 5 ff.; 66, 23 f. Joel 2, 28. Sach. 2, 13, und zwar wird sie eine Geistes-ausgießung sein Joel 2, 28 vgl. Jes. 44, 3. Ez. 36, 26. 27.

Dies ist der alttest. Begriff von *σάρξ* = בָּשָׂר, mit welchem auch die Apokryphen rechnen, nur daß das Verhältnis resp. der Gegensatz zu Gott nirgends Ausdruck findet, die Niedrigkeit und Hinfälligkeit nur selten Sir. 14, 17. 18; 40, 8, am stärksten Sir. 28, 5: *αὐτὸς σάρξ ὢν διατηρεῖ μῆνιν, τίς ἐξιλάσεται τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ;* Als Substanz des (menschlichen) Leibes Sir. 19, 12. Jud. 14, 10; vgl. den Plur. Sap. 12, 5; 19, 21. Sir. 38, 28. Jud. 16, 17. 2 Mcc. 9, 9. 4 Mcc. 6, 6; 7, 13; 9, 20; 15, 12. 17. Bar. 2, 3. Vgl. den Ausdruck *σῶμα σαρκὸς αὐτοῦ* Sir. 23, 16. Die Leiblichkeit, den Leib selbst bezeichnet *σάρκες* Sir. 25, 25; 34, 1; dagegen *σάρξ* Sir. 44, 20 wie Gen. 17, 13, vgl. *ἡ σ. τῆς ἀκροβ. αὐτοῦ* Jud. 14, 10. *Πᾶσα σάρξ* findet sich ganz wie im A. T. Sir. 1, 8; 13, 15; 17, 4; 18, 12; 30, 29. 38. Jud. 2, 3; 10, 13 u. ö. Nur *σάρξ τινος* von der Verwandtschaft findet sich nicht. Dagegen findet sich vereinzelt eine zwiefache Erweiterung der Ausdrucksweise, nämlich das der nachbiblischen hebr. Phrase בָּשָׂר וָדָם (s. u. *αἷμα*) entsprechende *σὰρξ καὶ αἷμα* Sir. 14, 17. 18 (vgl. 1 Mcc. 7, 17: *σάρκας ὁσίων σου καὶ αἵματα αὐτῶν ἐξέχεαν*), sowie der Ausdruck *τὰ τῆς σαρκὸς πάθη* 4 Mcc. 7, 18: *ὅσοι τῆς εὐσεβείας προνοοῦσιν ἐξ ὅλης καρδίας, οὗτοι μόνοι δύνανται κρατεῖν τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν,* welcher stärker noch an die *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός, τὰ τοῦ σώματος πάθη,* im Unterschiede von der *ψυχή* resp. dem *νοῦς* bei Plutarch (resp. Epikur) erinnert, als an den in alttest. Geleise sich bewegenden Ausdruck Sir. 23, 16: *ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ οὐ μὴ παύσηται ἕως ἂν ἐκκαύσῃ πῦρ.*

Josephus teilt den biblischen Gebrauch von *σάρξ* nicht und ebenso wenig rechnet Philo mit diesem Begriff. Zwar handelt er von ihm in der Schrift de gigantibus I, 266, 33 sqq. im Anschluß an Gen. 6, 3. Lev. 18, 6 und sagt: *αἴτιον τῆς ἀνεπιστημοσύνης ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις.* Die von dem *φόρτος τῶν σαρκῶν* beschwerten Seelen *ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἑλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῇ προσερρίζωνται.* Aber der Ausdruck paßt doch nicht in sein System. Was er, um sich wenigstens biblischer Bezeichnungen zu bedienen, von der *σάρξ* als der nach der Substanz

benannten Leiblichkeit aussagen müßte, sagt er vom *σῶμα* aus, dessen Geringschätzung er in der Bezeichnung desselben als *τὸ συμφυᾶ νεκρὸν ἡμῶν* im Gegensatze zu *τὸ κράτιστον τὸ ἐν ἡμῖν, ψυχὴ ἢ νοῦς* ausdrückt. Was aber Ethisches oder Ethisch-Religiöses in dem biblischen Begriff der *σάρξ* enthalten ist, kann er um deswillen nicht verwerten, weil seine Unterscheidung zwischen der durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe entstehenden *αἴσθησις* und dem *νοῦς* ihn auf andere Wege führt, zusammenhängend mit der intellektuellen asketischen Haltung seines Systems, welche alles Gewicht auf diese beiden Seiten der geistigen Natur des Menschen und ihre Auseinandersetzung fallen läßt; vgl. die Auseinandersetzung über das Wesen der Seele in der Schrift Quod deterius potiori insidiatur I, 206, 41 sqq. Nicht daß die Schrift den Menschen *σάρξ*, sondern daß sie ihn *ψυχή* nennt, bildet den Ausgangs- und Mittelpunkt der philonischen Psychochologie, welche dann weiter von der der griechischen Philosophie entstammenden Identifizierung von *ψυχή* und *νοῦς* beherrscht wird. An die Stelle der religiös-ethischen Betrachtung und Beurteilung des Menschen tritt die intellektuell-asketische. Vgl. Carpzov, Sacr. exercitatt. in ep. ad Hebr. ex Philone Al. p. 106. Dähne, Alex.-jüd. Rel.-Philosophie 1, 288 ff. Siegfried, Philo von Alex., S. 235 ff. Die genuine Verwertung und Weiterbildung des alttest. Begriffs, zu welcher sich die philonische Anthropologie rein entgegengesetzt verhält, findet sich im N. T. und speziell bei Paulus. In der nachbiblischen synagogalen Litteratur scheint von dem alttest. Gehalt des Begriffs nur בשׂר resp. בְּסַר, בִּשְׂרָא, בִּסְרָא zur Bezeichnung des Menschen nach Seiten seiner Ohnmacht und Vergänglichkeit, sowie בָּשָׂר וָדָם in demselben Sinne (s. unter *αἷμα*) übrig geblieben zu sein, s. Buxtorf unter בְּסַר; Levy, Wörterbuch über die Targumin ebendaselbst; eine ethisch-religiöse Färbung findet sich nicht.

C. Der neutestamentliche Begriff und Sprachgebrauch.

Zuvörderst ist zu bemerken, daß *σάρξ* außer 1 Cor. 15, 39 u. Apok. 19, 18 im gesamten neutest. Sprachgebrauch nur von der menschlichen *σάρξ* steht.

I) In den nicht-paulinischen Schriften.

a) Wie in der prof. u. alttest. Gräc. bezeichnet *σάρξ* zunächst das Fleisch rein als Substanz und zwar als Substanz des Leibes, aus der und den *ὀστέα* der Leib besteht, Luc. 24, 39: *πνεῦμα σάρκα* (so Lchm. Westc. Tdf.[7], wogegen Tdf.[8]: *σάρκας*) *καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει*. Der Plural *σάρκες* sonst nur in Verbindung *σάρκας τινὸς φαγεῖν* Jac. 5, 3. Apok. 17, 16; 19, 18; vgl. V. 21: *πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν*, wovon dasselbe gilt, wie von dem gleichen alttest. Ausdruck, s. unter B. Wie *σάρξ καὶ ὀστέα* die Substanz des Leibes bilden — welcher Ausdruck dann verkürzt wird zu dem einfachen *σάρξ* (s. o. B, a) —, so bilden *σάρξ καὶ αἷμα* die substantielle Basis, die Träger des menschlichen Lebens (vgl. Lev. 17, 14: *ψυχὴ πάσης σαρκός αἷμα αὐτοῦ ἐστίν*, Hebr. 2, 14: *ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν*, und darauf beruht Joh. 6, 53. 54. 55. 56. die Auseinanderlegung des *ἡ σάρξ μου* (sc. *ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* V. 51) in *σάρξ* u. *αἷμα*, jenes als *βρῶσις*, dieses als *πόσις* zum ewigen Leben betrachtet. **b)** Als Substanz der menschlichen Leiblichkeit oder des Leibes bezeichnet *σάρξ* diesen selbst in seiner Substantialität und Eigenart (*σῶμα* als Organismus); so in den alttest. Citaten Act. 2, 26 (aus Ps. 16, 9), vgl. V. 31: *οὐδὲ σάρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν*. V. 30 Rec.: *τὰ κατὰ σάρκα ἀναστήσειν τὸν Χν.* Hebr. 10, 20: *διὰ τοῦ καταπετάσματος τοῦτ' ἔστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, vgl. V. 10: *σῶμα*. V. 20 kommt es auf die Qualität des *σῶμα* an und ebenso 1 Petr. 4, 1: *πάσχειν σαρκί*. V. 2: *τὸ ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον*,

sowie 3, 21: *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα κτλ.*, denn *σῶμα* u. *συνείδησις* würden, wenn überhaupt das Sprachgefühl zuließe, sie einander gegenüberzustellen, nur die Äußerlichkeit und Innerlichkeit unterscheiden, während die *σάρξ* die schlechte Äußerlichkeit gegenüber der edlen Innerlichkeit bezeichnet, indem es den Leib nach seiner Substanz mit einem Worte bezeichnet, welches zugleich ein Werturteil einschließt. Die *σάρξ* ist es, in der und durch die der Mensch sein Leben und zwar sein inweltliches Leben hat, oder das Leben, durch welches und in welchem er den Menschen zugehört und unter ihnen weilt, 1 Petr. 4, 2, daher Hebr. 5, 7: *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.* 12, 9: *τοὺς τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας* (gegenüber *τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων,* vgl. Num. 16, 22; 27, 16), worauf die Bedeutung des Ausspruches Christi Joh. 6, 51 beruht: *ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἡ σάρξ μου ἐστίν.* Während *παραδιδόναι τὸ πνεῦμα* Joh. 19, 30 die Thatsache der Lebenshingabe ausdrückt und *τιθέναι τὴν ψυχήν* 10, 17 die individuelle Besonderung dieses hinzugebenden Lebens, das Sichselbsthingeben betont, handelt es sich Joh. 6, 51 um die Qualität, darum daß es dies irdisch oder menschlich-leibliche Leben Christi ist, gerade dasjenige, wegen dessen die Juden nicht an ihn glauben, und welches doch durch seine Hingabe zum Lebensbrot, zum Mittel ewigen Lebens werden soll, vgl. V. 52. 53. Die Ursache ihres Unglaubens ist der Grund des Glaubens und des Empfangens. Es ist nicht die Opfervorstellung, die den Ausdruck bestimmt (s. oben S. 923). *Σάρξ* zu sein, ist die Eigenart des menschlichen Leibes; in ihr das Leben zu haben, die Eigenart des Menschen, weshalb es auch von den Eheleuten heißt wie Gen. 2, 24: *ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν* Mtth. 19, 5. Marc. 10, 8, vgl. Mtth. 19, 6. Indem sie es ist, welche Christo dazu diente, sein Heilswerk auszurichten dadurch, daß er als unseres Gleichen auftrat, ist er *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς* 1 Joh. 4, 2, vgl. 1, 1. 3. 7; 2, 2; 3, 8; 4, 9. 10; 5, 6, denn die *σάρξ* ermöglicht sein Sterben, vgl. Hebr. 2, 14: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ κτλ.* Das Part. Präs. 2 Joh. 7: *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰν Χν ἐρχόμενον ἐν σαρκί* bezieht sich auf die Doktrin, das Perf. auf die geschichtliche Thatsache. — Demgemäß ist Christus *θανατωθεὶς μὲν σαρκί* 1 Petr. 3, 18, *παθὼν σαρκὶ* 1 Petr. 4, 1, denn die *σάρξ* vermittelt ihm Leiden und Sterben, wie das *πνεῦμα* Gottes — nicht sein eigner Geist — die Auferstehung. — Als Bezeichnung der Leiblichkeit des Menschen nach ihrer Qualität steht **c)** die *σάρξ* in gegensätzlichem Verhältnis zu der ihrer Qualität nach bezeichneten Innerlichkeit des in ihm vorhandenen göttlichen Lebensprinzips, zu dem *πνεῦμα*, und zwar zunächst rein als Gegensatz zwischen dem Lebensprinzip und der den Naturzusammenhang vermittelnden *σάρξ* Hebr. 12, 9: *ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων . . . οἱ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες* Num. 16, 22; 27, 16; vgl. Gen. 6, 17, nicht wie z. B. bei Paulus als Gegensatz bloß der Innerlichkeit und der Leiblichkeit, wie Col. 2, 5, s. u. Sodann als Gegensatz der schlechten, nämlich sündig bestimmten, zu dem göttlichen Lebensprinzip sich gegensätzlich verhaltenden Leiblichkeit; so 1 Petr. 4, 6: *ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι* und Mtth. 26, 41: *τὸ μὲν πν. πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.* Marc. 14, 38. Dieser Gegensatz ist verwandt, aber nicht identisch mit dem unter e zur Sprache kommenden Gegensatz zwischen Fleisch und Geist Gottes. — Weil in der *σάρξ* die Eigenart des Menschen zur Erscheinung kommt, so dient *σάρξ* **d)** zur Bezeichnung des Menschen in dieser seiner Eigenart, Mtth. 19, 5: *ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν,* V. 6: *ὥστε οὐκέτι εἰσὶ δύο ἀλλὰ σὰρξ μία,* Marc. 10, 8 u. *πᾶσα σάρξ* bezeichnet Mtth. 24, 22. Marc. 12, 20. Luc. 3, 6. Joh. 17, 2. Act. 2, 17. 1 Petr. 1, 24 wie im A. T. zwar nicht alle Kreatur, aber doch die ganze als Fleisch sich darstellende Menschheit. Indem ihr Christus eingegliedert wurde oder sich eingliederte, kann nun auch von ihm gesagt wer-

den *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* Joh. 1, 14, durch seinen Ursprung ebenso wie die Kinder Gottes *οὐκ ἐκ θελήματος σαρκός* Joh. 1, 13, vgl. Joh. 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν*, und wie dieser Ursprung es mit sich bringt von ihr unterschieden, aber auch von diesen durch das, was er war (*ὁ λόγος θεός*), unterschieden, sonst aber so von der *σάρξ* bestimmt, daß seine Selbsthingabe in den Tod Hingabe seines Fleisches ist, s. o. Was aber dieser Aussage ihre besondere Bedeutsamkeit verleiht, ergiebt sich daraus, daß **e)** wie im A. T. die *σάρξ* vor allem **den Unterschied zwischen Mensch und Gott zum Ausdruck bringt**, Mtth. 16, 17: *σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἐκάλυψέ σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (s. o.), vgl. Joh. 1, 14 mit V. 13: *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*, und dieser Unterschied giebt erst der Aussage Joh. 1, 14 vgl. mit V. 1 ihr ganzes Gewicht: *ὁ λόγος, ὃς ἦν θεὸς πρὸς τὸν θεόν, σάρξ ἐγένετο*, ohne darum den, der in der *σὰρξ* und durch sie *υἱὸς ἀνθρώπου* Joh. 5, 27 ist und dessen *σάρξ* die *σ. τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρ.* ist Joh. 6, 53, seiner Unterschiedenheit von *πᾶσα σάρξ* zu entkleiden: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός κτλ.* Denn wenn auch dieser Gegensatz zwischen Mensch und Gott, בָּשָׂר u. אֱלֹהִים, ein Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, בָּשָׂר u. רוּחַ ist, so schließt doch Christus damit, daß er von seinem Fleische als dem Mittel seines Heilswerkes redet, nicht von sich aus, daß er des Geistes mächtig sei; im Gegenteil er ist der erste und einzige unter allen, welche *σάρξ* sind, der des Geistes mächtig ist, Joh. 1, 32. 33; 3, 34; darum sagt er, wo er betont, daß *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν*, nicht *ἡ σάρξ μου οὐκ ωφελεῖ οὐδὲν*, sondern *ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* Joh. 6, 63, denn nicht *ἡ σάρξ* im allgemeinen, sondern *ἡ σάρξ μου ἀληθής ἐστι βρῶσις καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστι πόσις* 6, 55. Vgl. Hebr. 9, 14: *διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ*, vgl. 10, 20: *ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος τοῦτ' ἔστι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.* 1 Petr. 3, 18: *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*, vgl. unter *πνεῦμα* S. 893. Was seine *σάρξ* bzw. ihn in seiner *σάρξ* von *πᾶσα σάρξ* unterscheidet, ist das, was ihn befähigt, der Erlöser zu sein, die Menschen dagegen der Erlösung bedürftig macht, denn sie ordnen sich nicht Gott und seinem Geiste unter, sondern folgen ihrer eigenen Art, der in ihrem irdisch-leiblichen Bestande vorhandenen, von Gott abgewendeten, nicht auf Gott gerichteten Begierde, sondern auf eben dieses durch die *σάρξ* vorhandene, bestimmte und zugleich gekennzeichnete Leben 1 Joh. 2, 16: *πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν*, vgl. V. 17: *ἡ ἐπιθυμία τοῦ κόσμου — τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.* 1 Petr. 4, 2: *εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον*, vgl. mit V. 1: *ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας* (s. u. *παύω*). Daher der Vorwurf *κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε* Joh. 8, 15 sc. *οὐ κατὰ θεόν.* Es sind zwar nicht die sündlichen Begierden im allgemeinen gemeint, wenn 2 Petr. 2, 18 von *ἐπιθυμίαις σαρκός* die Rede ist, sondern vgl. mit V. 10: *τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίαις μιασμοῦ πορευομένους* (s. u. *μιασμός*) die *κ. ἐ.* sogen. Fleischessünden, vgl. Jud. 7: *ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας.* V. 8: *σάρκα μὲν μιαίνουσιν*, mit dem alttest. בָּשָׂר im geschlechtlichen Sinne Lev. 12, 3. Ez. 23, 20. Kohel. 5, 5 zusammenhängend (s. oben B, b), aber daß der Ausdruck in diesem speziellen Sinne stehen kann, beruht doch darauf, daß bei der Menschheit so wie sie ist, Sünde und *σάρξ* oder ein Mißverhältnis zu Gott und seinem Lebenstriebe (*πνεῦμα*) thatsächlich aneinander gebunden sind, denn dadurch wird das *ὀπίσω σαρκὸς πορεύεσθαι* zugleich zu einem

πορ. ἐν ἐπιθυμίαις μιασμοῦ und ist ebenso vom bösen, wie das *κρίνειν κατὰ σάρκα*. Dieser Gegensatz findet seinen schärfsten, dem paulinischen Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* entsprechenden Ausdruck Joh. 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.*

So selten sich *σάρξ* in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte findet, so repräsentieren doch die obigen wenigen Stellen schon nicht bloß alle Züge des alttest. Begriffes, *σάρξ* als Bezeichnung der Substanz der Leiblichkeit Luc. 24, 39 (Act. 2, 26. 31), als Bezeichnung des Menschen und der Menschheit nach diesem Prädikat Mtth. 19, 5. 6. Marc. 10, 8. Mtth. 24, 22. Marc. 13, 20. Luc. 3, 8. Act. 2, 17, sondern kennzeichnen auch den Unterschied von Gott Mtth. 16, 17 und führen diesen Gedanken weiter zu dem eines Mißverhältnisses zu dem göttlichen Lebensprinzip und der von demselben bestimmten Innerlichkeit Mtth. 26, 41. Marc. 14, 38. Die beiden letzteren Momente fehlen in den lucanischen Schriften, in denen trotz ihrer paulinischen Färbung, aber wegen ihrer griechischen Färbung das Wort am seltensten ist.

Reicher ist der Gebrauch, den die johanneischen und petrinischen Schriften bzw. der Brief Judä, sowie der Hebräerbrief von dem Worte machen. Nicht neue Momente fügen sie hinzu, nur das Gesamtbild der Vorstellung wird einigermaßen voller. Während der Sprachgebrauch des Hebräerbriefs sich auf *σάρξ* als Bezeichnung der Leiblichkeit nach der durch diese Bezeichnung zugleich gewerteten Substanz beschränkt, ist es doch nicht lediglich = Leib, sondern dient dazu, das irdisch-menschliche Dasein selbst zu charakterisieren. Rein als die Substanz, welche mit dem Blute die Basis und Vermittelung unseres dadurch qualifizierten Daseins bildet, erscheint es Hebr. 2, 14, vgl. 12, 9. In ihr ist Christus erschienen, so daß sein inweltliches Dasein und sein Heilswerk durch sie bedingt war und nach ihr sich gestaltete 5, 7; 10, 20. Als die charakteristische Erscheinung unseres Daseins ist sie es auch, welche in ihrer Präponderanz die alttest. *δικαιώματα* zu *δικαιώματα σαρκός* machte 9, 10 (vgl. *ἐντολὴ σαρκίνη* 7, 16 mit *διὰ πνεύματος αἰωνίου* 9, 14), und auf welche die Wirksamkeit der alttest. Heilsordnung wegen des Geistesmangels sich beschränkte 9, 13: *τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* (vgl. Num. 19, 7) d. h. die Wirkungen wie die Satzungen der alttest. Heilsökonomie haben an der als *σάρξ* qualifizierten leiblichen Erscheinung des Lebens ebenso ihr nächstes Objekt wie ihre Grenze. Erreicht wird nur dies, daß die *σάρξ* nicht hindert an der Gemeinschaft und Genossenschaft der alttest. Heilsökonomie mit ihren Verheißungen und Hoffnungen, vgl. Röm. 8, 3. 7. 14. Cf. Apol. C. A. 254: „dicebantur in lege quaedam propitiatoria sacrificia propter significationem seu similitudinem, non quod mererentur remissionem peccatorum coram Deo, sed quia mererentur remissionem peccatorum secundum justitiam legis, ne illi pro quibus fiebant excluderentur ab ista politia". Das A. T. drückt sich nie so aus wie der Hebräerbrief, aber der Begriff der *σάρξ*, mit welchem der Hebräerbrief rechnet, ist doch kein anderer, als der alttestamentliche, und beruht auf dem alttest. Gegensatze zwischen Fleisch und Geist, Hebr. 9, 14; 12, 9, fortgebildet wie Mtth. 26, 41. Marc. 14, 38, und das *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*, welches auch der *σάρξ* die Sünde zurechnet, hat seine alttest. Voraussetzung an der Forderung des רָחַץ בְּשָׂרוֹ Lev. 14, 10; 15, 13. 16; 16, 4 u. ö.

In den johanneischen Schriften ist es zunächst der Gegensatz zwischen gottheitlichem und menschlichem Sein, der in der Bezeichnung des letzteren nach der dasselbe qualifizierenden *σάρξ* sich ausprägt, und der zugleich der alttest. Gegensatz zwischen göttlicher Geistesmacht und Fleischesohnmacht ist, Ev. 1, 14; 6, 63; 3, 6, und dieser Gegensatz bringt dort, wo er sich der *σάρξ* gemäß als Gegensatz bethätigt oder bethätigt wird,

ein Begehren und Handeln hervor, welches als der σάρξ gemäß sündlich ist Ex. 8, 15. 1 Joh. 2, 16, was ebenfalls abgesehen von Gen. 6, 3. 12 zwar keine alttest. Ausdrucksweise ist, auch weiter geht als Mtth. 26, 41, aber ebenso wie das πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα des Hebräerbriefes genau im Verfolg der Linie liegt, auf welcher der Begriff von בָּשָׂר sich bewegt. Ebenso verhält es sich mit den einschlägigen Aussagen der petrinischen Briefe und des Briefes Judä, sowohl wo σάρξ und Sünde wie 1 Petr. 4, 1 in Zusammenhang erscheinen, als wo der spezifische Begriff der Fleischessünden auftritt 2 Petr. 2, 10. 18. Jud. 7. 8. 23.

2) In den paulinischen Schriften.

Den umfassendsten Gebrauch macht nun Paulus von diesem Begriff und bringt alle in demselben liegenden Momente so zur Geltung, wie sie sich im Lichte der Heilsgegenwart und Wirksamkeit des heil. Geistes erschließen, und zwar so, daß der alttest. Gegensatz zwischen רוּחַ u. בָּשָׂר zum Gegensatze zwischen dem neutest. πνεῦμα ἅγιον u. σάρξ wird, in welchem Lichte dann die σάρξ, wie sie auch erfahren wird, als σάρξ ἁμαρτίας erscheint, während der Mtth. 26, 41 ausgedrückte Gegensatz nunmehr anders ausgedrückt wird und als Gegensatz von νοῦς u. σάρξ sich darstellt.

a) Σ. ist zunächst Bezeichnung der Substanz des Leibes, verbunden mit ὀστέα Eph. 5, 30: *μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ* (vgl. Luc. 24, 39). Alleinstehend 1 Cor. 15, 39: *οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν κτλ.* (die einzige paulin. Stelle, an der σ. auch von anderen Kreaturen gebraucht wird), vgl. V. 38. 40: *σῶμα*. 1 Cor. 6, 16: *ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν, ἔσονται γὰρ οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.* Eph. 5, 31 vgl. mit V. 28 (Mtth. 19, 5. 6. Marc. 10, 8). In der Verbindung σ. κ. αἷμα dagegen wird auf die Qualität reflektiert, s. das folgende. Selten wird **b)** der Leib selbst nach dieser seiner Substanz benannt, welche ihn charakterisiert, und dies im Gegensatze zu der mit πνεῦμα bezeichneten Innerlichkeit, — das erste **Moment** dieses von Paulus am reichsten verwerteten Gegensatzes; vgl. Col. 2, 5: *τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί* mit 1 Cor. 5, 3: *ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι.* Col. 2, 5 ist σάρξ gewählt, wie schon V. 1: *τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί,* weil die leibliche Abwesenheit mehr als überwogen und ersetzt wird durch die Gemeinschaft des Geistes oder im Geiste, hinter welche alles, was σάρξ heißt, weit zurücktreten muß. Vgl. auch 2 Cor. 7, 5: *οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν* mit 2, 13: *οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου.* 1 Cor. 7, 28: *θλῖψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν.* 5, 5: *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ.* Überall aber, wo σάρξ den Leib bezeichnet, ist es die Art der Leiblichkeit, welche in Betracht kommt und an welche durch die Bezeichnung derselben nach ihrer Substanz erinnert wird, und diese Art ist gegeben teils mit ihrem Gegensatz gegen die Innerlichkeit des πνεῦμα und seine Art 2 Cor. 7, 1: *μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πν.*, resp. der καρδία Röm. 2, 28: *ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή* gegenüber V. 29: *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι* (wo übrigens πν. von dem neutest. heil. Geiste, wie der Gegensatz zu γράμμα zeigt, nicht von der Innerlichkeit, welche mit καρδία bezeichnet ist); Eph. 2, 11: *τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου.* Col. 2, 13: *ἀκροβυστία τῆς σαρκός.* Gal. 6, 13: *ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσονται,* vgl. Deut. 10, 16. Ez. 36, 26; 44, 7. 9; sowie ψυχή u. σάρξ z. B. Ps. 63, 2; 84, 3, teils und vor allem mit ihrem Unterschiede von Gott und dem Geiste Gottes, der sich in ihrer Hinfälligkeit, Schwäche und Hilfsbedürftigkeit ausprägt 2 Cor. 7, 5 vgl. mit V. 6: *ἀλλ᾽ ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θς.* 2 Cor. 4, 11: *ἵνα ἡ ζωὴ τοῦ Ἰυ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.*

Phil. 1, 22: *τὸ ζῆν ἐν σαρκί*, V. 24: *τὸ ἐπιμένειν τῇ σαρκὶ* vgl. V. 20: *ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς, εἴτε διὰ θανάτου*, und welcher ein gegensätzliches Verhältnis zu Gott und seiner Bezeugung überall mit sich führt, wo sie sich als *σ.* geltend macht, 2 Cor. 10, 3: *ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα*. Röm. 13, 14: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας*. Man darf, um dies nicht zu verwischen, in allen diesen Fällen *σάρξ* nicht durch Leib übersetzen, höchstens durch „Fleischesleib"; in den meisten Fällen aber genügt nicht bloß die Übersetzung „Fleisch", sondern wird auch allein dem Gedanken des Apostels gerecht, sofern es sich ihm nicht um den Leib als solchen, auch nicht um etwas von ihm, sondern um das, was ihn qualifiziert bzw. um seine Art handelt; vgl. Gal. 6, 13: *θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται* mit V. 12: *ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί*, sowie Röm. 4, 1—10. 11. 2 Cor. 11, 18: *κατὰ σάρκα καυχᾶσθαι*. Phil. 3, 3. 4: *πεποιθέναι σαρκί, ἐν σαρκί*, vgl. V. 5. Röm. 4, 1: *τί ἐροῦμεν Ἀβραὰμ εὑρηκέναι κατὰ σάρκα;* vgl. V. 10. 11. Col. 2, 13: *νεκροὶ ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν*. So sehr handelt es sich dem Apostel um den Begriff der *σάρξ*, um das, was die *σάρξ* repräsentiert und was in ihr zur Erscheinung kommt, daß ihre Erscheinung selbst zurücktritt und **c)** die alttest. Bezeichnung der Menschheit als *πᾶσα σάρξ* sich außerordentlich selten bei ihm findet, Röm. 3, 20: *οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*, ohne *ἐν. α.* Gal. 2, 16; außerdem nur noch 1 Cor. 1, 29: *ὅπως μὴ καυχήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. Hier dürfte auch noch die Verbindung *σὰρξ καὶ αἷμα* zur Bezeichnung dessen gehören, was der Mensch in seiner von Gott und allem nicht irdischen Wesen unterschiedenen Eigenart ist, Gal. 1, 16. 1 Cor. 15, 50. Eph. 6, 12.

Dagegen kommt **d)** dem Apostel die *σάρξ* als solche, welche wir an uns tragen und welche unser Dasein bestimmt, in Betracht als dasjenige, was den Naturzusammenhang der Menschheit vermittelt und zur Erscheinung bringt, vgl. Gen. 2, 23. 24. 1 Cor. 6, 16. Gal. 4, 23: *ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται*. V. 29: *ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς* gegenüber *ὁ κατὰ πνεῦμα*, wo *κ. σ.* s. v. a. nach den in der *σάρξ* vorhandenen Bedingungen der menschlichen Natur; Röm. 8, 9: *τὰ τέκνα τῆς σαρκός* gegenüber *τῆς ἐπαγγελίας*, vgl. 4, 19. (Daher die *σάρξ* Objekt der Wollust — nicht bei Paulus — Jud. 7. 2 Petr. 2, 10. 18, vgl. Sir. 23, 16 und unter B, b). Daher auch *σ.* von der Verwandtschaft Röm. 11, 14: *εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα* vgl. mit 9, 3: *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*. 9, 5: *ἐξ ὧν ὁ Χς τὸ κατὰ σάρκα*, nicht bloß *κατὰ σάρκα* wie 1, 3: *ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα*. 1 Cor. 10, 18: *βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα*, denn von Christus gilt noch etwas anderes. Vgl. im A. T. Jes. 58, 7. Richt. 9, 2. 2 Sam. 5, 1; 19, 13. Gen. 2, 23. — Die *σάρξ* ist die menschliche Art nicht abgelöst von ihrer leiblichen Erscheinung, sondern in derselben und durch sie, durch welche Christus *τὸ κατὰ σάρκα* Röm. 9, 3 ein Glied des Volkes Israel bzw. der Menschheit ist, 1 Tim. 3, 16: *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*. Col. 1, 22: *ὑμᾶς ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (vgl. Hebr. 10, 20; 12, 9. 1 Joh. 4, 2), und dies geht so weit, daß es Röm. 8, 2 heißt: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (s. unter *ὁμοίωμα*), vgl. unter f. — Der *σάρξ* nämlich haftet **e)** alles an, was des Menschen natürliche Art kennzeichnet, vgl. 1 Cor. 3, 4: *ἄνθρωποι* parallel V. 3: *σαρκικοί ἐστε καὶ κατ' ἄνθρωπον περιπατεῖτε*. Röm. 6, 19: *ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν*, weshalb diese natürliche, auf der Naturbasis beruhende, von ihr herrührende und durch sie wirksame und zur Erscheinung kommende Eigenart als *κατὰ*

σάρκα bezeichnet wird 1 Cor. 1, 26: *σοφοὶ κατὰ σάρκα* parallel V. 27: *τοῦ κόσμου*, vgl. V. 20. 21. 25. Daher der Gegensatz gegen die *καινὴ κτίσις* 2 Cor. 5, 16. 17 und der Parallelismus mit *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος* Röm. 6, 6; 8, 3 ff., während andererseits parallel *ὁ ἔξω ἄνθρωπος* 2 Cor. 4, 16. 11. Col. 1, 24. Diese dem Menschen durch die *σάρξ* und in ihr von Natur wegen eignende Art wird stets unter religiösem Gesichtspunkte angeschaut, — es ist die Art, welche dem Menschen Gott gegenüber auf der Basis seines im Fleischeswege vermittelten Daseins und somit in seinem Fleische eignet, und so gestaltet sich denn der ältest. Gegensatz zwischen Gott und Mensch, zwischen רוּחַ u. בָּשָׂר, wie er Röm. 1, 3. 4, wenn auch schon in schärferer Form vorliegt: *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* vgl. 1 Tim. 3, 16: *ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πν.* (s. unter *δικαιόω, δικαιοσύνη*), zu dem Gegensatze zwischen *πνεῦμα* u. *σάρξ* mit der Maßgabe, daß *πνεῦμα* das neutestamentliche *πνεῦμα ἅγιον* ist, der Geist der Heilsgegenwart Gottes, wie ihn die Glieder des Neuen Bundes erfahren, Röm. 8, 4: *οἱ μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦντες ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* Gal. 3, 3: *ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε.* Gal. 6, 8: *ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον.* Daß dieser Gegensatz nicht zu verwechseln ist mit dem unter c besprochenen Gegensatz der *σάρξ* zu der durch *πνεῦμα* bezeichneten Innerlichkeit des Menschen bzw. mit dem Gegensatz zu dem *πνεῦμα* des Menschen abgesehen von der Einwohnung des heil. Geistes im Glauben, sondern ein Gegensatz ist zu dem heil. Geiste der göttlichen Heilsgegenwart, zeigt Röm. 8, 4—9. 12—15. V. 5: *οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πν.* V. 9: *ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πν. εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.* V. 10: *Χς ἐν ὑμῖν.* V. 11: *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντες αὐτοῦ πν. ἐν ὑμῖν.* V. 13. 14. 15: *ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας.* Gal. 5, 16: *πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.* V. 17: *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πν. κτλ.* V. 18: *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε.* V. 19. 22: *τὰ ἔργα τῆς σαρκός — ὁ καρπὸς τοῦ πν.* Vgl. V. 24: *οἱ δὲ τοῦ Χυ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν* mit Röm. 6, 6: *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη.* Gal. 5, 25. Vgl. unter *πνεῦμα* 2, d. Dieser Gegensatz ist (abgesehen von Joh. 3, 6) spezifisch paulinisch, so daß nunmehr der Gegensatz zwischen *σάρξ* u. *πνεῦμα* bei Paulus in seinem vollen Umfange erscheint, nämlich *1)* als Gegensatz der *σάρξ* zum menschlichen *πν.* *a)* als Gegensatz der Leiblichkeit zur Innerlichkeit, *b)* als Gegensatz der schlechten Leiblichkeit zur Innerlichkeit des göttlichen Lebensprinzips im Menschen; *2)* als Gegensatz der *σάρξ* zum göttlichen *πνεῦμα.* *a)* zu dem *πν.* als Prinzip aller göttlichen Selbstbethätigung, *b)* zu dem neutest. heil. Geiste Gottes. S. unter *πνεῦμα* S. 897. In diesem letzteren spezifisch-paulinischen Gegensatz, sowie ihm gemäß prägt sich nun

f) die auch in den übrigen neutest. Schriften vorhandene, aber nicht so umfassend und reich verwertete und ausgeführte Anschauung von dem Zusammenhange zwischen *σάρξ* und Sünde in der Art aus, daß *σ.* im ausgesprochenen oder vorausgesetzten Gegensatze zu diesem *πνεῦμα* die durch sie dem Menschen überkommene und eigene sündige Bestimmtheit einschließt. Sie ist *σὰρξ ἁμαρτίας* Röm. 8, 3, denn sie ist von der Sünde bestimmt und überträgt mit dem Leben zugleich die Sünde und ihre Konsequenzen. Der Leib ist ein *σῶμα τῆς σαρκός* in diesem Sinne Col. 2, 11, vgl. 1, 22, wodurch die Glieder des Fleischesleibes Sitz des *νόμος τῆς ἁμαρτίας* werden Röm. 7, 23 vgl. mit V. 5: *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν ἐνεργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν.* Sie ist der Sitz der Sünde

Röm. 7, 20: *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοί* — V. 18: *τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου* — *ἁμαρτία*, vgl. 8, 13, woraus zugleich erhellt, daß die *σάρξ* nicht etwa selbst wie *πνεῦμα* ein Prinzip, nämlich Prinzip der Sünde ist, sondern nur Sitz und Mittel derselben, welche aber als solches und als Trägerin der Lebensvermittelnng dem *πνεῦμα* gegenübersteht und in der Form eines Prinzips als eine die Person bestimmende Macht wirkt, vgl. Röm. 8, 5: *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες* mit V. 8: *οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες*. 2 Cor. 10, 2. 3: *ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα*. Der Apostel scheidet zwischen *σάρξ* u. *νοῦς*, in welch letzterem der Geist als das allgemeine göttliche Lebensprinzip in dem Gewissen funktioniert, und sagt Röm. 7, 25: *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας*, und kann hier nicht *πνεῦμα* anwenden (wie Mtth. 26, 41), um des anderen Gegensatzes zwischen *σάρξ* u. *πνεῦμα* willen, mit dem er rechnet und den er Kap. 8 verwertet. Auf der anderen Seite aber wird auch der *νοῦς* wie das *πνεῦμα* von der *σάρξ* beeinflußt — je nachdem die Person sich zu ihrer mit dem Fleische ihr angeborenen Art verhält, so daß der *νοῦς*, mit dem man nach Röm. 7, 25 Gotte dienen soll (vgl. *σῶμα* 1 Cor. 6, 20. Röm. 12, 1, nie so *σάρξ*!), eventuell ein *νοῦς τῆς σαρκός* ist Col. 2, 18: *φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*. Eph. 2, 3: *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* zur Erklärung des *ἀναστρέφεσθαι ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός*, vgl. noch *σῶμα τῆς σαρκός* Röm. 7, 23 mit V. 5. 20; 6, 13, sowie *κατὰ σάρκα ζῆν* parallel den *πράξεις τοῦ σώματος* Röm. 8, 12. 13. Ferner *φρόνημα τῆς σαρκός* Röm. 8, 6. 7. V. 5: *τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν*, sowie *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* Gal. 5, 16. 24, vgl. V. 17. Eph. 2, 3. Röm. 13, 14. Col. 2, 23: *ἐν ἀφειδίᾳ σώματος* — *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*. Gal. 5, 13: *εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί*. Es kommt darauf an, nach welcher Seite hin die *σάρξ* ins Auge gefaßt wird; daß aber der Gedanke an ihren Zusammenhang mit der Sünde nicht erst herbeigeholt oder besonders ausgedrückt zu werden braucht, zeigen Stellen wie Röm. 8, 3. 1 Cor. 5, 5. 2 Cor. 12, 7: *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί*. Vgl. 1 Petr. 4, 1 ff.

Wenn nun gleich dem oberflächlichen Eindruck nach die paulin. Art von der *σάρξ* zu reden nah verwandt zu sein scheint mit der Art, wie Plutarch nach Epikurs Vorgang von ihr spricht, und diese Verwandtschaft erst recht bestätigt zu werden scheint durch die Entgegensetzung von *σ.* u. *νοῦς* Röm. 7, 25, so kann doch auf der anderen Seite nicht verkannt werden, daß die *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* bei Plut. nur ein Bruchteil dessen sind, was Paulus *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν* Röm. 7, 5 oder *τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς* Gal. 5, 19 nennt. Die *ἐπιθυμίαι τῆς σ.* bei Plut. unterscheiden sich von der paulin. *ἐπιθυμία σ.* Gal. 5, 16 genau so, wie ihr beiderseitiges Gegenteil, *νοῦς* bei Plut. und *πνεῦμα* sc. *ἅγιον* bei Paulus. Die *σάρξ* bei Plut. ist die Sinnlichkeit; *τὰ τοῦ σώματος πάθη, αἱ ἐπιθ. τῆς σ., τῇ σ. δεδουλῶσθαι* bezeichnet nur die sinnliche Genußsucht. Die *σάρξ* bei Paulus ist die substantielle Naturbasis unseres Lebens, durch welche und mit der uns die Sünde in all ihren Verzweigungen überkommt und eignet. Die paulin. Anschauung von der *σάρξ* wurzelt vollständig in der alttest. Ausdrucksweise und bringt nur den ganzen Inhalt dieses für die alttest. religiöse Anschauung von der menschlichen Art so wichtigen Begriffs auf Grund und im Zusammenhang seiner persönlichen Sünden- und Heilserfahrung, auf Grund seiner Erkenntnis und Erfahrung des *πνεῦμα ἅγιον* d. i. Gottes in seiner Heilsgegenwart zum vollen Ausdruck und geht also aus von dem alttestamentlichen Gegensatz von בשׂר u. אלהים oder רוח, vgl. 1 Cor. 3, 1. 3. 16. Damit aber ergiebt sich zugleich, daß es nicht der Anthropologie des palästinensischen Judentums bedarf, um für die paulin. Anthro-

pologie „festen Boden unter den Füßen zu haben". (Gunkel, Wirkungen des heiligen Geistes, S. 107). Der von Plutarch vertretene Sprachgebrauch, der auch im Lateinischen z. B. bei Seneca begegnet, geht aus von dem Gegensatze zwischen dem *νοῦς* und der Sinnlichkeit; er bietet einen Anknüpfungspunkt dar, bei dem die evangelische Verkündigung einsetzen kann, nicht aber aus dem heraus die Anschauung sich entfaltet, wie denn der *νοῦς* bei Plut. unter Umständen ebenso sehr unter den Begriff des *νοῦς τῆς σαρκός*, der *θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* fällt, wie unter Umständen sich in seinen Äußerungen der Röm. 7, 25 ausgedrückte Gegensatz zur *σάρξ* ausprägt. Es wird somit bei der Bemerkung Wyttenbachs zu Plut. Mor. p. 126, C verbleiben: „Epicurea consuetudo loquendi manavit ex colluvione vulgi; ecclesiaticus *σαρκὸς* usus latissime ille patens ex Hebraeo fonte fluxit."

Vgl. u. a. Holsten, Über die Bedeutung des Wortes *σάρξ* im Lehrbegriffe des Paulus, 1855 (wieder abgedruckt in der Schrift desselben „zum Evangelium des Paulus und Petrus", 1868). Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch, 1878, sowie meinen Art. „Fleisch" in PRE[2] 4, 573 ff., [3]6, 98 ff. und daselbst die Literatur. Gloël, Der heil. Geist in der Heilsverkündigung des Apostels Paulus. Halle 1886. I, 1: Der Stand im Fleisch. Hatch, Essays in biblical greek p. 110 sqq.

Σαρκικός, Σάρκινος. Die Lesart schwankt Röm. 7, 14. 1 Cor. 3, 1. 3. 2 Cor. 1, 12. Hebr. 7, 16. *σαρκικός* ist unbestritten Röm. 15, 27. 1 Cor. 9, 11. 2 Cor. 10, 4. 1 Petr. 2, 11; Lchm. Tdf. Treg. Westc. lesen auch 1 Cor. 3, 3. 2 Cor. 1, 12 *σαρκικός*. *σάρκινος* ist unbestritten 2 Cor. 3, 3. Bei den LXX nur *σάρκινος*, während *σαρκικός* 2 Chron. 32, 8 handschriftlich wenig bezeugt ist.

Σαρκικός, ή, όν, s. v. a. *κατὰ σάρκα*, dem Fleische eigentümlich, **a)** was die *σάρξ* als Leiblichkeit angeht Röm. 15, 27: *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.* 1 Cor. 9, 11: *εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσωμεν;* **b)** Von der *σάρξ* als der menschlichen Natur in ihrer leiblichen Erscheinung bestimmt, vgl. unter *σάρξ* zu Deut. 5, 26 ꝛc. 2 Cor. 10, 4: *τὰ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικὰ ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ*, vgl. Jer. 17, 5 u. a. St. **c)** Der *σάρξ* als der sündhaften menschlichen Natur eigen 1 Petr. 2, 11: *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς.* Cf. Polyc. ad Phil. 5: *πᾶσα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται*, cf. s. v. *ἐπιθυμία*; über 1 Cor. 3, 3. 2 Cor. 1, 12 s. u.

Σάρκινος, η, ον, von Fleisch, fleischern, 2 Cor. 3, 3: *οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις, ἀλλ' ἐν πλαξὶ καρδίας σαρκίναις.* Vgl. 2 Chron. 32, 8: *μετὰ αὐτοῦ βραχίονες σάρκινοι, μεθ' ἡμῶν δὲ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.* Vgl. Zus. Esth. 4, 7 (Tdf. Z. 34): *θαυμασθῆναι βασιλέα σάρκινον εἰς αἰῶνα.* Ez. 11, 19 u. 36, 26: *καρδία σαρκίνη* gegenüber *λιθίνη*. An allen übrigen Stellen, ausgenommen 1 Cor. 3, 3, wo Lchm. Tdf. Treg. Westc. *σαρκικοί*, Cod. DFG *σάρκινοι*, 2 Cor. 1, 12, wo nur FG *σαρκίνῃ* lesen, ist in den neueren Textesrezensionen *σάρκινος* dem *σαρκικός* vorgezogen. Letzteres ist der außerbibl. Gräc. fremd (nur bei Aristot. H. a. 10, 2: *ὅταν δὲ σαρκικώτερα ᾖ τὴν χρόαν τὰ σημεῖα*), woher sich das Eindringen von *σάρκινος* in den Text erklären ließe. Da aber in den oben angeführten Stellen *σαρκικός* unbestritten ist, so ist zu vermuten, daß das massivere *σάρκινος* durch das abstraktere *σαρκικός* ersetzt werden solle. So Röm. 7, 14: *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, entgegen *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν*, wo *σάρκινος* einen sehr guten Sinn giebt; vgl.

V. 18: οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν. Vgl. Psj. 78, 39. Der Unterschied ist wie σάρξ εἰμι u. κατὰ σάρκα εἰμί (Röm. 8, 5). Ebenso 1 Cor. 3, 1: οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ' ὡς σαρκίνοις, wo die stärkere Bezeichnung gewählt ist, während V. 3 (außer in Cod. DFG) σαρκικοί, V. 4 gar ἄνθρωποι erscheint, indem die Thatsache, daß die Corinther σαρκικοί u. ἄνθρωποι sind, den Apostel zu dem Ausdruck σάρκινοι berechtigt, da sie nur ihre sündhafte Menschennatur hervorkehren, nicht aber daß der Geist Gottes in ihnen wohnt, vgl. V. 16: οὐκ οἴδατε ὅτι ... τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. 2 Cor. 1, 12 ist σαρκίνῃ schlecht bezeugt (FG), und entspricht ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ dem σοφὸς κατὰ σάρκα 1 Cor. 1, 26. Dagegen Hebr. 7, 16 ist die Lesart ὃ οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν statt σαρκικῆς von Griesb., Lchm., Tdf. aufgenommen, wo die Gesetzesvorschrift ἐντολὴ σαρκίνη genannt wird, weil sie das Priestertum an die natürliche Abstammung knüpft u. s. z. s. mit dem Fleische verwachsen ist.

Σέβω, vom Stamme σεβ, vgl. lat. severus, griech. σεμνός. Es enthält die Grundvorstellung ehrfürchtiger Scheu, staunender Verehrung (Curtius, Schenkl), und wird hauptsächlich von dem Verhalten der Menschen gegen die Götter gebraucht = ehrfurchtsvoll zurücktreten, sie in heiliger Scheu verehren (vgl. Prellwitz). Das Akt. meist nur bei den Tragg., dagegen bei Homer und den Att. meist Med., Präs. u. Imperf. mit pass. Aorist. ἐσέφθην. Das Fut· σεβήσομαι, Diog. L. 7, 120. ἐσεψάμην Phot. 19, 7. Hesych.: σέβεσθαι· αἰδεῖσθαι, ἐντρέπεσθαι, προσκυνεῖν, αἰσχύνεσθαι (über letztere Bedeutung s. u.). Xen. Mem. 4, 4, 19: ἐγὼ μὲν θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους (sc. ἀγράφους) τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι· καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν. Id. Ag. 11, 1; τὰ ἱερὰ καὶ ἐν τοῖς πολεμίοις ἐσέβετο. Überhaupt wird es dann von jedem Pietätsverhältnis gebraucht, Xen. Cyrop. 8, 8, 1: οἱ ἀρχόμενοι Κῦρον ὡς πατέρα ἐσέβοντο. Hell. 7, 3, 12: ὃν ἄνδρα ἀγαθὸν κομισάμενοι ἔθαψάν τε ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ὡς ἀρχηγέτην τῆς πόλεως σέβονται. — Es steht in trans. u. intrans. Bedeutung **a)** trans. ehren, verehren, fürchten — von dem Verhalten gegen die Götter und alles, was ὅσιον ist (s. ἀσεβής ꝛc.) Plat. Phaedr. 251, A: ὡς θεὸν σέβεται. Legg. 17, 777, D: ὁ φύσει καὶ μὴ πλαστῶς σέβων τὴν δίκην. So steht es bei den LXX = יָרֵא Jos. 4, 24: ὅπως γνῶσι πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς ὅτι ἡ δύναμις τοῦ κυρίου ἰσχυρά ἐστιν, καὶ ἵνα ὑμεῖς σέβησθε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν ἐν παντὶ ἔργῳ. 22, 25. Hiob 1, 9. Jon. 1, 9: τὸν κύριον θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐγὼ σέβομαι. Vgl. Jes. 29, 13 parallel τιμᾶν. Sap. 15, 6. 18; Bel u. Drache 4. 23 von heidnischem Kultus. Dagegen Geb. Asarj. 9. 67 σέβ. τὸν θεόν im bibl. Sinne, 1 Mcc. 1, 3 mit dem Zusatz: καὶ ποιεῖν αὐτοῦ τὰ θελήματα καρδίᾳ μεγάλῃ καὶ ψυχῇ βουλομένῃ. 3 Mcc. 3, 4: καὶ τῷ τούτου νόμῳ πολιτευόμενοι. Bel u. Drache V. 5: οὐ σέβομαι εἴδωλα χειροποίητα, ἀλλὰ τὸν ζῶντα θεόν. Sonst יָרֵא meist = φοβεῖσθαι. Im N. T. Mtth. 18, 9. Marc. 7, 7 nach Jes. 29, 13. Act. 18, 13: παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν. Act. 19, 27 von heidn. Kultus. Act. 16, 14 u. 18, 7 von der Gottesfurcht derer, die nicht Juden sind, vgl. 10, 2: Κορνήλιος εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, vgl. 2 Kön. 17, 32. Cf. Jos. Ant. 14, 7, 2: πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν. — **b)** intrans. Hesych. = αἰσχύνεσθαι, sich vor dem Unrecht scheuen. Es scheint den religiösen Charakter sittlicher Scheu zu bezeichnen, so daß es nicht eigentlich intrans., sondern nur objektlos = gottesfürchtig, zu gottesfürchtig sein, um etwas zu thun. Auf diese Annahme führt der neutest. Gebrauch des

absoluten *σέβεσθαι* = gottesfürchtig sein, von Proselyten, Act. 13, 43: *οἱ σεβόμενοι προσήλυτοι.* 17, 4: *οἱ σεβ. Ἕλληνες.* V. 17: *οἱ Ἰουδ. καὶ σεβόμενοι.* 13, 50: *οἱ δὲ Ἰουδ. παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας*, vgl. das ebenso absolute *οἱ φοβούμενοι* 2 Chron. 5, 6, welches nur hier sich findet, denn während *σέβεσθαι* an und für sich schon ein religiöses Verhalten bezeichnet, erfordert *φοβεῖσθαι* in seiner Anwendung auf religiöses Verhalten eine Objektsangabe. (Vgl. über diese Bezeichnung der Proselyten Deyling, Observv. sacr. II, 38. Bernays, Gesammelte Abhandl. II, S. 75 ff.). Daß es dann in der Prof.-Gräc. nur von der Scheu vor dem Unrecht gebraucht wird, nicht von der gewissenhaften Ausübung dessen, was recht ist, erklärt sich aus dem Charakter der Gottesfurcht, vgl. auch das prof. *εὐσεβής*, welches erst durch die Zusammensetzung so positiv wird. Plat. Tim. 69, D: *σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον.*

Σεβάζομαι, = *σέβομαι*, einigemale bei Homer und in der späteren Gräc. Im N. T. Röm. 1, 25 vom heidn. Kultus: *ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα.*

Σέβασμα, τὸ, nur in der späteren Gräc. statt *σέβας*, **a)** passivisch: Gegenstand heiliger, ehrfürchtiger Verehrung, in der bibl. Gräc. nur im heidnischen Sinne, Sap. 14, 20: *τὸν πρὸ ὀλίγου τιμηθέντα ἄνθρωπον νῦν σέβασμα ἐλογίσαντο.* 15, 17. Bel u. Dr. 27. So Act. 17, 23: *ἀναθεωρῶν τὰ σεβ. ὑμῶν.* 2 Thess. 2, 4: *ὁ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*, wozu vgl. Dan. 11, 36. 37. Jud. 8. 2 Petr. 2, 10. Auch wie *σέβας* **b)** aktivisch = *σέβασις* die Ehrfurcht, die Erweisung ehrfürchtiger Verehrung. Clem. Alex. Strom. 7, 829: *πατὴρ σεβάσματι καὶ σιγῇ σεβαστός.*

Ἀσεβής, ές, Accus. *ἀσεβήν* Tdf. Röm. 4, 5, dagegen Treg. W. *ἀσεβῆ*, cf. Sturz, De dial. mac. p. 127 sqq. Buttmann 8, 12; = gottlos, ohne Scheu und Ehrfurcht vor Gott; nicht = irreligiös, sondern positiv: der das Gegenteil von dem verübt, was die Gottesfurcht erheischt; abzuleiten von dem absoluten (intrans.) *σέβεσθαι* ist es die religiöse Bezeichnung unsittlichen Verhaltens. Pausan. 4, 8, 1: *θεῶν ἀσεβής* = der sich an den Göttern versündigt, vgl. *ἀσεβεῖν.* Xen. Anab. 2, 5, 20: *τρόπος πρὸς θεῶν ἀσεβής, πρὸς ἀνθρώπων αἰσχρός.* Cyrop. 8, 8, 27: *φημὶ γὰρ Πέρσας — καὶ ἀσεβεστέρους περὶ θεοὺς καὶ ἀνοσιωτέρους περὶ συγγενεῖς καὶ ἀδικωτέρους περὶ τοὺς ἄλλους.* 8, 7, 22: *μήποτε ἀσεβὲς μηδὲν μηδὲ ἀνόσιον μήτε ποιήσατε μήτε βουλεύσητε.* LXX = חוֹטֵא, חָנֵף, Hiob 8, 13; 15, 34; 20, 5; 27, 8. Prov. 11, 9. Jes. 33, 14. מֵרֵד Ez. 20, 38. אֱוִיל Prov. 1, 7. כְּסִיל Prov. 1, 22, 32; 3, 35; 13, 19; 15, 14. חָמָס Hab. 1, 9. אָוֶן Prov. 11, 7. Nur einmal Hos. 14, 10 = פֹּשֵׁעַ (s. unter *ἀσέβεια*). Am häufigsten = רָשָׁע Gen. 18, 23. 25 u. ö., vgl. אַנְשֵׁי רֶשַׁע Hiob 34, 8; 36, 12 = לֹא שָׁמְעוּ, *ἀσεβεῖς*, und zwar so, daß am häufigsten *ἀσεβής*, weniger häufig *ἁμαρτωλός*, noch seltener *ἄνομος*, vereinzelt *ἄδικος, παράνομος, ἔνοχος, πονηρός, σκληρός* zur Übertragung von רָשָׁע gebraucht wird. In den Psalmen wiegt *ἁμαρτωλός* vor, namentlich wo es sich um das Leiden der Gerechten unter dem Drucke der Frevler und Sünder handelt; *ἀσεβής* erscheint dort (außer 51, 13 = חַטָּא u. 58, 10) nur im 1. Buch, aber auch hier nicht vorherrschend und fast nur, wo das Leiden des Gerechten nicht unmittelbar den Gegensatz bildet (1, 1. 4. 5. 6; 9, 6; 10, 2. 15; 11, 5; 12, 9; 17, 9, 13; 26, 5; 31, 18; 36, 28. 35. 38); außerdem findet sich *ἁμαρτωλός* = רָשָׁע nur noch 2 Chron. 19, 2. Prov. 24, 19. Jes. 14, 5. Ez. 33, 8. 11. 19 (sonst = חַטָּאִים, חוֹטֵא). *Ἀσεβής* findet sich namentlich Hi. Prov. Kohel., wo also nicht das Verhalten der Gottlosen gegen andere, die Bedrückung der Gerechten, sondern ihr Mißverhalten gegen Gott und

Gottes Willen und Wege den Inhalt des Begriffs bildet. Außerdem Gen., Ex., Deut., Jes., Jer. fast überall = רָשָׁע. *Ἄνομος*, welches nur die Nichtachtung Gottes konkret als Nichtachtung seines Gesetzes bezeichnet, ist bei Ezechiel die vorwiegende Übertragung von רָשָׁע, 3, 18. 19; 13, 22; 18, 20—27; 21, 25. 29; 33, 8. 12 (nur 33, 8. 9. 11. 14 *ἀσεβής*), außerdem nur noch selten. *Ἄδικος* steht nur im sozialen Sinne. So ist *ἀσεβής* in der alttest. Gräc. die eigentliche Bezeichnung dessen, der nichts nach Gott fragt und dies in seiner Nichtachtung und Vergewaltigung anderer bethätigt, vgl. Röm. 1, 18 die Verbindung von *ἀσέβεια* u. *ἀδικία*. Der *ἀσ.* tritt göttliches und menschliches Recht mit Füßen. Vgl. über רָשָׁע unter *δίκαιος* S. 309. Häufig subst. in den Apokr. Sap. 3, 10; 4, 16; 19, 1. Sir. 12, 6 u. ö., in denen *ἀσεβής* vorherrscht, *ἁμαρτ.* nur bei Sirach fast gleich häufig, bei dem auch *ἄνομος* nicht ganz selten ist. Im N. T. tritt es außerordentlich zurück, vgl. unter *ἄδικος* S. 342, denn dasjenige Verhalten, welches dort entspricht, ist das der *ἀπιστία*. Gegenüber *δίκαιος* Röm. 4, 5; 5, 6. Ex. 23, 7. Synon. *ἁμαρτωλός* Röm. 5, 6. 8, damit verbunden 1 Tim. 1, 9. 1 Petr. 4, 18. Jud. 15. Außerdem 2 Petr. 2, 5; 3, 7. Jud. 15, 4: *οἱ ἀσεβεῖς τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰν Χν ἀρνούμενοι.*

Ἀσέβεια, ἡ, Gottlosigkeit, synon. *ἀδικία*. Xen. Cyrop. 8, 8, 7: *διὰ τὴν ἐκείνων περὶ μὲν θεοὺς ἀσέβειαν, περὶ δὲ ἀνθρώπους ἀδικίαν.* Apol. 24: *πολλὴν ἑαυτοῖς συνειδέναι ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν.* Als Bezeichnung und Wertung heidnischen Verhaltens erscheint es Röm, 1, 18: *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*, und zwar unter dem Gesichtspunkte der Opposition, s. *ἀσεβεῖν* u. *εὐσέβεια*. Daher auch zur Charakteristik der Abfallssünde Israels gebraucht, vgl. Zeph. 3, 4. Bei den LXX = עָוֹן Ps. 32, 6. Ez. 33, 9. רֶשַׁע Prov. 4, 17. Kohel. 8, 8. Hos. 10, 4. רִשְׁעָה Deut. 9, 4; 25, 3. Prov. 11, 5; häufig = חָמָס (neben *ἀδικία, ἄνομος, ἀνομία*) Ps. 73, 6. Jer. 6, 7. Ez. 12, 19. Obdj. 10. Mich. 6, 12. Hab. 1, 3; 2, 8. 17. Zeph. 1, 10. Mal. 2, 16. = זִמָּה Ez. 16, 57; 23, 27. 29. 35. 48 (daneben *ἀνομία* und vereinzelt anders), gewöhnlich aber = פֶּשַׁע (wofür auch, aber weniger häufig *ἁμαρτία* u. *ἀνομία*, seltener *ἀδικία* u. a.). Im N. T. außer Röm. 1, 18 noch 2 Tim. 2, 16: *περὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσιν ἀσεβείας.* Tit. 2, 12: *ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν.* Jud. 15: *τὰ ἔργα ἀσεβείας.* Der Plur. Röm. 11, 26; Jud. 18; häufig bei den LXX Ps. 5, 11; 65, 4. Jer. 5, 6. Thren. 1, 5. Ez. 18, 18. 30. 31; 21, 24; 37, 23. Am. 1, 3—13; 2, 1—6; 3, 14; 5, 12. Mich. 1, 13; 3, 8. Jes. 59, 20 entsprechend dem hebr. פשׁעים, wofür Am. 3, 14 der Sing. *ἀσέβεια*, sonst nur = dem Sing. פֶּשַׁע 1 Sam. 24, 12. Prov. 28, 13. Mich. 1, 5; 6, 7, während חָמָס, זִמָּה, רֶשַׁע, רִשְׁעָה gewöhnlich durch den Sing. übersetzt werden.

Ἀσεβέω, gottlos handeln, sich versündigen an etwas, was wir heilig halten sollen, *πρός, περί τινα, τι*, z. B. *πρὸς τὰ θεῖα, περὶ ξένους, ἐς μυστήρια* (Xen.); *εἰς* 2 Mcc. 4, 38. Selten mit dem Accus. in derselben Bedeutung. Häufiger ohne Zusatz = freveln. Bei den LXX ist es nicht gerade häufig, hauptsächlich = פשׁע (sonst = *ἀθετεῖν*, auch *ἀφιστάναι* und ganz vereinzelt *ἀνομεῖν, ἁμαρτάνειν* u. a.) Jes. 59, 13. Jer. 2, 8. 29; 3, 13. Hos. 7, 13; 8, 1. Am. 4, 4. Zeph. 3, 11. Ez. 18, 31. Auch = רשׁע 2 Sam. 22, 22. Hiob 9, 20. 21; 10, 7. 15; Ps. 18, 22. Kohel. 7, 18. 9; 5; vgl. = רָשַׁע, רָשָׁע Hiob 34, 10. Deut. 25, 2. Außerdem noch = חָמָס Prov.

8, 36. Jer. 22, 3. Zeph. 3, 5: *οἱ ἱερεῖς αὐτῆς βεβηλοῦσι τὰ ἅγια καὶ ἀσεβοῦσι νόμον.* Vereinzelt = מרה, הֵזִיר, זִמָּה Deut. 17, 3; 18, 20. Thren. 3, 42. Ez. 16, 28. Noch weniger häufig ist es im N. T. Überhaupt sind die in der Prof.-Gräc. häufigen negativen und starken Ausdrücke *ἀδικεῖν, ἀσεβεῖν, ἀνόσια ποιεῖν* in der heil. Schrift weit seltener, als das in der Prof.-Gräc. weit weniger sittlich und noch weniger religiös gewertete positive *ἁμαρτάνειν* (welchem *ἀσεβεῖν* parall. Sap. 14, 9. Sir. 15, 20), worin sich einerseits die ernstere sittliche Anschauung ausspricht, welche das „Fehlen“ höher wertet, andererseits eine größere Humanität, indem sie nicht sofort alles mit den stärksten Namen belegt, was wirklich sündig ist. Daß es stärker ist als *ἁμαρτάνειν* s. Thren. 3, 41. Dan. 9, 5. Es bezeichnet gewöhnlich ein Aufgeben, Verneinen des Willens und Weges Gottes, vgl. *ἀπὸ θεοῦ ἀσεβεῖν* 2 Sam. 22, 22. Ps. 18, 22. *ἔναντι κυρίου* Hiob 34, 10. *εἰς θν* Jer. 2, 8; 3, 33. Hos. 7, 13. *κατὰ τοῦ νόμου μου* Hos. 8, 1, und nur in diesem starken Sinne, in welchem es nicht bloß dem *ἀγνοεῖν καὶ πλανᾶσθαι* entgegensetzt, sondern auch noch stärker ist als *παράβασις*, ist der Ausspruch gerechtfertigt Sap. 14, 9: *ἐν ἴσῳ μισητὰ θεῷ καὶ ὁ ἀσεβῶν καὶ ἡ ἀσέβεια αὐτοῦ*, vgl. unter *ἀσεβής*, sowie Zeph. 3, 4 synon. *βεβηλοῦν*. Im N. T. nur in sehr starkem Sinne 2 Petr. 2, 6: *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν* (von Sodom und Gomorrha). Jud. 15. — Jes. 59, 13: *ἠσεβήσαμεν καὶ ἐψευσάμεθα καὶ ἀπέστημεν ὄπισθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, vgl. V. 12. 2 Mcc. 1, 17; 4, 17. 38. 4 Mcc. 9, 15. Bar. 2, 12. Sir. 15, 20.

Εὐσεβής, *ές*, gottesfürchtig, voll heiliger Ehrerbietung, bei Plat. Euthyphr. 5. C parall. und abwechselnd mit *ὅσιος*; Lucn. de calumn. 14 verbunden mit *φιλόθεος*. Xen. Apol. 19: *γεγεννημένον ἐξ εὐσεβοῦς ἀνόσιον*. Mem. 4. 8, 11: *εὐσεβὴς μὲν οὕτως, ὥστε μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν* — also der sich in seinem Thun und Lassen von der Ehrerbietung und Furcht Gottes bestimmen läßt. Einseitiger und nur das religiöse, nicht auch das sittliche Verhalten bezeichnend ibid. 4, 6, 4: *ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς — ὁ νομίμως ὡς δεῖ τιμῶν τοὺς θεούς — εὐσεβής ἐστι.* Den eigentlichen Umfang des Begriffs s. unter *εὐσέβεια*. Vgl. noch Plat. Phil. 38, E: *δίκαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθὸς πάντως*. Der älteren Gräc. fremd, findet sich das Wort und seine Derivata meist bei den Tragg., von Xen. an auch in der Prosa. Selten bei den LXX, nur Jes. 24, 16; 26, 7. Prov. 12, 12 = צַדִּיק 32, 8 = נָדִיב, Mich. 7, 2 = חָסִיד (andere Lesart *εὐλαβής*). Außerdem ohne Unterlage im hebr. Text Prov. 13, 19. Kohel. 3, 16. Die alttest. Ausdrücke sind konkreter, vgl. *ὅσιος, δίκαιος*. Dagegen häufig bei Sir. 11, 15. 20; 12, 2. 4; 39, 27; 42, 32 u. ö., sowie 4 Mcc., z. B. 1, 1. 7. 16; 10, 15; 13, 1; 15, 20 u. ö. Sonst noch 2 Mcc. 1, 19; 12, 45. Jud. 8, 31. Das N. T. schließt sich der Abneigung der LXX gegen dies Wort an und gebraucht es bezeichnender Weise Act. 10, 2. 7 von Cornelius: *εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν*. Act. 22, 12 ist das handschriftlich schlecht bezeugte *εὐσεβής* der Rec. seit Lchm. durch *εὐλαβής* ersetzt. Außerdem nur noch 2 Petr. 2, 9: *οἶδε κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμῶν ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ κτλ.* wie bei Jesaja. Über das Adv. u. Subst. in den Pastoralbriefen s. *εὐσέβεια, εὐσεβῶς*.

Εὐσεβῶς, in der gesamten bibl. Gräc. nur Tit. 2, 12. 2 Tim. 3, 12, sowie im 4. Buch der Maccabäer, in welchem *εὐσέβεια, εὐσεβής, εὐσεβεῖν* mit Vorliebe gebraucht wird dem Inhalt und Charakter des Buches „De rationis imperio“ gemäß, in welchem israelitischer Glaube und Gottesfurcht in der Sprache und Weise griechischer Philosophie und griechischen Lebens sich auszudrücken sucht. Dort das Adv. 7, 21: *τίς πρὸς ὅλον*

τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα εὐσεβῶς φιλοσοφῶν = fromm, gottesfürchtig (Fritzsche streicht εὐσ.). Außerdem nur noch 2 Tim. 3, 12: ζῆ νεὐσεβῶς ἐν Χῳ Ιυ, sowie in ächt griechischer Verbindung 2, 12: ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, im Sinne von εὐσεβής Xen. Mem. 4, 8, 11. Die ἀσέβεια bezeichnet die Nichtachtung Gottes, die Abwendung von Gott, wie sie das Heidentum charakterisiert Röm. 1, 18 ff. Über den Gebrauch in den Pastoralbriefen s. unter εὐσέβεια u. καλός.

Εὐσέβεια, ἡ, Frömmigkeit, die gute sorgfältige Bewährung der Gottesfurcht (εὐ —). Luther: Gottseligkeit. Nägelsbach, Nachhomer. Theologie 3, 1, 2: „Die Anerkennung der Abhängigkeit von den Göttern, der Ausdruck menschlicher Unterwürfigkeit, der Tribut der Huldigung, den man in der Gewißheit leistet, ihrer Gnade zu bedürfen, das ist die εὐσέβεια, insofern sie hervortritt in Handlung und Wort, d. i. im Opfer und Gebet." Ebendas. 2, 23: „εὐσεβεῖν u. σωφρονεῖν (die Anerkennung und Einhaltung der Schranken der eigenen Natur) bedingen sich so sehr, daß der εὐσεβῶν ein σώφρων περὶ τοὺς θεοὺς (Xen. Mem. 4, 3, 2), der σώφρων ein εὐσεβῶν περὶ τοὺς ἀνθρώπους ist, wie selbst der Sprachgebrauch hin und wieder zu erkennen giebt, wenn εὐσεβεῖν vom rechten Verhalten des Menschen gegen Menschen gebraucht wird; vgl. Lübker, Soph. Theologie 2, 54." Und wie σωφρονεῖν u. εὐσεβεῖν zur Bezeichnung des sittlich-religiösen Gesamtverhaltens bei einander stehen, so auch εὐσέβεια u. δικαιοσύνη, letztere = σωφροσύνη, Nägelsbach 5, 2, 27. Plat. Deff. 412, C: δικαιοσύνη περὶ θεούς. Vgl. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I, 307: „So wird der Hippolytos des Euripides an einer Stelle (1307—1309, vgl. 656) gerecht genannt, insofern er Phädras Werbung zurückwies, aber fromm, insofern er den ihr gegebenen Eid nicht brechen wollte." Vgl. Tit. 2, 12: σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζῆν. — Bei den LXX nur Prov. 1, 4. Jes. 11, 2; 33, 6 = יִרְאַת יהוה (sonst φόβος), sowie Prov. 13, 11 ohne hebr. Text. Sehr häufig aber 4 Mcc., z. B. 5, 18. 24. 31. 38; 6, 2. 22; 7, 1 u. ö. Außerdem Sap. 10, 12. Sir. 49, 3. 2 Mcc. 3, 1; 12, 45. 3 Mcc. 1, 9; 2, 31 f. 1 Esr. 1, 21. Bei Jos. vom israelitischen Gesichtspunkte aus gegenüber εἰδωλολατρεία. Im N. T. außer Act. 3, 12 nur 1 u. 2 Tim., Tit., 2 Petr., und zwar in dem unter εὐσεβής angegebenen weitesten Umfange 2 Petr. 1, 3: τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν. V. 6. 7. 1 Tim. 2, 2; 3, 16: τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, denn erst im Christentum ist wirkliche εὐσ. möglich, und diese schließt die Gemeinschaft mit Christus und durch Christus mit Gott ein. 4, 7: γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν. V. 8; 6, 3. 5. 6. 11: δικαιοσύνη, εὐσέβεια, πίστις κτλ. 2 Tim. 3, 5: μόρφωσις εὐσεβείας. Tit. 1, 1: ἀλήθεια ἡ κατ' εὐσέβειαν. Es ist beachtenswert, daß, wo einmal feststeht, was das μυστήριον τῆς εὐσεβείας gegenüber den profanen Anschauungen ist, das Wort unbedenklich zur Bezeichnung des christlichen Gesamtverhaltens herübergenommen wird. — Der Plur. analog wie ἀσέβειαι, δικαιοσύναι u. a. 2 Petr. 3, 11.

Εὐσεβέω, fromm sein, gottesfürchtig handeln, gewöhnlich περὶ, πρός τινα, selten mit dem Accus., wie Act. 17, 23: ὃ (al. ὃν) οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε. 1 Tim. 4, 5: τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν = seiner Pflicht in Bezug auf ꝛc. in Gottesfurcht Genüge leisten, vgl. Schmidt, Ethik der alten Griechen I, 305 ff. Nicht bei den LXX. Apokr. einmal Sus. 64, sowie 4 Mcc. 9, 6; 11, 5. 8. 23; 18, 2.

Σθενόω, der Prof.-Gräc. fremd. Nur 1 Petr. 5, 10 = stärken. Hesych.: σθενώσει· ἐπισχύσει, δυναμώσει. Falsch Pape, obwohl er es mit Hesych. belegt, = σθένω, welches intrans. = stark sein, vermögen, δύνασθαι. — Von σθένος, poet. = Stärke, Kraft, Macht, in Prosa nur παντὶ σθένει, verbunden mit κατὰ τὸ δύνατον bei Plat. Thuc. Sen. LXX Hiob 16, 15: τὸ δὲ σθένος μου εἰς γῆν ἔσβεσαν = קֶרֶן. Hiob 24, 14 = גְּבוּרָה. 4, 10. 3 Mcc. 2, 2.

Ἀσθενής, ές, ohnmächtig, kraftlos, **a)** in der Prof.-Gräc. fast nur sinnlich = schwach, kraftlos, unvermögend; μικρός τε καὶ αἰσχρὸς καὶ ἀσθενής gegenüber καλός, μέγας, ἰσχυρός Xen. Mem. 2, 6, 12. So von Körperkräften und von einzelnen Sinnen, von der Zahl des Heeres, von einer Festung 2c. Xen. Cyrop. 8, 7, 6: γῆρας ἀσθενέστερον τῆς νεότητος γιγνόμενον. 2 Cor. 10, 10: αἱ μὲν ἐπιστολαί, φησίν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος. 1 Cor. 12, 22 von den Gliedern. 1 Petr. 3, 7 vom Weibe: ἀσθενέστερον σκεῦος. — 1 Cor. 1, 25: τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν — mit Beziehung auf den gekreuzigten Christus V. 23. — V. 27: τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θς, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά. 1 Cor. 4, 10. Hiermit vgl. synon. πένης, indem es = עָנִי Prov. 22, 22; 31, 5, vgl. Hiob 36, 15. = שָׁפָל Ez. 17, 14: βασιλεία ἀ. — Num. 13, 9. Hiob 4, 3 = רָפֶה. 1 Sam. 2, 9: κύριος ἀσθενῆ ποιήσει τὸν ἀντίδικόν σου = חתת Ni. Ferner = אֶבְיוֹן Prov. 31, 9. דַּל 2 Sam. 13, 4 Prov. 21, 13. אֻמְלַל Ps. 6, 2. מהר Niph. Jes. 32, 4. Dann = **krank** Mtth. 25, 39. 43. 44. Luc. 9, 2; 10, 9. Act. 4, 9; 5, 15. 16. 1 Cor. 11, 30; vgl. Gen. 29, 17: ὀφθαλμοὶ ἀσθενεῖς = רַךְ. — Außerdem in den Apokr. Sap. 2, 11; 9, 5; 13, 18. 4 Mcc. 7, 20; 15, 5. — **b)** übertragen auf geistiges Gebiet, Hebr. 7, 18: τὸ τῆς ἐντολῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές. Gal. 4, 9: τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα. So sehr selten in der Prof.-Gräc., bei Thuc., Aristot. verbunden mit λόγος, συλλογισμός. Hrdt. 4, 95: Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφίστῃ Πυθαγόρῃ. Zuweilen bei Jos. **c)** Gar nicht findet es sich in der Prof.-Gräc. und bei den LXX von **sittlichen** Zuständen. So zunächst 1 Cor. 8, 9. 10; 9, 22: ὁ ἀσθενής, οἱ ἀσθενεῖς, von denen, die von sittlichen Bedenken gedrückt, der ἐξουσία entbehren (8, 9), vermöge deren der Apostel sprechen kann: πάντα μοι ἔξεστι 1 Cor. 6, 12; 10, 23. Vgl. 4 Mcc. 7, 20: παθοκρατεῖσθαι διὰ ἀσθενῆ λογισμόν. So steht 1 Thess. 5, 14 ἀσθ. neben ὀλιγόψυχος. Vgl. 4 Mcc. 15, 4: ὅσῳ γὰρ καὶ ἀσθενόψυχοι (al. ἀσθενέστεραι) καὶ πολυγονώτεραι ὑπάρχουσιν αἱ μητέρες, τοσούτῳ μᾶλλόν εἰσι φιλοτεκνότερα. Daher 1 Cor. 8, 7: συνείδησις ἀσθενὴς οὖσα. Offenbar ist dieser Gebrauch des Wortes ebenso durch das gegenüberstehende ἐξουσία hervorgerufen, wie durch Abkürzung des vollständigen ἀσθενεῖν τῇ πίστει Röm. 14, 1; vgl. ἀσθενεῖν V. 2. 21. 1 Cor. 8, 9. 11. 12; ἀσθένημα Röm. 15, 1. — Anders steht es Röm. 5, 6: ἔτι γὰρ Χυ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν. Da ἀσθενής, ἀσθένεια, ἀσθενεῖν sich nirgend im N. T. absolut von **sittlicher** Ohnmacht findet, so hat es große Schwierigkeit, es etwa mit Beziehung auf den Gedanken Röm. 7, 18 vgl. mit Mtth. 26, 41: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής synon. dem folg. ἁμαρτωλῶν V. 8 zu fassen, weshalb es Fritzsche, Hofmann der Befähigung zur Liebe Gottes durch den Empfang des heil. Geistes V. 5 gegenüberstehen lassen, so daß es durch diese Gegenüberstellung seine Bedeutung empfangen soll. Allein V. 5 ist von solcher Befähigung nicht die Rede, s. unter ἀγαπή S. 17 f. Man muß daher ἀσθενής im Gegensatze zu dem V. 1—5 namentlich V. 2. 3 geschilderten Zustand und Vermögen des Gläubigen vom Zustande des vom Heil und Leben ferne stehenden, **zum Tode wunden** Sün-

ders verstehen, vgl. Ps. 6, 2: *ἐλέησον με κύριε ὅτι ἀσθενής εἰμι· ἴασαι με κύριε, ὅτι ἐταράχθη τὰ ὀστᾶ μου κτλ.* = אֻמְלַל. Vgl. den Sprachgebrauch der LXX unter a, sowie *ἀσθενεῖν* Ps. 9, 4: *ἀσθενήσουσι καὶ ἀπολοῦνται ἀπὸ προσώπου σου.* Ps. 107, 12: *ἐταπεινώθη ἐν κόποις ἡ καρδία αὐτῶν, ἠσθένησαν καὶ οὐκ ἦν ὁ βοηθῶν.* Zu vgl. wäre etwa *νεκρός.* Vgl. Sap. 13, 17 parallel *ἄψυχος, νεκρός.*

Ἀσθένεια, ἡ, **a)** sinnlich Ohnmacht, Schwachheit 1 Cor. 15, 43: *σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει.* 2 Cor. 13, 4. Zu 1 Cor. 2, 3 vgl. 2 Cor. 10, 10. Gal. 4, 13. — 2 Cor. 11, 30; 12, 5. 9. 10. Hebr. 11, 34. LXX selten, Kohel. 12, 4 = שָׁפָל. Ps. 16, 4 = עַצְּבֹת. Jer. 18, 23 = כשׁל Hoph. 6, 21 = מִכְשׁוֹל. Hiob 37, 7 ohne hebr. Text. Dann Krankheit 2 Mcc. 9, 21. 22. Mtth. 8, 17. Luc. 5, 15; 8, 2; 13, 11. 12. Joh. 5, 5; 11, 4. Act. 28, 9. 1 Tim. 5, 23. **b)** übertragen auf geistiges Gebiet: Ohnmacht, Mangel an Kraft und Fähigkeit (nicht in der Prof.-Gräc.) Röm. 6, 19: *ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν,* vgl. mit Mtth. 26, 41. 1 Cor. 3, 1. Röm. 8, 26: *τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ὑμῶν.* Es ist die von der *σάρξ* ausgehende und wiederum auch in ihr zur Erscheinung kommende Schwächung der Lebenskraft, des göttlichen Lebensprinzips in all seinen Erweisungen, nach seiner metaph., religiös-ethischen und intellektuellen Seite hin. Vgl. Hebr. 7, 28: *ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν, ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον.* Vgl. 2 Cor. 13, 4. Gerade darin liegt die eigentümliche Bedeutung der menschlichen *ἀσθένεια* und ihr naher, wenn auch nicht notwendig verursachender Zusammenhang mit der Sünde, Hebr. 4, 15: *οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειραμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας,* vgl. 5, 2: *μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν.* Als *ἀσθένεια τῆς σαρκός* ist sie gerichtliche Folge der Sünde, eventuell auch wieder die Ursache derselben, nur freilich nicht im Sinne des philonischen, sondern des biblischen Gegensatzes zwischen *σάρξ* u. *πνεῦμα.* Vgl. *ἀγνοέω, ἄγνοια.*

Ἀσθενέω, **a)** schwach, kraftlos sein 2 Cor. 12, 10; 13, 4; vgl. 2 Cor. 10, 10. Gal. 4, 13. 2 Cor. 11, 21 u. a. Häufiger = krank sein, Mtth. 10, 8; 25, 36. 39. Marc. 6, 56. Luc. 4, 40; 7, 10; 9, 2. Joh. 4, 46; 5, 3. 7; 6, 2; 11, 1. 2. 3. 6. Act. 9, 37; 19, 12; 20, 35. Phil. 2, 26. 27. 2 Tim. 4, 20. Jac. 5, 14. **b)** auf geistig-sittliches Gebiet übertragen 2 Cor. 13, 3: *Χς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν.* Röm. 8, 3: *ὁ νόμος ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός.* Speziell noch **c)** bei Paulus von denjenigen, die nicht im Vollbesitz der christlichen *ἐξουσία* sind durch Mangel an Energie des Glaubens, an Erkenntnis u. s. w., s. *ἀσθενής.* So Röm. 14, 2. 21. 1 Cor. 8, 9. 11. 12. 2 Cor. 11, 29. Vgl. *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* Röm. 4, 19; 14, 1. — In dem eigentümlichen Sinne von *ἀσθένεια* findet es sich nicht, wie auch *ἀσθένεια* nicht in diesem Sinne von *ἀσθενεῖν.* Letzteres bezeichnet eine Qualität des Glaubenslebens, ersteres eine Qualität der menschlichen Natur. Das Subst. zu *ἀσθενεῖν* in letzterem Sinne ist *ἀσθένημα.* — Bei den LXX das gewöhnliche Wort für כשׁל 1 Sam. 2, 4. Hiob 4, 3. Ps. 9, 3; 27, 2; 31, 11; 105, 37; 107, 12; 109, 24. Prov. 24, 16. Hos. 4, 5. Jer. 6, 21. Zeph. 1, 3. Sach. 12, 8 u. ö., außerdem für eine Reihe anderer Wörter wie אֻמְלַל, דַּל, חלה, לאה Ni., קצר u. a., aber immer nur vereinzelt; 1 Sam. 2, 5. 2 Sam. 3, 1; 13, 4. Hiob 28, 4. Richt. 16, 7. 2 Kön. 19, 16. Jes. 7, 4.

Ἀσθένημα, τό, Schwäche; Luther vortrefflich: „Gebrechlichkeit" im Sinne von ἀσθενεῖν τῇ πίστει. Röm. 15, 1, vgl. 2 Cor. 11, 29. In der Prof.-Gräc. sehr selten, von ἀσθένεια zu unterscheiden wie eine Einzelerscheinung von dem Gesamtzustand, vgl. Aristot. de animal. generat. 1, 18: καὶ τοῦτ' ἀσθένημα συνέβη τισίν.

Σκάνδαλον, τό, mit seinem Derivv. nur in der bibl. u. kirchl. Gräc., somit wohl alexandrin. Form für σκανδάληθρον, welche „das krumme Stellholz in der Falle bezeichnet, an dem die Lockspeise sitzt und das, vom Tiere berührt, losprallt, die Falle zuschlagen macht und das Tier fängt, Poll. 7, 114; 10, 156; metaph. σκανδάληθρ' ἱστὰς ἐπῶν Ar. Ach. 687, einer der einem anderen gleichsam Wortfallen stellt, um den Gegner darin wie in Schlingen zu fangen", Passow. Daß σκάνδαλον mit seinen Derivv. aus der bibl. in die kirchl. Gräc. übergegangen, liegt an dem Begriff, der sich in der bibl. Gräc. damit verbunden hat, welcher außerhalb der Offenbarungsreligion nicht vorhanden ist. Es entspricht bei den LXX dem hebr. מוֹקֵשׁ (daneben auch zuweilen = παγίς, welches sonst = פַּח, רֶשֶׁת), und unterscheidet sich von dem diesem Wort eigentlich entsprechenden παγίς so, daß bei παγίς stets nur die Rücksicht auf die im Hinterhalt lauernde oder verborgene Schädigung des Betreffenden, auf das Erleiden vorwaltet, während bei σκάνδαλον zugleich an ein Verhalten dessen, der eben durch dies Verhalten zu Schaden kommen soll, gedacht werden kann. Nicht überall findet dies bei σκανδ. statt, z. B. nicht Ps. 140, 6; 141, 9; 69, 23 = מוֹקֵשׁ, wo es völlig parall. παγίς, sowie Ps. 50, 20, wo τιθέναι σκάνδαλον parall. καταλαλεῖν. Ps. 119, 165. Lev. 19, 14. 1 Sam. 25, 31 = מִכְשׁוֹל. Dagegen eine Verlockung oder Veranlassung zu einem Verhalten, welches das Verderben des Betreffenden mit sich führt, bezeichnet es Richt. 2, 3: ἔσονται ὑμῖν εἰς συνοχὰς καὶ οἱ θεοὶ αὐτῶν ἔσονται ὑμῖν εἰς σκάνδαλον, vgl. V. 2: οὐδὲ τοῖς θεοῖς αὐτῶν προσκυνήσετε. 7, 27: ἐποίησεν αὐτὸ Γεδεὼν εἰς Ἐφὼδ καὶ ἔστησεν αὐτὸ ἐν πόλει αὐτοῦ καὶ ἐξεπόρνευσε πᾶς Ἰσρ. ὀπίσω αὐτοῦ ἐκεῖ καὶ ἐγένετο τῷ Γεδεὼν καὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ εἰς σκῶλον, Alex. σκάνδαλον. 1 Sam. 18, 11: δώσω αὐτὴν αὐτῷ καὶ ἔσται αὐτῷ εἰς σκ. In den Apokr. vorwiegend von einem im Hinterhalt liegenden Verderben Jud. 5, 1: ἔθηκεν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα. 1 Mcc. 5, 4; 27, 23: ἐν τοῖς λόγοις σου δώσει σκάνδαλον, überhaupt was jemand verletzt, woran er sich stößt Sir. 7, 6; nur einmal wird vielleicht auch an das durch σκ. hervorgerufene zum Verderben gereichende Verhalten gedacht Sap. 14, 11: διὰ τοῦτο καὶ ἐν εἰδώλοις ἐθνῶν ἐπισκοπὴ ἔσται, ὅτι ἐν κτίσματι θεοῦ εἰς βδέλυγμα ἐγενήθησαν καὶ εἰς σκάνδαλα ψυχαῖς ἀνθρώπων καὶ εἰς παγίδα ποσὶν ἀφρόνων, vgl. Richt. 7, 27; jedoch auch Ps. 106, 36.

Im N. T. bestimmt sich dagegen der Begriff des σκάνδαλον vorwiegend durch die Rücksicht darauf, daß dasselbe ein Verhalten hervorruft, welches zum Verderben gereicht, und seltener bezeichnet es bloß eine verborgene, unerwartete Ursache des Verderbens. **a)** Letzteres ist der Fall Röm. 9, 33: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται, wie 1 Petr. 2, 8 aus Jes. 8, 14, wo LXX צוּר מִכְשׁוֹל = πέτρας πτῶμα, parall. λίθον προσκόμματος. Ebenso Röm. 11, 9 aus Ps. 69, 23. Vgl. Lev. 19, 14: ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προσθήσεις σκάνδαλον. Psalt. Sal. 4, 27: ῥύσεται ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς σκανδάλου παρανόμου parall. ἀπὸ ἀνθρώπων δολίων καὶ ἁμαρτωλῶν. **b)** Dagegen ist an den meisten Stellen das σκάνδαλον etwas, was zu einem zum Verderben gereichenden Verhalten Veranlassung giebt, Ursache zur Verderben bringenden Versündigung, zum

Fall; Apok. 2, 14: *ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*, vgl. Richt. 7, 27. So 1 Cor. 1, 23: *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χν ἐσταυρωμένον Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσι δὲ μωρίαν* (vgl. *βδελυγμὸς καὶ σκάνδαλον* 1 Sam. 25, 31), und ebenso Gal. 5, 11: *τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*. In diesem Sinne kann das Verhalten jemandes für einen anderen zum *πρόσκομμα ἢ σκάνδαλον* werden Röm. 14, 13 und es gilt *σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὸ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν . . . ποιοῦντας*, denn die *σκ.* sind das, was anderen zur Abwendung von dem Heile Gottes (bzw. zum Abfall s. unter *σκανδαλίζω*) und dadurch zum Verderben gereicht, Mtth. 18, 7. Luc. 17, 1. Vgl. Lev. 4, 3: אִם־הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ יֶחֱטָא לְאַשְׁמַת הָעָם, *ἐὰν ἁμάρτῃ τοῦ τὸν λαὸν ἁμαρτεῖν*. Um dieses Gegensatzes willen ist *σκ.* c) das, woran man als an einem Greuel Anstoß nimmt, vom Standpunkt dessen aus, der es von sich weist (synon. *βδελυγμός* 1 Sam. 25, 31), wie Christus zu Petrus spricht Mtth. 16, 23: *σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*. Dagegen 1 Joh. 2, 10: *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει καὶ σκάνδαλον οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* gehört unter a, vgl. V. 11: *οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ*. Von hier aus bestimmt sich der Begriff des Ärgernisses im N. T. dahin, daß *σκ.* formal dasjenige ist, was entweder um Gottes und des Glaubens willen verworfen werden muß oder verworfen werden zu müssen scheint, letzteres 1 Cor. 1, 23. Gal. 5, 11, vgl. *σκανδαλίζειν*. Inhaltlich ist Ärgernis dasjenige, was dem heiligen Heilswillen Gottes entgegengesetzt den, dem es gegeben wird, in Gegensatz zu Gott und damit ins Verderben bringt; wenn Christo selbst ein Ärgernis gegeben wird Mtth. 16, 23, so bestimmt sich das nach dem Zwecke Christi besonders, nämlich dahin, daß er versucht wird, sich mit dem ihm geltenden Wege der Heilsbeschaffung für uns in Widerspruch zu setzen. Der Begriff des Ärgernisses kann nicht von Mtth. 16, 23 aus erhoben werden, sondern diese Stelle muß von dem anderweitig zu erhebenden Begriffe aus verstanden werden, indem derselbe sich hier in Rücksicht auf die sonderliche Aufgabe Christi bestimmt.

Σκανδαλίζω, nur Apokr., N. T. und kirchl. Gräc., sowie Aq. Ps. 64, 9 (LXX: *ἐξουθενεῖν*) und Prov. 4, 12 (LXX: *κοπίαζειν*) = כשׁל Hiph. resp. Niph.; vgl. Jes. 8, 15: *σκανδαλωθήσονται*, nicht bei den LXX, = das betreiben, was zum Fall und Verderben jemandes gereicht. **a)** ohne Beziehung auf das Moment der Verführung = jemanden unvermutet ins Verderben stürzen, Pass. = unvermutet ins Verderben geraten. So nur Sir. 9, 5: *παρθένον μὴ καταμάνθανε, μήποτε σκανδαλισθῇς ἐν τοῖς ἐπιτιμίοις αὐτῆς*. 23, 8 parall. *καταλειφθῆναι*. Auch Sir. 35, 13 dürfte hierher gehören: *ὁ ζητῶν νόμον ἐμπλησθήσεται αὐτοῦ καὶ ὁ ὑποκρινόμενος σκανδαλισθήσεται ἐν αὐτῷ*. — **b)** Dagegen Psalt. Sal. 16, 7 und im N. T. stets von der Veranlassung zu widergöttlichem Verhalten und dadurch herbeigeführtem Verderben, Luther = ärgern, deteriorem facere et offendere, so daß das Aktiv etwa = Ärgernis geben, Pass. = Ärgernis nehmen, wenngleich diese Übersetzung nicht in allen Fällen angemessen ist. Psalt. Sal. 16, 7: *ἐπικράτησόν μου, ὁ θ̅ς̅, ἀπὸ ἁμαρτίας πονηρᾶς καὶ ἀπὸ πάσης γυναικὸς σκανδαλιζούσης ἄφρονα*, vgl. V. 8: *καὶ μὴ ἀπατησάτω με κάλλος γυναικὸς παρανομούσης*. So das Act. Mtth. 5, 29. 30: *εἰ ὁ ὀφθαλμός, ἡ χεὶρ . . . σκανδαλίζει σε*. Ebenso 18, 8. 9. Marc. 9, 43. 45. 47. 1 Cor. 8, 13: *εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου — ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίσω*, vgl. V. 7—12. Nicht von der Verführung, sondern nur von der Veranlassung zu widergöttlichem Verhalten und dadurch

herbeigeführtem Verderben, auf welch letzterem Moment dann der Hauptnachdruck liegt, steht es Matth. 17, 27: *ἵνα μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς.* Joh. 6, 1: *τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει;* Dagegen = hinterlistig ins Verderben locken oder leiten, bewirken, daß jemand einen Weg einschlägt, auf welchem er unvermerkt zu Fall und ins Verderben gerät (bzw. abfällt und verdirbt) Mtth. 18, 6: *ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ.* Marc. 9, 42 vgl. V. 43 ff. Luc. 17, 2. Das Pass. = geärgert werden, d. i. von einem *σκάνδαλον* getroffen werden, bzw. s. v. a. etwas für ein *σκ.* halten (s. *σκάνδαλον* b), Mtth. 15, 12: *οἱ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες τὸν λόγον ἐσκανδαλίσθησαν,* sie hielten es für ein *σκ.*, vgl. 9, 3: *οὗτος βλασφημεῖ.* 24, 10: *σκανδαλισθήσονται πολλοί,* vgl. 13, 21: *γενομένης θλίψεως διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζεται* (Marc. 4, 17) mit Luc. 8, 13: *ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται.* So auch Joh. 16, 1: *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε.* Mtth. 26, 33: *εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.* Röm. 14, 21: *ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ* Treg., während Tdf. Westc. bloß *προσκόπτει.* Vgl. S. 593 f. 2 Cor. 11, 29: *τίς ἀσθενεῖ — τίς σκανδαλίζεται;* Die Verbindung *σκανδ. ἔν τινι* Mtth. 11, 6; 13, 57; 26, 31. 33. Marc. 6, 3. Luc. 7, 23 wie Sir. 9, 5; 35, 13 ist nicht instrumental zu fassen, sondern bezeichnet das, worin das *σκανδ.* gesehen, gefunden wird oder was als *σκ.* aufgenommen wird, s. *σκάνδαλον* b.

Σκληρός, *ά, όν,* trocken, dürr, rauh, hart, z. B. *γῆ, ξυλόν, ἀήρ, ἄνεμος* u. s. w. Von Leibesbeschaffenheit: steif, hager. Übertragen: unbeugsam, hart, unnachgiebig, unbarmherzig u. s. w. LXX = קָשֶׁה (auch = *σκληροτράχηλος, σκληροκάρδιος, σκληροπρόσωπος*), nur vereinzelt anders, z. B. = אַמִּיץ, סָכָל, פָּרִיץ u. a. **a)** sinnlich nur selten in der bibl. Gräc., Prov. 27, 16. Jac. 3, 4: *ἄνεμος.* Ps. 17, 4: *ὁδός.* Sap. 11, 14: *λίθος.* Sonst **b)** übertragen *ἔργα,* harte, schwere, nicht zu bewältigende, mühsame Arbeit Ex. 1, 14; 6, 9. Deut. 26, 6. *δουλεία* 1 Kön. 12, 4. 2 Chron. 10, 4. Jes. 14, 3. Hierher gehört Act. 26, 14: *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν.* — *ἀλγήδονες* 2 Mcc. 6, 30. *λαλεῖν, ἀποκρίνεσθαι, δεικνύναι σκληρά* = hart, herb, unfreundlich, unbarmherzig, Gen. 42, 7. 30. 1 Kön. 12, 13. Ps. 60, 5. *λόγος* Jud. 15, vgl. *χείρ* 1 Sam. 5, 7. *λιμός* Jes. 8, 21. Vgl. 1 Kön. 14, 6: *ἐγώ εἰμι ἀπόστολος πρός σε σκληρός.* Auch Joh. 6, 60: *σκληρός ἐστιν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν;* ist nicht nach Analogie der *σκληρὰ φράσις* von schwer verständlicher bildlicher Rede zu erklären (vgl. Dion. Hal. de Thuc. 30: *σκληραγωγῶν τὴν λέξιν*), sondern = zurückstoßend, herb, vgl. V. 61: *τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει;* wie auch sonst *σκληρὰ λέγειν* in der Prof.-Gräc. gebraucht wird. Vgl. auch Jes. 21, 2: *φοβερὸν τὸ ὅραμα καὶ σκληρὸν ἀνηγγέλη μοι,* was sich nicht auf die Schwerverständlichkeit bezieht. Im psychol. Sinne = hart, unbeugsam, unnachgiebig, z. B. *ζῆλος,* Hohesl. 8, 6. *θυμός* Jes. 28, 2. *τράχηλος* Deut. 21, 27 (vgl. *σκληροτράχηλος* Ex. 33, 3. 5; 34, 9. Deut. 9, 6. 13. Bar. 2, 30: *οὐ μὴ ἀκούσωσί μου, ὅτι λαὸς σκληροτράχηλός ἐστιν.* Sir. 16, 11). *σκληρὸς τὴν καρδίαν* Prov. 28, 14 gegenüber *εὐλάβεια.* Sir. 3, 26. 27: *καρδία σκληρὰ βαρυνθήσεται πόνοις καὶ ὁ ἁμαρτωλὸς προσθήσει ἁμαρτίαν ἐφ' ἁμαρτίαις* (vgl. *σκληροκαρδία, σκληροκάρδιος* S. 569, sowie Num. 16, 26: *ἀποσχίσθητε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τῶν σκληρῶν τούτων,* wo es = רָשָׁע. Ferner vgl. Ez. 2, 4: *υἱοὶ σκληροπρόσωποι καὶ στερεοκάρδιοι*). Auch = hartherzig, unbarmherzig Jes. 19, 4. 1 Sam. 25, 3. 2 Sam. 3, 39. Mtth. 25, 24. Nach welcher Seite hin die *σκληρότης* gemeint ist, kann stets nur der Zusammenhang

ergeben, da der Sprachgebrauch sich nicht wie in dem bibl. *σκληρύνειν* nach irgendeiner Seite fixiert hat.

Σκληρότης, *τητος*, *ἡ*, sinnlich Härte, Herbigkeit, übertragen von harter, starrer, unbeugsamer, oder auch wilder und grausamer Sinnesart, jedoch selten so in der Prof.-Gräc., gewöhnlich (Plat. Aristot. Plut. u. a.) von der Leibesbeschaffenheit. In der bibl. Gräc. sehr selten, **a)** sinnlich Jes. 4, 6; sonst **b)** übertragen = Strenge Jes. 28, 27, wo die LXX das konkrete חָרִיץ abstrakt übersetzen; 2 Sam. 22, 6: *σκληρότητες θανάτου* = מוֹקְשֵׁ. Psychologisch nur Deut. 9, 27: *μὴ ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν σκληρότητα τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τὰ ἀσεβήματα,* = קְשִׁי, vgl. unter *σκληρός*. Nicht in den Apokr.; im N. T. nur Röm. 2, 5 im Sinne von Deut. 9, 27.

Σκληρύνω, nur in der späteren Gräc. (Hippokr., Galen.) = hart, steif machen, härten, verhärten, und zwar in sinnlicher Bedeutung. Außerdem nur in der bibl. u. kirchl. Gräc., LXX Akt. = הִקְשָׁה, Pass. = קָשָׁה, sowie zuweilen auch = חזק Kal u. Pi., wo dieses לֵב zum Obj. hat. So wird das Wort in der bibl. Gräc. zum term. techn. von der Herzensverhärtung, von der Sprödigkeit und Unbeugsamkeit des Unbußfertigen gegen Gottes Heilsoffenbarung, wie *σκληρός* zuweilen, *σκληροκαρδία σκληροκάρδιος, σκληροτράχηλος* stets gebraucht werden, s. unter *σκληροκαρδία* S. 569. Selten steht es anders, wie Gen. 49, 7: *ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν ὅτι αὐθάδης, καὶ ἡ μῆνις αὐτῶν ὅτι ἐσκληρύνθη* von rücksichtsloser, starrer Unnachgiebigkeit. Vgl. Richt. 4, 24: *χεὶρ σκληρυνομένη*. 2 Chron. 10, 4: *τὸν ζυγόν*. 2 Kön. 2, 10: *ἐσκλήρυνας τοῦ αἰτήσασθαι*. 2 Sam. 19, 43: *ἐσκληρύνθη ὁ λόγος*, s. unter *σκληρός*. Sonst stets im religiös-sittlichen Sinne **1)** das Akt. = hart machen, verhärten **a)** mit menschlichem Subj. *σκληρύνειν τὸν τράχηλον* Deut. 10, 16. 2 Chron. 30, 8; 36, 13. Neh. 9, 16. 17. 29. Jer. 7, 25; 17, 23; 19, 15. 1 Esr. 1, 46. *τὸν νῶτον* 2 Kön. 17, 14. *τὰς καρδίας* Ps. 95, 8. Im N. T. Hebr. 3, 8. 15; 4, 7 aus Ps. 95, 8. Hier überall = הִקְשָׁה. Vgl. Ex. 13, 15: *ἐσκλήρυνε Φαραὼ ἀποστεῖλαι ἡμᾶς*. **b)** mit dem Subj. Gottes, von der gerichtlichen (gegenüber *ἐλεεῖν* Röm. 9, 18) Verhärtung, welche die Sünde durch Hingabe an die Sünde straft (vgl. Röm. 1, 24. 26. 28: *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θ̅ς εἰς*) und zwar in der Art, daß er dem Unbußfertigen, der sich nicht bekehren lassen will, die Bekehrung erschwert und schließlich unmöglich macht oder den sich verhärtenden nun auch seinerseits verhärtet. Ex. 7, 3: *σκληρυνῶ τὴν καρδίαν Φαραώ*. Deut. 2, 20: *τὸ πνεῦμα αὐτοῦ* = הִקְשָׁה. Außerdem *τὴν καρδίαν* Ex. 4, 21; 9, 13; 10, 20. 27; 11, 10; 14, 4. 8. 17 von der göttlichen Verhärtung Pharaos = חִזֵּק (vgl. Jos. 11, 20: *κατισχύειν τὴν καρδίαν*. Jer. 5, 3: *στερεοῦν τὸ πρόσωπον*). Röm. 9, 18: *ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει* mit Bezug auf die Verhärtung Pharaos. **2)** Pass. = hart werden, verhärtet werden, in den Präteritis = hart sein (vgl. 2 Sam. 19, 43: *ἐσκληρύνθη ὁ λόγος ἀνδρὸς Ἰούδα ὑπὲρ τὸν λόγον ἀνδρὸς Ἰσραήλ* = קשה nur in den nicht hierher gehörigen Stellen 2 Sam. 19, 43. Richt. 4, 24. Gen. 49, 7. Dagegen = חָזַק, *ἐσκληρύνθη ἡ καρδία Φ.* Ex. 7, 22; 8, 19; 9, 36. So im N. T. Hebr. 3, 13: *ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας*. Act. 19, 9: *ὡς δέ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν* = als aber etliche hart waren, wo also die Annahme einer medialen Bedeutung nicht notwendig ist. In der Bedeutung hart geworden sein findet sich der Aor. nur Sir. 30, 12: *θλάσον τὰς πλευρὰς αὐτοῦ ὡς ἔστι νήπιος, μή ποτε σκληρυνθεὶς ἀπειθήσῃ σοι.*

Σκοπός, *οῦ, ὁ,* vom St. *σκεπ, σκέπτομαι, σκοπέω, σκοπή, σκοπία,* per metathesin zusammenhängend mit spähen, vgl. Curtius, S. 168. **1)** Späher, Kundschafter, — Wächter, Aufseher, Hom. Soph. Xen. Plut. LXX regelmäßig = צֹפֶה, 1 Sam. 14, 16. 2 Sam. 18, 24 ff. Jer. 6, 17. Ez. 3, 17 u. a. — **2)** das, wonach man späht, das Ziel, Hom. Soph. Plat. Aristot. Plut., LXX Hiob 16, 13: *κατέστησέ με ὥσπερ σκοπόν.* Thren. 5, 12 = מַטָּרָה. Sap. 5, 22. Im N. T. nur Phil. 3, 14: *κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον.*

Σκοπέω, nur Präs. u. Imperf., *σκέπτομαι* ergänzend, welches in diesen Temporibus nicht gebräuchlich ist, = auf ein Ziel hinsehen, Acht geben, eigentlich spähen, mit dem Accus. Röm. 16, 17. 2 Cor. 4, 18. Phil. 2, 4; 3, 17. 2 Mcc. 4, 5; mit folg. *μή* Luc. 11, 35. Gal. 6, 1. — Zus. Esth. 6, 7. Nicht bei den LXX.

Ἐπισκέπτομαι, in der Prof.-Gräc. gewöhnlich nur in den abgeleiteten Tempp., während Präs. u. Imperf. *ἐπισκοπέω* (das Präs. *ἐπισκέπτομαι* einmal bei Hippokr.). In der bibl. Gräc. dagegen das Präs. Ex. 32, 33. Ruth. 1, 8. 1 Sam. 11, 8; 15, 4; 20, 6. Hiob 35, 15. Ps. 8, 5; 27, 4. Jer. 13, 21. Sir. 2, 14; 7, 22, 35; 17, 27. Jac. 1, 27. Hebr. 2, 6 (aus Ps. 8, 5). Während es ferner in der Prof. Gräc. reines Deponens ist und ein pass. Aor. nur beim Simpl. und auch dort nur höchst selten sich findet, hat die alttest. Gräc. zwei pass. Aor. in pass. Bedeutung, in welcher sich sogar auch das Partic. Perf. findet; so *ἐπεσκέφθην* Jer. 3, 16. 1 Esr. 2, 18. *ἐπεσκέπην* Num. 1, 19; 4, 39. 43. 50. Richt. 20, 15. 17; 21, 3. 9. 1 Sam. 20, 18. 25. 27. 2 Sam. 2, 30. 1 Chron. 26, 31. Neh. 7, 1; 12, 42. 1 Esr. 6, 20. Das entsprechende Fut. *ἐπισκεπήσομαι* 1 Sam. 20, 18 und das Part. Perf. *ἐπεσκεμμένος* in pass. Bedeutung Num. 4, 47. 49; 26, 64, während der Ind. *ἐπέσκεπται* Num. 16, 5 u. a. in akt. Bedeutung; vgl. Krüger § 39, 14, 2. 3. Es bedeutet auf etwas sehen, genau besehen, besichtigen, beobachten, — untersuchen, überlegen. Der Gebrauch aber berührt sich nur wenig mit dem der Prof.-Gräc.; vielmehr entspricht es in seiner Anwendung und seinen Bedeutungen dem hebr. פקד, für welches es das ständige Wort ist, außer wo dieses von gerichtlicher Heimsuchung und von der Bestellung einer Aufsicht steht; im ersteren Falle wechselt *ἐπισκ.* mit dem etwas häufigeren *ἐκδικεῖν*, im letzteren mit wenigen Ausnahmen mit *καθιστάναι.* Außerdem entspricht *ἐπισκ.* zuweilen בִּקֵּר, דרשׁ, einmal נִחַם, verbunden mit *παρακαλεῖν* Hiob 2, 11. Es bezeichnet demgemäß **a)** suchen, untersuchen, *τί, περί τινος,* wie in der Prof. Gräc. So = בִּקֵּר, דרשׁ 2 Esr. 4, 15. 19; 6, 1. Lev. 13, 36; 27, 31 u. a.; synon *ἐκζητεῖν* Ez. 34, 11: *ἐκζητήσω τὰ πρόβατά μου καὶ ἐπισκέψομαι αὐτὰ ὥσπερ ζητεῖ ὁ ποίμην τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ ὅταν ᾖ γνόφος καὶ νεφέλη ἐν μέσῳ προβάτων διακεχωρισμένων.* Hieran dürfte sich auch Act. 6, 3 anschließen: *ἐπισκέψασθε ἄνδρας οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης* = jemand aussuchen, erwählen, daß er die Aufsicht überkomme über etwas, eine Anwendung des Wortes, die an פקד = *καθιστάναι* anklingt, und wofür sich Num. 27, 16 vergleichen läßt, wo פקד in dieser Bedeutung durch *ἐπισκ.* wiedergegeben wird: *ἐπισκεψάσθω κύριος ὁ θεός τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς συναγωγῆς ταύτης.* Ferner = פקד in der Bedeutung suchen was man vermißt, daher auch = vermissen 1 Sam. 20, 18. 2 Kön. 10, 19. **b)** besichtigen, mustern, פקד von der Zählung des Volkes Num. 1, 3 u. ö. 1 Sam. 13, 15. 2 Sam. 2, 30 u. a. Synon. *δοκιμάζειν* Ps. 17, 3. **c)** Jemand aufsuchen Jer. 3, 16. Sach. 11, 16; besuchen, sich freundlich, liebreich nach ihm umsehen, 1 Sam. 17, 18:

τοὺς ἀδελφούς σου ἐπισκέψῃ εἰς εἰρήνην καὶ ὅσα ἂν χρήζωσι γνώσῃ, תִּפְקֹד לְשָׁלוֹם. Richt. 15, 1. Ex. 3, 16. Jer. 23, 2. So im N. T. Mtth. 25, 36. 43. Act. 7, 23; 15, 36. Jac. 1, 27. Vgl. Plut. de san. tu. 13 (129, C): τὸ τοὺς φίλους ἐπισκεπτόμενον ἀσθενοῦντας. Auch bei Dem. Xen. u. a. Daran schließt sich der besondere Gebrauch als term. techn. = פקד von heilbringender göttlicher Gnadenheimsuchung, um jemand wohlzuthun, τοῦ ἀγαθῶσαι αὐτοὺς Jer. 32, 41 (hier = טוב). So zunächst mit näherer Bestimmung (vgl. 1 Sam. 17, 18. Richt. 15, 1) Ps. 106, 4: μνήσθητι ἡμῶν κύριε ἐν τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ λαοῦ σου, ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῷ σωτηρίῳ σου, und dann ohne Zusatz Gen. 21, 1; 50, 24. 25. Ex. 4, 31: ἐχάρη ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσρ. καὶ ὅτι εἶδεν αὐτῶν τὴν θλῖψιν. 13, 19. Ruth 1, 6. 1 Sam. 2, 21. Ps. 8, 5; 65, 10; 80, 15. Jer. 15, 15; 29, 10. Zeph. 2, 7. Sach. 10, 3. Stets beendigt dieses göttliche ἐπισκέπτεσθαι einen Zustand der Entbehrung, des Elendes. So im N. T. Luc. 1, 68. 78; 7, 16. Act. 15, 14. Hebr. 2, 6 aus Ps. 8, 5. In diesem Falle stets mit dem Accus. der Person. Dagegen **d)** steht es auch wie פקד je nach dem Zusammenhang von gerichtlicher Heimsuchung, dann aber nie mit dem Accus. der Pers., sondern genau wie פקד mit dem Accus. der Sache, welche gestraft wird, bzw. wie פקד עַל oder אֶל = ἐπί τινα von der Person, über welche die Heimsuchung ergeht. So ἐπισκ. τὰς ἀνομίας Ps. 89, 33, vgl. Thren. 4, 22. Jer. 24, 10. Ez. 23, 21; auch ἐπί τινι, wegen etwas, Jes. 5, 9. 29. Dann ἐπισκ. ἐπί τινα sc. τὰς ἀνομίας, ἁμαρτίας Jer. 9, 24; 11, 22; 30, 20; 36, 31; 44, 13; 49, 7. Hos. 4, 15. Sach. 10, 3. Vgl. ἐπισκέψομαι ἐφ᾿ ὑμᾶς εἰς πονηρά Jer. 44, 29, wie εἰς εἰρήνην unter c. Wie bewußt und beständig dieser Unterschied zwischen dem heilbringenden ἐπισκ. τινὰ und dem gerichtlichen ἐπί τινα, zeigt Sach. 10, 3, wo sich beide Verbindungen in ihren unterschiedenen Bedeutungen unmittelbar neben einander finden.

Ἐπισκοπή, ἡ, wie es scheint fast nur der bibl. u. kirchl. Gräc. angehörig; nur Lucn. Dial. Deor. 20, 6 ist aus der Prof.-Gräc. bekannt und hier = Besuch. Sonst steht in der Prof.-Gräc. das auch bei den LXX gebräuchliche ἐπίσκεψις, Besichtigung, Untersuchung, Besuch. — Öfter bei den LXX und in den Apokr., LXX = פָּקֹד, פְּקֻדָּה, פְּקֻדִים, und zwar **1, a)** פְּקֻדִים, Besichtigung, Musterung, Zählung (s. ἐπισκέπτομαι), akt. Ex. 30, 12; pass. das gezählte, gemusterte Volk, die Gezählten, Gemusterten, Num. 7, 2; 14, 29; 26, 43. **b)** Beaufsichtigung, פְּקֻדָּה, von dem Aufsichtsamte Num. 4, 16. Ps. 109, 8. So im N. T. Act. 1, 20 aus Ps. 109, 8 von dem Apostolate des Judas (vgl. das Amt der πρεσβύτεροι u. κριταί Mtth. 19, 28 für den Inhalt dieser Bezeichnung und dadurch mittelbar für die Bezeichnung der πρεσβύτεροι als ἐπίσκοποι). 1 Tim. 3, 1 von dem Amt eines ἐπίσκοπος oder πρεσβύτερος. Dann **2)** = Heimsuchung, in dem zwiefachen Sinne von ἐπισκέπτομαί τινα u. ἐπί τινα (s. das.), jedoch das Subst. in beiden Bedeutungen mit dem Gen. des persönlichen Obj. **a)** von der göttlichen Gnadenheimsuchung in heilbringender Liebe Gen. 50, 24. 25. Ex. 3, 16; 13, 19 = פָּקֹד. Sap. 2, 20; 3, 7. 13; 4, 15: χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ. Sir. 18, 20; 34, 6. 1 Esr. 6, 5, vgl. 3 Mcc. 5, 42. So im N. T. Luc. 19, 44 vgl. mit 7, 16; 1, 68. Ebenso 1 Petr. 2, 12 s. u. b. Für den Zusammenhang dieser Bedeutung mit 1, b vgl. Hiob 10, 12: ἡ δὲ ἐπισκοπή σου ἐφύλαξέ μου τὸ πνεῦμα. **b)** von gerichtlicher Heimsuchung Jes. 10, 3. Jer. 8, 12; 10, 15 = פְּקֻדָּה. Jer. 6, 15 = פקד. Lev. 19, 20 = בִּקֹּרֶת. Sir. 16, 16; 23, 24. Sap. 14, 11; 19, 15. So (wie auch ἐπισκέπτομαι) nirgend im N. T., auch nicht 1 Petr. 2, 12, vgl. mit 5, 6, wenn dort

ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς zu lesen ist, und nicht bloß ἐν καιρῷ. Die ἡμέρα ἐπισκοπῆς 1 Petr. 2, 12 ist wie καιρὸς ἐπισκοπῆς Sap. 2, 20; 3, 7 im guten Sinne die Zeit, wo Gott Hilfe bringt.

Ἐπίσκοπος, ὁ, Wächter, Aufseher, z. B. Hom. Il. 22, 255 von den Göttern: μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων „sie werden über das Halten der Verträge wachen", Pape. Plat. Legg. 4, 717, D: πᾶσιν ἐπίσκοπος ἐτάχθη Νέμεσις. Plut. Cam. 5: θεοὶ χρηστῶν ἐπίσκοποι καὶ πονηρῶν ἔργων. „In Athen hießen so besonders die in die unterworfenen Städte geschickten Männer, welche die Angelegenheiten derselben leiteten" (Pape); Beamte der Kommune sind sie in Rhodus, woselbst in einer vorchristlichen Inschrift unter den Beamten eines Apollotempels ein ἐπίσκοπος neben drei ἐπιστάται, einem γραμματεὺς ἱεροφυλάκων, sechs ἱεροποιοί u. s. w. erscheint; was für Funktionen derselbe auszuüben gehabt hat, ist nicht zu sagen, offenbar aber keine den neutest. ἐπισκόποις verwandten. Vgl. Deißmann, Neue Bibelstud. 57. — LXX = פָּקִיד, מַפְקִיד, מִפְקָד. Num. 31, 14. 2 Kön. 11, 16. Richt. 9, 28. 2 Chron. 34, 12. 17. Num. 4, 16 u. a. 1 Mcc. 1, 51. — Sap. 1, 6: τῆς καρδίας ἐπίσκοπος ἀληθής = Erforscher. Im N. T. von den Presbytern Act. 20, 28: προσέχετε τῷ ποιμνίῳ ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους — also das Amt der wachsamen Fürsorge bezeichnend, welche dieselbe zu üben haben, vgl. 1 Petr. 5, 2. — Phil. 1, 1 erscheinen die ἐπίσκοποι, wie sonst die πρεσβύτεροι, neben den διακόνοις, und ebenso 1 Tim. 3, 2 der ἐπίσκοπος neben denselben V. 8, vgl. Tit. 1, 7 mit V. 5. Cf. Clem. Rom. 1 ad Cor. 42: κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις οἱ ἀπόστολοι κηρύσσοντες καθίσταναν τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης c. 44) εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Καὶ τοῦτο οὐ καινῶς· ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. Οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει (Jes. 60, 17). Hiernach wird man sagen müssen, daß πρεσβύτερος Bezeichnung der Würde, ἐπίσκ. Bezeichnung der Bürde sei. Vgl. auch 1 Petr. 5, 1. 2: πρεσβυτέρους παρακαλῶ· ποιμάνατε — ἐπισκοποῦντες. Für den Inhalt der Bezeichnung s. unter ἐπισκοπή. Daß in der Zeit, aus der die neutest. Schriften, auch die Pastoralbriefe stammen, ἐπίσκ. schon im Unterschiede von πρέσβ. die monarchische Spitze seitens des Presbyteriums bezeichne, läßt sich aus dem Singular 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 7 nicht darthun, vgl. 1 Tim. 3, 8 mit 5, 17. Der Artikel kann nur generisch gemeint sein. So auch Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, übersetzt von Harnack, S. 79 ff. — 1 Petr. 2, 25 wird Christus als ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν bezeichnet, wie 1 Petr. 5, 4 als ἀρχιποίμην gegenüber den Presbytern, also in demselben Sinne wie von diesen ἐπ. gegebraucht wird.

Ἐπισκοπέω, in der Prof.-Gräc. fast nur Präs. u. Imperf. zu ἐπισκέπτομαι, w. s.; worauf hinsehen, beobachten, zusehen, wie es um etwas steht, z. B. Xen. Hell. 3, 2, 11: ἐπισκοπῶν δὲ τὰς πόλεις, ἑώρα τὰ μὲν ἄλλα καλῶς ἐχούσας, nach jemand sehen, z. B. Kranke besuchen, militärisch = mustern (Xen.); beaufsichtigen, z. B. τὴν πολιτείαν, Plat. Rep. 6, 506, A. Von der Fürsorge der Götter Ar. Eq. 1173: ἐναργῶς ἡ θεός σ' ἐπισκοπεῖ = Acht geben. Im N. T. Hebr. 12, 15: ἐπισκοποῦντες μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος. 1 Petr. 5, 2: ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκάστως — Ermahnung an die Presbyter —, wo Tdf. Westc. jedoch ἐπισκ. tilgen, während Treg. es beibehält. Bei den LXX nur ver-

einzelt, z. B. Esth. 2, 11 = ידע; Prov. 19, 23 = פקד u. Deut. 11, 12 = דרשׁ in der Bedeutung Aufsicht üben.

Ἀλλοτριοεπίσκοπος, ὁ, 1 Petr. 4, 15, nur in der bibl. Gräc. und nur an dieser Stelle: *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς Χριστιανός κτλ.* Zur Erklärung kann namentlich Plat. Phaedr. 230, A dienen: *οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν· γελοῖον δέ μοι φαίνεται, τοῦτ' ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν.* Cf. Hor. sat. II, 3, 18: aliena negotia curare. Danach ist die Erklärung des Öcumenius richtig: *ὁ τὰ ἀλλότρια περιεργαζόμενος, ἵνα ἀφορμὴν λοιδορίας ἔχῃ.* Es sind im Unterschiede von Hebr. 12, 15 die Sünden wider das 8. Gebot gemeint, und nicht, wie Deißmann, Neue Bibelstud. S. 51 meint, Sünden wider das 9. u. 10. Gebot, auf welche das inschriftliche *οὔτε εἰμὶ ἄδικος οὔτε ἀλλοτρίων ἐπιθυμητής* sich bezieht. Cf. Melito, Apolog. fragm. in Euseb. h. e. 4, 26, 5: *οἱ γὰρ ἀναιδεῖς συκοφάνται καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἐρασταὶ . . . φανερῶς λῃστεύουσι.* Dies stellt die Bedeutung sicher; irrig daher Luther: „der in ein fremdes Amt greifet“, wie es sich sonst in der kirchl. Gräc. findet. — Die vorstehende Auffassung ist neuerdings auch von Zeller, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften. Berlin 1893, I, 129 ff. vertreten, welcher auf Epict. diss. 1, 24, 6; 3, 22, 23. 24. 72. 77. 97 verweist, wonach der Philosoph als ein von Zeus zu den Menschen gesandter Bote *(ἄγγελος, κήρυξ),* ein *κατάσκοπος* ist *τοῦ τίνα ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ πολέμια. Δεῖ αὐτὸν ἀκριβῶς κατασκεψάμενον ἐλθόντ' ἀπαγγεῖλαι τἀληθῆ.* 72: *δεῖ τοὺς ἄλλους ἐπισκοπεῖν, τοὺς γεγαμηκότας, τοὺς πεπαιδευμένους, τίς καλῶς χρῆται γυναικί, τίς κακῶς, τίς διαφέρεται· ποία οἰκία εὐσταθεῖ, ποία οὔ.* Ihm liegt die Aufgabe ob, *διασώζειν τὴν κοινωνίαν.* 97: *οὔτε περίεργος οὔτε πολυπράγμων ἐστὶν ὁ οὕτω διακείμενος. οὐ γὰρ τὰ ἀλλότρια πολυπραγμονεῖ, ὅταν τὰ ἀνθρώπινα ἐπισκοπῇ, ἀλλὰ τό ἴδια.* Hiermit ist die Richtigkeit der obigen Erklärung des Wortes erwiesen, nicht aber die daraus von Zeller gezogene Folgerung der Herkunft dieses auch in den anderen Stellen bei Epictet sich nicht findenden Ausdrucks aus einer Berührung des Christentums mit dem Neu-Kynismus. Die Vorstellung, welche sich mit dem Worte verbindet, ist, wie die Stelle aus Plato zeigt, ebenso naheliegend, wie die betreffende Versündigung, und bedarf ebenso wenig der Erklärung durch die neu-kynische Anschauung von der Aufgabe des Philosophen, wie der Gebrauch der den Neu-Kynikern in Anwendung auf den Philosophen geläufigen Bezeichnungen *ἄγγελος, κήρυξ, σώζειν* von dorther zu erklären ist.

Σκότος, *ους, τὸ,* in der Prof.-Gräc. ursprünglich *ου, ὁ,* so bei Homer stets, bei den Tragg. meistenteils, *τὸ σκ.* bei Xen. zuweilen neben *ὁ σκ.*, öfter jedoch bei Plat., vorherrschend bei Aristot., Plut., nirgend aber ist das Maskulinum so verdrängt, wie in der bibl. Gräc., in der dasselbe sich nur Hebr. 12, 18 als Variante und zwar nicht statt des Neutrum, sondern statt *ζόφος* findet. = Finsternis, LXX חֹשֶׁךְ und den übrigen Derivaten von חָשַׁךְ, **a)** sinnlich Mtth. 27, 45. Marc. 15, 33. Luc. 23. 44. Act. 2, 20; 13, 11. Gen. 1, 2. 4 u. a. Im N. T. meist **b)** bildlich und übertragen, entsprechend dem alttest. Gebrauch von חֹשֶׁךְ zur Bezeichnung des Unheils, Verderbens, Todes im Gegensatz zum Licht als der Bedingung des Lebens und Wohlseins, s. *φῶς,* vgl. parall. *σκιὰ θανάτου* Hiob 3, 5. Ps. 107, 10. 14. *ὀλίσθημα* Ps. 35, 6. *τὸ πικρόν* Jes. 5, 20. Vgl. *σκ. σκληρόν* Jes. 5, 30. (Vgl. Apok. 16, 10: *ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη — σκοτοῦν* in der Prof.-Gräc. so nicht gebräuchlich, erst

bei den Byzant. = töten.) So Hiob 17, 19; 19, 8. Ps. 18, 21; 88, 13; 112, 4. Jes. 9, 2; 29, 18; 42, 7; 58, 10 u. a. Mich. 7, 8: *μὴ ἐπίχαιρέ μοι ἡ ἐχθρά μου ὅτι πέπτωκα, καὶ ἀναστήσομαι· διότι ἐὰν καθίσω ἐν τῷ σκότει, κύριος φωτιεῖ με.* So im N. T. Mtth. 4, 16 aus Jes. 9, 1. Luc. 1, 79. 1 Petr. 2, 9: *τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.* In diesem Gegensatze zum Heil ist es Bezeichnung der Verdammnis Jud. 13. 2 Petr. 2, 17, sowie in dem Ausdrucke *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*, am weitesten vom Lichte entfernt, Mtth. 8, 12; 22, 13; 25, 30. Dies berührt sich mit dem Gebrauche von *σκότος* in der Ilias = Tod (bei den Tragg. auch von der Unterwelt). — Auch Matth. 6, 23: *εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον* dürfte vgl. mit Luc. 11, 35 hierher gehören, da erst durch diese Fassung — Finsternis = Unheil, Verderben — der Ausspruch sein volles Gewicht erhält. Ebenso 2 Cor. 4, 6. Act. 26, 18, vgl. Joh. 3, 19. — Dazu kommt **c)** im N. T. eine dem A. T. fremde Erweiterung des Gebrauches, damit zusammenhängend, daß Unheil und Sünde zusammengehören (vgl. „heillos"), und daran anknüpfend, daß die Finsternis verbirgt Ps. 139, 11. 12 und daß die Sünde das Licht, in welchem sie offenbar wird, zu scheuen hat, vgl. Joh. 3, 19. In diesem sittlichen Sinne wird es im A. T. nicht gebraucht. Im N. T. namentlich bei Paulus. Der Zusammenhang mit *σκότος* = Unheil erhellt deutlich 2 Cor. 6, 14 vgl. mit 4, 6. Eph. 5, 11 vgl. mit V. 8; die Anknüpfung an die Vorstellung von der verbergenden Finsternis s. 1 Thess. 5, 4. 5. 1 Cor. 4, 5: *φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.* Beides zusammen Joh. 3, 19. So noch Röm. 13, 12. 1 Joh. 1, 6. Daran schließt dann der Ausdruck *ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους* Luc. 22, 53. Eph. 6, 12: *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου*, wogegen Col. 1, 13: *ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασ. κτλ.* kein Anlaß ist, an eine andere Bedeutung als die unter b gegebene zu denken. — Röm. 2, 19 wird ebenfalls an die unter b angegebene Bedeutung zu denken sein: *πέποιθάς σε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευτὴν ἀφρόνων*, sofern das *ἐν σκότει εἶναι* als Konsequenz des *τυφλὸς εἶναι* von der Rat- und Hilflosigkeit steht, vgl. Kohel. 2, 14.

Σκοτία, ας, ἡ, Finsternis; in der Prof.-Gräc. sehr spät und selten, von Thom. Mag. als ungebräuchlich, von Möris als unattisch bezeichnet, s. Moeris ed. Pierson. p. 354 sq.; in der bibl. Gräc. bei den LXX nur Mich. 3, 6 = חֹשֶׁךְ; Hiob 28, 2 = אֹפֶל. Sonst nur im N. T., und zwar außer Mtth. 10, 27. Luc. 12, 3 nur Ev. u. 1 Joh., wo *σκότος* nur ausnahmsweise Joh. 3, 19 u. 1 Joh. 1, 6. **a)** sinnlich Mtth. 10, 27. Luc. 12, 3. Joh. 6, 17; 20, 1. **b)** übertragen wie *σκότος*, und zwar unter Vorwiegen des Gedankens der Unseligkeit, des Verderbens, vgl. Joh. 12, 35: *περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ.* V. 46: *ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ.* 8, 12: *ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.* Vgl. 1 Joh. 2, 8. 9. Aber wie das Licht nicht bloß als Bild der Seligkeit, sondern als beseligend gefaßt wird, so ist auch die Finsternis Unseligkeit bewirkend, Joh. 12, 35: *ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ, οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει.* vgl. 1 Joh. 2, 11: *ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ* mit V. 10. So ist *σκοτία* nicht bildlich Bezeichnung der Sünde, sondern Konsequenz der Sünde, *ἐν σκοτίᾳ εἶναι, μένειν* Wirkung der Sünde und wiederum Ursache der Sünde, 1 Joh. 2, 9: *ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι.* Dadurch schließt sich das johann. *σκοτία* noch näher an altteſt. Ausdrucksweise an, als das paulin. *σκότος*. Erst durch diese Beobachtung gewinnen die

johann. Aussprüche ihr volles Gewicht, namentlich Joh. 1, 5; *τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*, vgl. 1 Joh. 2, 8, sowie Joh. 3, 19: *αὕτη ἐστὶν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς* — das ist eben das eigentlich Undenkbare und Unnatürliche. Der Begriff bestimmt sich durch den Gegensatz zu *φῶς*. Ist Gott als Licht Quellort des seligen Lebens und der entsprechenden Lebensbethätigung, letztere aber Folge des ersteren, so liegt darin auch der soteriologische Inhalt des Satzes 1 Joh. 1, 5: *ὅτι ὁ θς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*, welcher als der Inhalt der von Christo vernommenen und von den Aposteln reproduzierten Verkündigung bezeichnet wird, was schwerlich anginge, wenn *σκοτία* im ethischen Sinne gemeint wäre.

Σοφός, *ή, όν*, nach Curtius S. 512 zusammenhängend mit *σαφής*, dem latein. sapere, althochd. saf, „Saft", so daß die sinnliche Grundbedeutung „schmecken" (anders Prellwitz); nicht bei Homer u. Hesych.; doch hat Homer an einigen Stellen das Substantiv *σοφία*. = weise, zunächst von jeder hervorragenden, als Erfahrenheit sich ausprägenden Kunde und Fertigkeit in irgendwelcher Sache, sei es Handwerk oder Kunst, daher = geschickt, erfahren, kundig, verständnisvoll. So bei Homer das Substantiv *σοφία τέκτονος* Il. 15, 412. *σοφὸς κυβερνήτης* Pind. Nem. 7, 25. Dann auch von der Gewandtheit und Erfahrenheit in allen Angelegenheiten des täglichen Lebens, klug, verständig, und endlich namentlich in der att. Gräc. von der tieferen Einsicht in den Grund und Zusammenhang der Dinge und ihrer Gesetze, wie sie der Philosoph teils erstrebt, teils besitzt, = weise; s. Lexx. In der bibl. Gräc. bei den LXX = חָכָם, welches nur zuweilen = *συνετός* (מַשְׂכִּיל, נָבוֹן), *φρόνιμος* (מֵבִין, נָבוֹן), und zwar **a)** von solchen, die mit Kunstfertigkeit begabt sind, Ex. 28, 3; 35, 9. 25: *ταῖς χερσὶ νήθειν* u. a. 1 Chron. 22, 16: *τεχνῖται καὶ οἰκοδόμοι λίθων καὶ τέκτονες ξύλων καὶ πᾶς σοφὸς ἐν παντὶ ἔργῳ*. 2 Chron. 2, 7. 13. 14, meist in diesem Falle *σ. τῇ διανοίᾳ* Ex. 28, 3; 35, 25; 36, 1 u. a. *τῇ καρδίᾳ* Ex. 35, 9 zurückgeführt auf göttliche Begabung Ex. 28, 3: *λάλησον πᾶσι τοῖς σοφοῖς τῇ διανοίᾳ οὓς ἐνέπλησα πνεύματος σοφίας καὶ αἰσθήσεως*. 36, 1: *πᾶς σοφὸς τῇ διανοίᾳ, ᾧ ἐδόθη σοφία καὶ ἐπιστήμη ἐν αὐτοῖς συνιέναι ποιεῖν κτλ.* Dann **b)** von der verständnisvollen Erfahrenheit und Geschicktheit zur Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten, Deut. 1, 13: *δότε ἑαυτοῖς ἄνδρας σοφοὺς καὶ ἐπιστήμονας καὶ συνετοὺς εἰς τὰς φύλας ἡμῶν, καὶ καταστήσω ἐφ' ὑμῶν ἡγουμένους ὑμῶν*. V. 15, vgl. 16, 19. 2 Sam. 13, 3. 1 Kön. 2, 9. Jes. 19, 11. 12. **c)** von hervorragender Kenntnis und Erkenntnis aller Dinge 2 Sam. 14, 20: *ὁ κύριός μου σοφός καθὼς σοφία ἀγγέλου τοῦ γνῶναι πάντα τὰ ἐν τῇ γῇ*. 2 Chron. 2, 12: *ἔδωκε τῷ Δαβὶδ υἱὸν σοφὸν καὶ ἐπιστάμενον ἐπιστήμην καὶ σύνεσιν*, insbesondere von der Erkenntnis verborgener Dinge Gen. 41, 8. Jer. 9, 16, vgl. Dan. 2, 12 ff.; 4, 3. 15; 5, 7. 8. 16. Hier setzt nun die besondere Wendung ein, die der Begriff in der heil. Schrift nimmt. Zunächst hat diese Weisheit, wie sie in der Welt sich zeigt und geschätzt wird, Gott gegenüber keinen Bestand, Hiob 5, 13: *ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει, βουλὴν δὲ πολυπλόκων ἐξέστησεν*. Ps. 49, 11. Jer. 8, 8. 9; 9, 23. Jes. 29, 14. Denn **d)** die rechte Weisheit ist die Erkenntnis und das Wissen um Gottes Recht und Gesetz Deut. 4, 6; 32, 6. Prov. 10, 9, der wirklich Weise darum zugleich *δίκαιος* Kohel. 9, 1, von welchem alle Aussagen in Prov. u. Kohel. gelten, vgl. Ps. 107, 43. (In den Psalmen nur hier und 49, 11). S. unter *σοφία*. Demgemäß ist zwischen *σοφοῖς* im weltlichen Sinne und zwischen *σοφοῖς* in

diesem Sinne zu unterscheiden, nur daß die Weisheit im letzteren Sinne nicht zu beschränken ist auf das Verhältnis zum Gesetz Gottes, sondern wie dieses in allen Verhältnissen des Lebens, privaten und öffentlichen, sich bewährt, vgl. Prov. 14, 1: 29, 8. 9.

In den Apokryphen, in denen sich das Wort namentlich bei Sirach, seltener Sap. u. 1 Esr., überhaupt aber bedeutend seltener als das Subst. findet, ist es — mit Ausnahme etwa von 1 Esr. 4, 42, wo es = klug, und 3, 5. 9; 5, 6, wo es = verständnisvoll, einsichtig — stets in diesem letzteren sittlich-religiösen Sinne gebraucht, parall. *δίκαιος* Sap. 4, 17. *φοβούμενος τὸν θεὸν* Sir. 10, 24 vgl. V. 23; 18, 26; 36, 2 u. a., und bezeichnet den, der durch Gottes Führung und Gabe und durch verständnisvolles Aufmerken das Verständnis der Natur und Geschichte, des Seienden und Seinsollenden, der Werke und der Wege Gottes gewonnen hat und demgemäß sich hält und wandelt, vgl. die Beschreibung Sap. 7, 15 ff. V. 21: *ὅσα τέ ἐστι κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνων. ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέ με σοφία.* Dieser Weise resp. Gerechte steht einsam, verkannt und verfolgt da unter seinem Geschlecht, Sap. 4, 7 ff., aber *πλῆθος σοφῶν σωτηρία κόσμου* Sap. 6, 25. Über 4 Mcc. 7, 23: *μόνος γὰρ ὁ σοφὸς καὶ ἀνδρεῖός ἐστι τῶν παθῶν κύριος* s. unter *σοφία*. Als Prädikat des die Welt schaffenden und regierenden Gottes steht es nur einmal Sir. 1, 6: *εἷς ἐστὶ σοφός, φοβερὸς σφόδρα.*

Der Sprachgebrauch des N. T. steht hierzu in einem eigentümlichen Verhältnis. Indem der religiös-sittliche Begriff des *σοφός* demselben, abgesehen von Mtth. 23, 34. Jac. 3, 13 und wenigen anderen Stellen fremd ist, und indem auf der anderen Seite *σοφός* fast nur im üblen Sinne steht, könnte es scheinen, als ob das alttest. *σοφός* im Sinne von Hiob 5, 13: *ὁ καταλαμβάνων σοφοὺς ἐν τῇ φρονήσει*, Jer. 8, 9: *ᾐσχύνθησαν σοφοί*, Jes. 29, 14: *ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν* allmählich den Sprachgebrauch beherrscht hätte, — ein um so wunderlicherer Vorgang, als doch die religiöse Vertiefung des Begriffs in den Schriften der Chokhma durch Mtth. 23, 34. Jac. 3, 13 unbedingt anerkannt und aufgenommen wird. Es wird schwerlich auf einer bloßen Zufälligkeit beruhen, daß *σοφός* in diesem guten Sinne so selten, vorherrschend aber im üblen Sinne sich findet. Die Erklärung dürfte anderswo zu suchen sein. Erwägt man die Bedeutung, welche der Begriff des חָכָם und der חָכְמָה in der theologischen Schule Israels und dem von der Schule so stark und durchgreifend beeinflußten religiösen Leben und Denken des Volkes gewonnen, wie davon das Buch des Siraciden und der Weisheit Zeugnis geben, — bedenkt man ferner die Verflachung, welche Begriff und Sache schon in diesen Schriften namentlich im Vergleich mit den Provv. gefunden haben, und nimmt man dann das vierte Buch der Maccabäer, die bekannte Schrift de rationis imperio dazu, in welchem dieser Begriff der Weisheit in völligster Verquickung mit dem griechischen Begriff des *φιλόσοφος* erscheint — s. unter *σοφία* —, so dürfte sich ergeben, daß es gerade der alttest. Begriff des חכם, nur eben in seiner im Lauf der Geschichte mehr und mehr sich durchsetzenden Entartung ist, welchen das neutest. *σοφός* sensu malo aufnimmt und sein Verdikt darüber fällt. Dafür spricht ganz besonders die Zusammenstellung des *σοφός* u. *γραμματεύς* 1 Cor. 1, 20, das auf die Schriftgelehrten und Obersten des Volkes sich beziehende Wort des HErrn Mtth. 11, 25. Luc. 10, 21, sowie die Verurteilung der *σοφία τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου, οἳ τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν* 1 Cor. 2, 8. Der alttest. Begriff der חָכְמָה gilt in seiner Reinheit auch noch im N. T., s. *σοφία*; in ihrer geschichtlichen Erscheinung aber bzw. in ihren Vertretern, den חֲכָמִים, ist diese Weisheit so vollständig eins geworden mit der Gott

abgewandten menschlichen und weltlichen Weisheit, der *φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη κατὰ τὴν παράδοσιν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Col. 2, 8, daß sie unter das Urteil des A. T. selbst über die verwerfliche Weisheit fällt, wie denn Paulus 1 Cor. 1, 19 (aus Jes. 29, 14) u. 3, 19. 20 (aus Hiob 5, 13 u. Ps. 94, 11) gerade auf dies altteſt. Urteil sich beruft.

Es findet sich *σοφός* **a)** als Epitheton des sach- und kunstverständigen Arbeiters 1 Cor. 3, 10: *ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων*. Von dem Verständnis und der Tüchtigkeit für öffentliche Angelegenheiten 1 Cor. 6, 5: *οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐδεὶς σοφὸς ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ;* **b)** anklingend an die dem A. T. eigene religiöse Vertiefung des Begriffs Röm, 16, 19: *θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν*, eine Ausdrucksweise, die auch den Griechen sympathisch berühren mußte. Ebenso Eph. 5, 15: *βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε, μὴ ὡς ἄσοφοι, ἀλλ' ὡς σοφοί, ἐξαγοραζόμενοι κτλ.*, wo die religiöse Seite schon stärker hervortritt, vgl. V. 17: *μὴ γίνετε ἄφρονες* (häufiger Gegensatz des *σοφός* in den Provv. u. Kohel.), *ἀλλὰ συνίετε τί τὸ θέλημα κυρίου*, und noch entschiedener Jac. 3, 13: *τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας*, vgl. V. 15. 17: *ἡ ἄνωθεν σοφία* (vgl. Jes. 11, 2. Weish. 1, 4 u. a.). 1 Cor. 3, 18: *εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός*. Ausdrücklich aber wird der altteſt. Begriff anerkannt und aufgenommen Mtth. 23, 34: *ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς*, vgl. 13, 52. — Als Epitheton Gottes findet es sich Röm. 16, 27: *μόνος σοφὸς θεός*, wie auch Rec. Beng. 1 Tim. 1, 17. Jud. 25 lesen. Vgl. 1 Cor. 1, 25: *τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν*. **c)** im üblen Sinne von der der Welt als solcher entstammenden und eignenden und damit das Mißverhältnis der Welt zu Gott zum Ausdruck bringenden Weisheit, welcher auch die Weisen Israels verfallen sind, entsprechend dem Begriff des *κόσμος* innerhalb Israels und was damit zusammenhängt (s. *κόσμος, ἐκλεκτός*); so zuvörderst mit Bezug auf die Weisen Israels Mtth. 11, 25: *ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας ταῦτα νηπίοις*. Luc. 10, 21. Vgl. 1 Cor. 1, 20: *ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεύς; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου;* wo die Weisen innerhalb und außerhalb Israels unter das gleiche Urteil fallen als *σοφοὶ κατὰ σάρκα* 1 Cor. 1, 26, vgl. V. 25. 27; 3, 18; 1, 19; 3, 20. Röm. 1, 22: *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν*, vgl. V. 28: *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θς εἰς ἀδόκιμον νοῦν*. — Ohne abwertendes Urteil lediglich im prof. Sinne eines *σοφός* steht es Röm. 1, 14: *Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί*.

Σοφία, *ἡ* Weisheit, wird ebenso wie das Adj. zunächst von jeder sachverständigen Fertigkeit und Geschicklichkeit in Handarbeiten und Künsten gebraucht (Hom., Pind., vereinzelt noch bei Xen., Plat.), sodann besonders von dem Verständnis und der Befähigung für die Kunst, namentlich Dichtkunst und Musik, auch Skulptur und Malerei, Xen. An. 1, 2, 8: *Ἐνταῦθα λέγεται Ἀπόλλων ἐκδεῖραι Μαρσύαν, νικήσας ἐρίζοντά οἱ περὶ σοφίας*, cf. Mem. 1, 4, 2. 3, wo Homer, Sophokles, Polykleitos, Zeuxis als solche aufgeführt werden, welche *ἐπὶ σοφίᾳ* bewundert werden. Dann bezeichnet es die Erfahrenheit und Geschicklichkeit in allen Angelegenheiten des privaten und öffentlichen Lebens, Plat. Legg. 3, 677, C: *εἴ τι τέχνης ἦν ἐχόμενον σπουδαίας εὑρημένον ἢ πολιτικῆς ἢ καὶ σοφίας τινὸς ἑτέρας*, und endlich die tiefere Einsicht in den Grund und Zusammenhang der Dinge, in die Bedeutung und Aufgaben des Lebens, welche als solche sich mit der *σωφροσύνη* paart und ihrem Inhaber eine Stellung über den Dingen

und den von ihnen ausgehenden Affektionen giebt, vgl. Xen. Mem. 4, 6, 7; 3, 9, 4; 4, 5, 6. Plut. de justo 375, C. Aristot. Metaph. 1, 1: *τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες.* Ibid. 9: *ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον*, in diesem letzteren Sinne aber gewöhnlich *φιλοσοφία*, so daß die *σοφία* mehr praktisch und sittlich geartet, die *φιλοσοφία* intellektuell gerichtet ist, Plat. Menex. 247, A: *πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία οὐ σοφία φαίνεται.* In der späteren Gräc. wird das Wort immer seltener, während es gleichzeitig in der alttest. u. hellenist. Gräc. eine hervorragende Stelle einnimmt.

Bei den LXX entspricht es mit wenigen Ausnahmen, in denen an seiner Stelle *φρόνησις, σύνεσις, ἐπιστήμη* (nie *γνῶσις*) gesetzt ist, dem hebr. חָכְמָה. Dasselbe steht wie das Adj. חָכָם, *σοφός*, **a)** von hervorragender Befähigung und Geschicklichkeit zu kunstvoller Arbeit, 1 Chron. 28, 21: *πᾶς πρόθυμος ἐν σοφίᾳ κατὰ πᾶσαν τέχνην*, zurückgeführt auf göttliche Begabung durch den Geist Gottes Ex. 31, 3; 35, 29; zur Verstärkung des Begriffs verbunden mit *αἴσθησις* Ex. 28, 3, *σύνεσις* 35, 33, *ἐπιστήμη* 36, 1. Häufiger aber bezeichnet es **b)** ein über das Maß der durchschnittlichen geistigen Befähigung und Entwickelung hinausgehendes Maß von Begabung, Erkenntnis und Erfahrung, welches den, der darüber verfügt, in den Stand setzt, über alles Rechenschaft zu geben 1 Kön. 4, 33, Verborgenes zu kennen und zu erkunden, 2 Sam. 14, 20: *ὁ κύριός μου σοφὸς καθὼς σοφία ἀγγέλου τοῦ γνῶναι πάντα τὰ ἐν τῇ γῇ·* Dan. 2, 30; 5, 12. 15, Gericht zu hegen und das Recht zu pflegen 1 Kön. 10, 19, und auch dies auf Grund und in Kraft göttlicher Begabung 1 Kön. 4, 29. 2 Chron. 1, 10 ff. Vor allem aber ist Weisheit **c)** das Verstehen des Rechtes und Willens Gottes als dessen, was aller Dinge Grund und Halt ist, was einem Volke Bestand und Vorrang giebt vor anderen, und den, der sie hat, zum guten Ende leitet und führt. Prov. 28, 26: *ὃς πέποιθε θρασείᾳ καρδίᾳ ὁ τοιοῦτος ἄφρων, ὃς δὲ πορεύεται σοφίᾳ σωθήσεται*, und in diesem Sinne heißt es Hiob 28, 28: *ἰδοὺ ἡ θεοσέβειά ἐστι σοφία, τὸ δὲ ἀπέχεσθαι ἀπὸ κακῶν ἐστιν ἐπιστήμη.* Ps. 111, 10; *ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου κτλ.* Prov. 8, 10; 16, 4. Ps. 37, 30: *στόμα δικαίου μελετήσει σοφίαν καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ λαλήσει κρίσιν*, vgl. 49, 4. Diese im tiefsten Grunde und Gehalte religiöse Weisheit, mit welcher sich die *παιδεία* im biblischen Sinne (s. *παιδεύω*) verbindet und welche dadurch eigener und fremder Sünde entgegenwirkt und den Menschen bewahrt, schließt auch die übrigen Gebiete des bewußten und wollenden Lebens von ihrer Bethätigung nicht aus, unterstellt sie aber, wie überhaupt das ganze Leben und Gesamtverhalten ihrer religiös-sittlichen Zucht, indem sie zugleich zur Meisterschaft und Führerschaft befähigt, s. unter *σοφός*. Sie erscheint wie oben unter a parallel bzw. verbunden mit *φρόνησις, σύνεσις, ἐπιστήμη*, z. B. Prov. 4, 7; 8, 1; 10, 24 Jes. 33, 6, unter denen sie der *ἐπιστήμη* am nächsten steht, welche das Sichverstehen auf etwas bezeichnet, während *σοφία* die Eigenschaft dessen ist, dem *ἐπιστήμη* im weitesten Umfange eignet. Von *φρόνησις* unterscheidet sie sich als Weisheit von verständiger Klugheit; *σύνεσις* ist verständnisvolle Auffassung und abschätzende Reflexion. Mit *γνῶσις* findet sie sich zusammengestellt namentlich im Buch Kohelet, z. B. 1, 16. 17. 18; 2, 21; 9, 10. Prov. 30, 3; bei dieser bestimmt sich das Subj. durch das Obj., während die *σοφία* aktiv und produktiv ist; *γνῶσις* ist ein Verhalten zu bestimmten Objekten oder ein erworbener Besitz, der das Verhalten bestimmt, *σοφία* eine Eigenschaft, welche das Verhalten hervorbringt und Objekte zu schaffen, herauszusetzen vermag; *σοφία* steht über *ἐπιστήμη, γνῶσις, σύνεσις, φρόνησις*, indem sie nie ohne diese ist, sie alle hervorbringt, selbst aber nicht von ihnen hervorgebracht wird, Prov. 10, 25:

ἡ σοφία ἀνδρὶ τίκτει φρόνησιν. Kohel. 1, 18: ἐν πλήθει σοφίας πλῆθος γνώσεως. Sie eignet dem, der sie hat, nicht von selbst, sondern als Gottes Gabe, und ist ebenso Frucht und Wirkung von ἔλεγχος u. παιδεία, wie sie selbst diese übt Prov. 2, 6. 10; 3, 13; 29, 15; 30, 3. Sie eignet darum **d)** an erster Stelle Gott selbst, von dem sie kommt, und als solche vom Menschen unabhängig vorhandene Weisheit Gottes, von Gott unterschieden Prov. 8, 21 ff. Hiob 28, 24 ff., ist sie diejenige Eigenschaft Gottes, welche sich in der bewußt zweckvollen, Maß und Ziel setzenden Schöpfung und Erhaltung der Welt bethätigt, Prov. 3, 19 ff.; 8, 21 ff. Hiob 28, 24 ff., sowie in der Durchführung seines Willens, in der Leitung der Geschichte und Geschicke, Jer. 10, 11; 51, 15, in der die Thatsache einer Rechtsordnung auf Erden sich gründet, welche und in welcher sie selbst erkannt werden will, eine sittliche Macht, welche sich durchsetzt, Prov. 8, 1 ff. Sofern sie so in Natur und Menschheit waltet und sich erkennbar macht, in ihren Ordnungen sich darstellt, liegt es nahe, sie nicht sowohl von Gott zu unterscheiden als vielmehr sie als etwas objektiv lebendiges anzusehen, dem ebenso wie Gott und der Welt Selbständigkeit eignet, Hiob 18, 24 ff. Prov. 8, 21 ff.

Demgemäß ist die Weisheit das gestaltende Prinzip der schaffenden und waltenden Macht Gottes und ebenmäßig die von Gott stammende gestaltende Kraft des entsprechenden menschlichen Verhaltens gegen Gott und Welt, die das Herz mit Furcht Gottes und Vertrauen auf Gott erfüllt, vor der Zuchtlosigkeit und dem Selbstvertrauen bewahrt, Prov. 28, 26. Kohel. 12, 1 ff., und den Weg zum Leben aus Sünde und Gericht erkennt Ps. 51, 8.

Ihr gegenüber giebt es eine nicht von Gott stammende menschliche Weisheit mit Übermut, Selbstvertrauen und Selbstherrlichkeit gepaart, die dem Gerichte Gottes unterliegt und vor Gott zu schanden wird, Jes. 29, 14. Jer. 9, 22; s. unter σοφός.

Mit jener Weisheit religiös-sittlicher Art und göttlicher Abkunft rechnen unter den Apokryphen namentlich Sir., Sap. u. Bar. Im Buch der Weisheit bethätigt sich die Weisheit Gottes in der von der heil. Schrift berichteten Geschichte im Zurechtbringen des durch die Sünde Verkehrten, und ist als Gottes Weisheit zugleich Eigentum derer, die die Wege und das Walten Gottes erkennen, verstehen und sich zur Nachachtung dienen lassen, s. namentlich Sap. 10, während im Buch des Siraciden die menschliche Weisheit als auf dem Grunde der Furcht Gottes erwachsende Lebensklugheit erscheint, die Weisheit Gottes aber im Zusammenhange mit seiner Allwissenheit dahin gefaßt wird, daß er, wie die nicht näher ausgeführten μεγαλεῖα τῆς σοφίας αὐτοῦ beweisen, keines Rates bedarf; er weiß allein zu handelu und zu walten, 42, 17 ff. In beiden Schriften macht sich schon eine Verflachung des Begriffs geltend, indem die scheinbare Weiterführung des biblischen Gedankens von der in der Heilsgeschichte sich bethätigenden Weisheit Sap. 10 dieselbe nicht bloß zusammenwirft mit der göttlichen πρόνοια (S. 737 f.), sondern sie auch noch in der Art der stoischen Weltseele auffaßt 7, 22 ff., während der Siracide die menschliche Weisheit schließlich als nüchternste, selbstisch gerichtete Verständigkeit erscheinen läßt. Die große religiös-sittliche Energie der Provv. u. Kohel. weicht einer behaglichen und selbstgefälligen Reflexion, bis dann im 4. Buch der Mcc. eine Definition und Beschreibung erscheint, welche mehr von dem griechischen resp. stoischen Begriff der φιλοσοφία, als von der bibl. σοφία an sich trägt, nur daß in der Ausführung „stoische Moral und mosaische Gesetzesstrenge miteinander verschmolzen“ erscheinen: „σοφία ἐστὶ γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τούτων αἰτίων 1, 14, cf. Cic. de off. 2, 43: Princeps omnium virtutum est illa sapientia quam σοφίαν Graeci vocant. Prudentiam enim quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intelligimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia; illa autem

sapientia quam principem dixi rerum et divinarum atque humanarum scientia." Vgl. Grimm, Comment., S. 288. Das Hauptgewicht ruht auf der intellektuellen Seite, auf der sich die Apathie des Weisen aufbaut.

Philo dagegen führt in seiner Weise den Gedanken von der schaffenden und weltverwaltenden Weisheit Gottes weiter, jedoch um den Preis, der sich bei Erwägung seiner Logoslehre ergiebt, s. unter *λόγος* S. 644 f. Von dem biblischen Gedanken bleibt im Grunde nur das Wort; die geschichtliche Bethätigung und Erscheinung der göttlichen Weisheit verflüchtigt sich in Allegorieen und die lebensvolle Bethätigung der dem Menschen zu teil werdenden Weisheit wird zur apathischen Askese, vgl. Siegfried, Philo von Alexandria, S. 215 ff.

Das N. T. dagegen setzt bei dem genuinen alttest. Begriffe wieder ein und zwar in der Art, daß derselbe, wenn auch nicht in dem gleichen Umfange in Anspruch genommen wie im A. T., doch gerade in seinem Zentrum erfaßt und verwertet worden ist. **a)** Die Weisheit Gottes erscheint zwar nicht wie im A. T. als das ordnende und zwecksetzende Prinzip der Weltschöpfung und Erhaltung, aus welchem Gesetz und Recht Israels quillt, aber es ist doch nur eine Schärfung und Konzentrierung des alttest. Gedankenganges, wenn sie wesentlich in ihrer Erscheinung und Bethätigung in dem heilschaffenden Verhalten Gottes mit seinem Volke bzw. seiner Gemeinde gesehen wird, auf denen er, wissend was er thut, dies so thut und zu Stande bringt, daß kein Tadel und keine Beanstandung weder gegen den Endzweck selbst, noch gegen die Art und Weise seiner Erreichung aufkommen kann. Am nächsten stehen der alttest. Ausdrucksweise Apok. 7, 12: *ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν*. 5, 12: *ἄξιός ἐστι τὸ ἀρνίον . . . λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν κτλ.*, woran sich dann Röm. 11, 33 auf die Ausführung Kap. 9—11 zurückschauend anschließt: *ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ*. Leicht ist von hieraus der Übergang zu den übrigen paulin. Stellen, in denen die Weisheit Gottes in seinem in Christo ausgeführten und an der Gemeinde durchzuführenden Heilsratschluß erscheint, 1 Cor. 2, 7: *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θς κτλ.* 1, 21: *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος τὸν θν.* Eph. 3, 10: *ἵνα γνωρισθῇ νῦν . . διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ πρόθεσιν κτλ.* Hiernach will denn auch 1 Cor. 1, 24 die Bezeichnung Christi als *θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία* verstanden sein. In einer an Prov. 8, 21 ff. erinnernden Weise wird von dieser heilsgeschichtlich sich bethätigenden Weisheit geredet Mtth. 11, 19: *ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* (wo Tdf. Treg. Westc. *ἔργων* lesen, Treg. jedoch das in der Parall. Luc. 7, 35 unbestrittene *τέκνων* hier wenigstens ad marg. stellt), vgl. unter *δικαιόω* S. 332. Am stärksten erscheint diese Objektivierung der Weisheit Luc. 11, 49: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους . . . ἵνα ἐκζητηθῇ κτλ.*, wofür Mtth. 23, 34: *διὰ τοῦτο ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς*, wo Christus das Subj. Es ist bei Lucas nicht ein Citat, sondern ein Ausspruch des Ratschlusses Gottes, ausgedrückt wie Ps. 110, 1: *εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου*, vgl. Hofmann z. d. St. Dieser Konzentration der göttlichen Weisheit auf ihre heilsgeschichtliche Bethätigung entsprechen nun auch die neutest. Aussagen **b)** von der menschlichen Weisheit, soweit dieselbe im Sinne der alttest. Vertiefung des Begriffs gefaßt wird. Ohne religiöse Beziehung steht es wie in dem entsprechenden alttest. Sprachgebrauch Mtth. 12, 42. Luc. 11, 31: *σ. Σολομῶνος*. Act. 7, 22: *σ. Αἰγυπτίων*. Sodann Apok. 13, 18: *ὧδε ἡ σ. ἐστίν*. 17, 9: *ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν* von der Fähigkeit, Verborgenes zu erkennen und

zu erkunden, wie 2 Sam. 14, 20. Dan. 2, 30 &c. Dagegen im altteſt. religiöſen Sinne von dem Verſtändnis des Willens und der Wege Gottes und der Fähigkeit davon Zeugnis zu geben Mtth. 13, 54: *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη;* vgl. das voraufgehende *ἐδίδασκεν*. Marc. 6, 2: *τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ;* Luc. 2, 40. 52, vgl. V. 47; die *σοφία* des Jesusknaben iſt der Grund ſeiner *σύνεσις* u. *ἀποκρίσεις*. Wie entſchieden die Befähigung zu ſelbſtändigem Handeln, Reden und Zeugen &c. darin liegt, erhellt Luc. 21, 15: *δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν*. Act. 6, 10: *οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει*. 6, 3; 7, 10. Col. 1, 28: *νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες π. ἀ. ἐν πάσῃ σοφίᾳ*. 3, 16. Die Beziehung auf den Heilsratſchluß und Heilswillen Gottes ſ. namentlich Eph. 1, 8. 9. Col. 1, 9; 2, 3: *ἐν ᾧ εἰσὶ οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι*, vgl. V. 8. 1 Cor. 1, 30: *X̅ς̅ ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ*. 2 Petr. 3, 15: *κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν*, und ſo wird man wohl *λόγος σοφίας* u. *λόγος γνώσεως* 1 Cor. 12, 8 ſo unterſcheiden dürfen, daß letzteres zu dem erſteren ſich analog verhält, wie die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* zu den *γένη γλωσσῶν* V. 10, ſo daß *λ. σοφίας* ein über das bisherige und allgemeine Verſtändnis des göttlichen Heilsrates und Willens hinausgehendes Verſtändnis enthält, welches der *λ. γν.* klar legt und anwendet. Ihre praktiſche Bedeutung für die Bewährung des Chriſtenſtandes, ſ. Col. 4, 5: *ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι*, ſ. *σοφός*, und nach dieſer der altteſt. חָכְמָה in neuteſt. Beſtimmtheit entſprechenden Seite erſcheint der Begriff im Briefe Jac. 1, 5; 3, 13. 15. 17. Sie iſt beſondere, der Heilswirkſamkeit Gottes bzw. dem Geiſte Gottes entſtammende Gabe, ſowohl wo es ſich um außerordentliche, als wo es ſich um allgemein chriſtliche Befähigung handelt Marc. 6, 2. Act. 6, 3. 1 Cor. 12, 8. Eph. 1, 8. 17. Col. 1, 9. Jac. 1, 5; 3, 15. 17: *ἡ ἄνωθεν σοφία*, und ſteht auch in dieſer Hinſicht ebenſo wie inhaltlich gegenüber **c)** der *σ. ἐπίγειος ψυχική* Jac. 3, 15; *σαρκική* 2 Cor. 1, 12. *ἀνθρώπων* 1 Cor. 2, 5. *ἀνθρωπίνη* 2, 13. *τοῦ αἰῶνος τούτου* 1 Cor. 2, 6. *τοῦ κόσμου τούτου* 1, 20; 3, 19; vgl. 1 Cor. 1, 17. 19. 21; 2, 1. 4. Col. 3, 16. — Über das Verhältnis des Begriffs zu den Synon. *φρόνησις*, *σύνεσις*, *γνῶσις* Eph. 1, 8. Col. 1, 9; 2, 3 ſ. oben S. 954. — Vgl. Oehler, Die Grundzüge der altteſt. Weisheit, Tübingen 1854. Derſelbe, Theologie des A. T., § 235 ff. Schulz, altteſt. Theologie [4]477 ff. 512 ff. [5]372 ff. 431 ff. Delitzſch, Commentar zu den Prov., Einleitung § 4. Siegfried, Philo von Alex., S. 23. 215 ff. u. a.

Σπέρμα, *τος, τὸ*, Same, Saat, ſowohl das, was geſäet wird als den Keim neuer Frucht in ſich tragend, als auch das Geſäte, die aus der Ausſaat erwachſene Saat. In erſterem Sinne bildlich Jos. Ant. 11, 5, 3: *παρεκάλει δὲ τὸν θεὸν σπέρμα τε καὶ λείψανον ἐκ τῆς τότε συμφορᾶς αὐτῶν καὶ αἰχμαλωσίας περισώσαντα καὶ πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ τὴν οἰκείαν γῆν ἀποκαταστήσαντα*. Ibid. 12, 7, 3: *τὰ αἴσχιστα παθεῖν καὶ μηδὲ σπέρμα τοῦ γένους ὑμῶν ὑπολειφθῆναι*. Plat. Tim. 23, B: *περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος βραχέος*. So LXX = שָׂרִיד Deut. 3, 3: *ἐπατάξαμεν αὐτὸν ἕως τοῦ μὴ καταλιπεῖν αὐτοῦ σπέρμα*. Jeſ. 1, 9: *εἰ μὲ κύριος σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα* und aus dieſer Stelle Röm. 9, 27. So auch Jeſ. 14, 22: *ἀπολῶ αὐτῶν ὄνομα καὶ κατάλειμμα καὶ σπέρμα*, שֵׁם וּשְׁאָר וְנִין וָנֶכֶד. 15, 9: *ἀρῶ τὸ σπέρμα Μωὰβ καὶ τὸ κατάλοιπον Ἀδαμά*, פְּלֵיטַת מוֹאָב. Auch Jeſ. 6, 13: *σπέρμα ἅγιον τὸ στήλωμα αὐτῆς* dürfte hierher gehören. Aus den Apokr. vgl. Sap. 14, 6: *ἀπέλιπεν αἰῶνι σπέρμα γενέσεως*. 1 Esr. 8, 87: *ἕως τοῦ μὴ*

καταλιπεῖν ῥίζαν καὶ σπέρμα καὶ ὄνομα ἡμῶν. — Ursprünglich eigentlich von Pflanzensamen gebraucht, wird σπ. dann auch übertragen auf lebende Wesen, und danach ist der Sprachgebrauch zu ordnen; hebr. זֶרַע. **1)** von Pflanzen, **a)** Same; im N. T. Mtth. 13, 24. 27. 32. 37. 38. 2 Cor. 9, 10. Der Plur. Marc. 4, 31. 1 Cor. 15, 38 wie auch in der Prof.-Gräc. von verschiedenen Gattungen von Samen, Sämereien, Lev. 26, 16. Dan. 1, 12; anders Jes. 61, 11. **b)** Das Gesäte, die Saat; 1 Sam. 8, 15: καὶ τὰ σπέρματα ὑμῶν καὶ τοὺς ἀμπελῶνας ὑμῶν ἀποδεκτώσει, hebr. זַרְעֵיכֶם, die einzige Stelle, an der der Plur. von זֶרַע sich findet, Alex. τὸ σπέρμα ὑμῶν. — **2)** übertragen auf lebende Wesen, **a)** vom männlichen Samen; so bei Xen., Plat., Aristot., Plut. u. a., s. Lexx. Aus der bibl. Gräc. vgl. Lev. 15, 16; 17, 18 u. ö. Nicht im N. T.; zu Hebr. 11, 11 vgl. unter καταβολή S. 202 f. Nur 1 Joh. 3, 9: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει knüpft an diesen Gebrauch an und σπ. θεοῦ ist nach dem Zusammenhange die göttliches Leben wirkende Gotteskraft in den Gläubigen, der sie ihre göttliche Art verdanken, also der ihnen zu teil gewordene heil. Geist, vgl. Joh. 1, 13. Vgl. Huther z. d. St. **b)** von der Nachkommenschaft. Dieser Gebrauch des Wortes nimmt in der bibl. Gräc. entsprechend זֶרַע die breiteste Stelle ein und berührt sich mit dem poetischen Gebrauch von σπέρμα in der Prof.-Gräc., ist aber mit dem letzteren nicht zu identifizieren; vielmehr bleibt, wie sich zeigen wird, das bibl. σπέρμα vollständig unbeeinflußt und hält sich streng an das hebr. זרע, durch welche Beobachtung die Gal. 3, 16 anscheinend vorliegenden Schwierigkeiten sich, wie sich dann ergeben wird, einfach erledigen.

In der Prof.-Gräc. findet sich σπέρμα von der Nachkommenschaft, wie gesagt, nur im poetischen Sprachgebrauch bei Pind. und den Tragg., denen alle von Georgi, Vindiciae Ni. Ti. ab hebraeismis p. 87 sqq. gesammelten Beispiele angehören. Thuc. 5, 16, 5 ist einem Orakelspruche entnommen, und an der einzigen Stelle der Prosaiker Plat. Legg. 9, 853, C: ἄνθρωποί τε καὶ ἀνθρώπων σπέρμασι νομοθετοῦμεν ist der Ausdruck mit Bewußtsein als ein bildlicher gewählt, hergenommen von pflanzlichem Samen um einer sogleich folgenden bildlichen Ausführung willen. Als poetischer Ausdruck ermangelt σπέρμα in diesem Sinne auch so sehr der festen Grenzen, innerhalb deren es gebraucht wird, daß es z. B. Soph. O. R. 1077: τοὐμὸν δ' ἐγὼ κεἰ σμικρόν ἐστι, σπέρμ' ἰδεῖν βουλήσομαι den Vater bezeichnet, also an 2, a anschließend, vgl. Soph. Oed. Col. 214: τίνος εἶ σπέρματος ξεῖνε πατρόθεν; während σπ. von der Nachkommenschaft an die Bedeutung Saat (1, b) anschließt. Ferner bezeichnet σπ. auch nicht zunächst kollektivisch die Nachkommenschaft, am wenigsten die gesamte Nachkommenschaft, sondern zunächst und meistenteils den einzelnen, das Kind, den Sprößling, Sohn oder Tochter; so Aeschyl. Choeph. 496: σπέρμα Πελοπιδῶν. Sept. 456: Μεγαρεὺς Κρέοντος σπέρμα. Prom. 705: Ἰνάχειον σπ. die Tochter des Inachus; seltener dagegen kollektivisch = die Gesamtheit der Kinder. Geschwister (nicht einmal eigentlich Nachkommenschaft), z. B. Soph. Trach. 1147: κάλει τὸ πᾶν μοι σπέρμα τῶν ὁμαιμόνων. Eur. Med. 669: παίδων ἐρευνῶν σπέρμ' ὅπως γένοιτό μοι. Öfter bei Aeschyl. Daß aber auch diese kollektivische Bedeutung ein rein poetischer Gebrauch des Wortes ist und nicht im mindesten auf einem irgendwie befestigten Sprachgebrauch beruht, erhellt daraus, daß statt dieses kollektivischen Sing. sich mehrfach der Plur. findet. Soph. Oed. Col. 600: γῆς ἐμῆς ἀπηλάθην πρὸς τῶν ἐμαυτοῦ σπερμάτων. 1275: ὦ σπέρματ' ἀνδρὸς τοῦδ', ἐμαὶ δ' ὁμαίμονες.

Das bibl. σπέρμα dagegen ist entsprechend dem hebr. זֶרַע in erster Linie ein

Kollektivbegriff, ja man kann sagen nur Kollektivbegriff, indem an den wenigen Stellen, an denen es von einem einzelnen steht, wie Gen. 4, 25. 1 Sam. 1, 11, dieser einzelne die Nachkommenschaft ist und in sich beschließt bzw. repräsentiert, vgl. 1 Sam. 2, 20: *ἀποτίσαι σοι κύριος σπέρμα ἐκ τῆς γυναικὸς ταύτης* mit 1, 11: *δῷς τῇ δούλῃ σου σπέρμα ἀνδρός* = זֶרַע אֲנָשִׁים, proles mascula. Zu Gen. 4, 25: *ἐξανέστησέ μοι ὁ θεὸς σπ. ἕτερον ἀντὶ Ἄβελ ὃν ἀπέκτεινε Καΐν* vgl. V. 26; 3, 15. Außer an jenen beiden Stellen in Beziehung auf einen einzelnen nur noch Gen. 21, 13, sowie 2 Sam. 7, 12. 1 Chron. 17, 11 in der David gegebenen Verheißung, an letzterer Stelle: הֲקִימוֹתִי אֶת־זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יִהְיֶה מִבָּנֶיךָ. Wie Jes. 59, 21: מִפִּי זַרְעֲךָ מִפִּי זֶרַע זַרְעֲךָ zeigt, bezeichnet זֶרַע zunächst die unmittelbare Nachkommenschaft, die Kinder, Gen. 21, 13; 15, 3, daher auch *σπ.* einmal = בֵּן Deut. 25, 5; jedoch vorwiegend die gesamte Nachkommenschaft, welche sich auf einen Stammvater zurückführt, daher Gen. 13, 16: *ποιήσω τὸ σπέρμα σου ὡς τὴν ἄμμον τῆς γῆς*. 15, 13. 18; 22, 17: *πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου*. 28, 14; 32, 12 u. a. Daher es auch in die Bedeutung Geschlecht, Stamm übergeht, z. B. זֶרַע הַמְּלוּכָה, זֶרַע הַמַּמְלָכָה, stirps regia 2 Kön. 11, 1; 25, 25. Jer. 41, 1, und vom ganzen Volk Israel 2 Esr. 9, 2: *παρήχθη σπέρμα τὸ ἅγιον ἐν λαοῖς τῶν γαιῶν*, wenn nicht diese Stelle unter 2, a gehört. Ja es bezeichnet in Ausdrücken wie *σπ. τῶν δούλων σου* Ps. 69, 37; Prov. 11, 18: *σπ. δικαίων*, Jes. 65, 23: *σπ. εὐλογημένον*, זֶרַע בְּרוּכֵי יהוה, Jes. 1, 4: זֶרַע מְרֵעִים, *σπ. πονηρόν*, Jes. 57, 4: זֶרַע שָׁקֶר, *σπ. ἄνομον*, Ps. 37, 28: זֶרַע רְשָׁעִים wie sonst *γέννημα*, eine geistig-sittliche Gemeinschaft ohne Rücksicht auf Stammesgenossenschaft. Cf. Gesenius, Thes. s. v. Speziell wird זֶרַע, *σπέρμα* von dem Volke Israel als der Nachkommenschaft Abrahams oder Jacob Israels gebraucht, zu der dann Ismael resp. Esau mit ihren Nachkommen nicht gerechnet werden, vgl. Gen. 21, 12: *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα* mit V. 13: *καὶ τὸν υἱὸν τῆς παιδίσκης εἰς ἔθνος μέγα ποιήσω αὐτόν, ὅτι σπέρμα σόν ἐστιν*, Gen. 28, 4. 13. 14. Ps. 105, 6. Jes. 41, 8. Jer. 33, 25. 2 Kön. 17, 20. Jes. 45, 25. Jer. 31, 36. 37. Neh. 9, 2. Außerdem noch von einzelnen Geschlechtern, wie dem Geschlechte Aarons, Davids u. a.

Überall ist — jene seltenen Ausnahmen abgerechnet — זֶרַע und demgemäß *σπέρμα* ein Kollektivbegriff, an dessen Stelle der Plur. sich nirgend findet, und bleibt es auch in den altest. Apokr. Sap. 3, 16; 10, 15; 12, 11. Sir. 1, 13; 10, 19; 41, 6; 44, 11. 12. 13. 21; 45, 15. 21 ff.; 49, 9; 47, 20 ff. Tob. 1, 1. 9; 4, 12. Geb. Asarj. 12. 1 Mcc. 5, 62; 7, 14. 2 Mcc. 7, 17. 3 Mcc. 6, 3. Nur Sus. 56 wird ein einzelner angeredet: *σπέρμα Χαναὰν καὶ οὐκ Ἰούδα, τὸ κάλλος ἐξηπάτησέ σε*, aber schwerlich anders, als wie man auch im Deutschen mit dem Abstraktum „Brut" jemanden schilt.

Ein Kollektivum bleibt *σπ.* auch im N. T. vgl. Apok. 12, 17: *μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς* sc. *τῆς γυναικός*. So bezeichnet es die unmittelbare Nachkommenschaft, Kinder Mtth. 22, 24. 25. Marc. 12, 19—22. Luc. 20, 28. Der Ausdruck *ἐκ σπέρματος Δαυίδ* Joh. 7, 42. Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8 könnte unter 2, a gestellt werden, jedoch wahrscheinlich ist auch hier die Bedeutung Nachkommenschaft, vgl. Ps. 89, 5: *ὤμοσα Δαυὶδ τῷ δούλῳ μου· ἕως τοῦ αἰῶνος ἑτοιμάσω τὸ σπέρμα σου, καὶ οἰκοδομήσω εἰς γενεὰν καὶ γενεὰν τὸν θρόνον σου*, welche Stelle zurückweist auf 2 Sam. 7, 12. Vgl. Act. 13, 23: *τούτου* (sc. *Δαυὶδ*) *ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγε τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰν.* An allen noch übrigen Stellen *Ἀβραάμ* Luc. 1, 55. Joh. 8, 33. 37. Act. 3, 25; 7, 5. 6. Röm. 4, 13. 16. 18; 9, 7. 8; 11, 1. 2 Cor. 11, 22. Gal. 3, 29. Hebr. 2, 16; 11, 18. Bei

diesem sich stets gleichbleibenden Sprachgebrauch speziell auch bei Paulus ist es von vornherein nicht leicht denkbar, daß Gal. 3, 16: *τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπερματί σου, ὅς ἐστι Χριστός* der Apostel, welchem sonst der Singular stets ein Kollektivbegriff ist, den Singular und Plural unterscheide wie Nachkomme und Nachkommenschaft, zumal V. 29: *εἰ δὲ ὑμεῖς Χυ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατὰ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι*, worauf V. 16 hinausblickt: *ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται*, unzweideutig *σπέρμα* kollektivisch steht. Daran braucht das *ὅς ἐστι Χριστός* V. 16 nicht irre zu machen, denn Christus d. h. der Messias ist wie Isaak die Nachkommenschaft Abrahams, dieselbe in sich beschließend und darstellend, vgl. Röm. 9, 7: *οὐδ' ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα*. Auch spricht nicht das *ὅς ἐστι Χς* die Folgerung aus, welche der Apostel aus dem Singular zieht, sondern diese ist V. 17—29 enthalten und kommt erst V. 28. 29 zu dem Schluß, den der Apostel anstrebt: *ἅπαντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χῳ Ἰυ. εἰ δὲ ὑμεῖς Χυ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν κληρονόμοι*. Das *ὅς ἐστι Χς* ist nicht Deutung des Singulars *σπέρμα*, als wenn es hieße: *τὸ δὲ σπ. ἐστὶ Χς*, sondern Erinnerung an das, was die Leser so wie so wissen, daß die Nachkommenschaft Abrahams in dem Messias sich darstellt, und daß von da aus die Frage zu beantworten ist, wer denn zu den Erben der Verheißung gehöre. Es giebt zwar *σπέρματα Ἀβραάμ*, Nachkommenschaften Abrahams, nämlich außer Isaak bzw. Israel auch noch die Linien Ismaels resp. Esaus, aber nicht den Nachkommenschaften, sondern der einen Nachkommenschaft, welche stets allein gemeint ist mit dem *σπ. Ἀβρ.* und welche in dem Messias uns vor Augen steht, oder auch welche durch Christum vermittelt wird, gilt die Verheißung. Nachkommenschaften aber würden es sein, wenn es darauf ankäme, das doch nur zwischeneingekommene Gesetz zu halten, sei es, daß dasselbe als eine Zuthat zur Verheißung aufgefaßt wird oder als eine Beschränkung, während der Verheißungsbund keinen bleiben läßt, was er ist, sondern ihn zu einem Verhältnis zu Christo nötigt, in welchem alles andere, alle Besonderung und Scheidung ihr Ende findet; daher die Erinnerung an die Wirkung der Taufe V. 27. *Σπέρματα* als Kollektivum und dagegen *σπέρμα* von einem einzelnen zu fassen, liegt nicht bloß dem Sprachgebrauch des Paulus fern, sondern würde auch nicht einmal dem oben aufgezeigten Sprachgebrauch entsprechen, von welchem die Leser des Galaterbriefes schwerlich eine Ahnung gehabt haben. Ihnen dürfte *σπέρμα* in der Verwendung an unserer Stelle nur aus dem durch die bibl. Gräc. beeinflußten Sprachgebrauch bekannt gewesen sein. Wie wenig aber dieser Gebrauch mit jenem poet. *σπέρμα* zu thun hat, ergiebt sich schließlich noch aus einer Beobachtung, welche das für Gal. 3, 16 gewonnene Ergebnis ihrerseits nur bestätigt. Die griechisch schreibenden jüdischen Schriftsteller nämlich meiden *σπέρμα* im Sinne von Nachkommenschaft vollständig, gebrauchen dagegen — und dazu nur an sehr wenigen Stellen — den Plur. *σπέρματα*. So der Verfasser der als 4. Buch der Maccabäer unter des Josephus Namen gehenden Schrift De rationis imperio 18, 1: *ὦ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται*. Ferner Jos. Ant. 8, 7, 6: *παῖς οὗτος ἦν, Ἰδουμαῖς γένος, ἐκ βασιλικῶν σπερμάτων* (vgl. *τὸ σπέρμα τῆς βασιλείας* 2 Kön. 11, 1. 2 Chron. 22, 10: *ἐκ τοῦ σπέρματος τῶν βασιλέων*. 2 Kön. 24, 45), sowie endlich Phocyl. 18: *σπέρματα μὴ κλέπτειν*, mißverständliche Umschreibung von Lev. 18, 21: *ἀπὸ τοῦ σπέρματός σου οὐ δώσεις λατρεύειν κτλ.* Dies die einzigen Stellen, an denen bei hellenistischen Schriftstellern sich der Ausdruck findet, während wenigstens dem Josephus der Gebrauch von *σπέρμα* doch sehr nahe gelegen hätte. Offenbar klingt das altteſt. *σπέρμα*

dem griechischen Ohre fremd, und die Hellenisten gebrauchen den Plural wahrscheinlich in Anlehnung an *σπέρματα* bei den Tragg., wie wenigstens angesichts der gehobenen Diktion 4 Mcc. 18, 1 und ebenso für das Gedicht des Phokylides wahrscheinlich ist, so daß als prosaischer Beleg nur Jos. Ant. 8, 7, 6 übrig bleibt. Möglich, daß dieses *σπέρματα* beeinflußt ist durch den im nachbibl. Hebräismus zuweilen sich findenden Plur. זַרְעִיּוֹת (von זַרְעִית, Familie, entsprechend dem hebr. מִשְׁפָּחָה, vgl. Buxtorf) Mischn. Sanhedrin 4, 5; Onkelos zu Gen. 4, 10, welcher die späteren Nachkommen, der Sing. זֶרַע dagegen die unmittelbaren Nachkommen, die Kinder bezeichnen soll; vgl. Geiger in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft 12 (1858), S. 307 ff. Dieser Gebrauch des Plur. würde nur den Plur. bei Jos. a. a. O. begreiflich machen, nicht aber an den beiden anderen Stellen, am wenigsten bei Phokylides. Für Gal. 3, 16 aber trägt diese Beobachtung gar nichts aus, denn erstlich wird dieser aus dem Unterschied zwischen der Familie und den Familien eines Stammvaters sich von selbst ergebende Unterschied zwischen Sing. und Plur. doch nur höchst selten im nachbibl. Hebräismus gemacht, und der Sing. ist auch hier das gewöhnliche, und zweitens trifft diese Unterscheidung zwischen זֶרַע von der unmittelbaren Nachkommenschaft und זַרְעִיּוֹת von den späteren Geschlechtern nicht im Geringsten mit dem von Paulus hervorgehobenen Unterschiede zwischen *εἷς* u. *πολλοί* zusammen, denn auch der Singular ist und bleibt an den von Geiger beigebrachten Belegstellen, was er selbst nur versäumt zu bemerken, ein Kollektivum. Ja im Gegenteil, — es würde sich ein für Paulus ganz unmöglicher Gedanke ergeben, wenn er den *σπέρματα* = זַרְעִיּוֹת in diesem Sinne die Verheißung abspräche. Eben darum erübrigt für Gal. 3, 16 nur zu unterscheiden zwischen Nachkommenschaft und Nachkommenschaften in dem oben angegebenen Sinne und an Gen. 21, 12. 13; Röm. 9, 7: *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα* zu denken, wozu dann Gal. 3, 28: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην* vorzüglich paßt; daß aber Paulus an die verschiedenen Nachkommenschaften Abrahams denkt, dürfte auch Gal. 4, 22 ff. bezeugen, so daß von einem rabbinisierenden Verfahren des Apostels nicht im entferntesten die Rede sein kann. Im übrigen ist bei der vorgetragenen Erklärung die Schwierigkeit, *Xς* V. 16 kollektivisch fassen zu müssen, wofür man auf 1 Cor. 12, 12 verweist, nicht vorhanden. — Vgl. Wieseler, Hofmann, Meyer u. a. z. d. St., sowie Tholuck, Das A. T. im N. T., 6. Aufl., S. 61 ff. Surenhusius, *βίβλος καταλλαγῆς*, p. 573 sqq. Nirgend ist der Sprachgebrauch von *σπέρμα* gründlich untersucht.

Σταυρός, *οῦ, ὁ*, von der Wurzel *στα* in *ἵστημι*, lat. instaurare, restaurare, Curtius, S. 212; **1)** Pfahl, Palissade, Hesych.: *σταυροί· οἱ καταπεπηγότες σκόλοπες, χάρακες, καὶ πάντα τὰ ἑστῶτα ξύλα.* Hom. Hrdt. Thuc. Xen. **2)** Richtpfahl, ein Marterwerkzeug für die Strafe des *ἀνασκολοπίζειν* Hrdt. 4, 202, um schwere Verbrecher grausam zum Tode zu bringen, vgl. Hom. Il. 18, 176; in der Form **3)** des vierarmigen Kreuzes (2 Sam. 21, 5—9?) von den Puniern zu den Römern gekommen; s. Zöckler, Das Kreuz Christi, S. 70. „Die Kreuzesstrafe galt für die furchtbarste und höchste (summa supplicia, supremum, crudelissimum teterrimumque supplicium, Cic. Verr. 5, 64), und wurde ursprünglich nur bei Sklaven angewandt, so daß Kreuzigung und servile supplicium gleichbedeutend (Cic. pro Clu. 66. Phil. 1, 2. Liv. 22, 23. Plaut. Mil. 2, 4, 19. Tac. Hist. 4, 3, 11; Ann. 3, 50 etc.), doch auch bei Freien, aber nur humiles und Provinzialbewohner; cives durften nicht gekreuzigt werden. Die Verbrechen, welche mit dieser Strafe belegt waren, sind Straßenraub und Seeräuberei, Meuchelmord, Fälschung und falsches Zeugnis, Aufruhr und Hochverrat"; Pauly, Real-

encyklopädie, Art. „crux", 2, 768 ff. Sie wurde erst von Constantin gegen das Ende seiner Regierung in Rücksicht auf das Christentum abgeschafft. Den Eindruck derselben bezeugt die Vergleichung, welche Plut. von ihr hernimmt De sera num. vind. 9 (554, A): *τῷ μὲν σώματι τῶν κολαζομένων ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὑτοῦ σταυρόν· ἡ δὲ κακία τῶν κολαστηρίων ἐφ' ἑαυτὴν ἕκαστον ἐξ αὑτῆς τεκταίνεται, δεινή τις οὖσα δημιουργὸς οἰκτροῦ καὶ σὺν αἰσχύνῃ φόβους τε πολλοὺς καὶ πάθη χαλεπὰ καὶ μεταμελείας καὶ ταραχὰς ἀπαύστους ἔχοντος.* Es ist somit Todesstrafe, Schandpfahl und Marterwerkzeug zugleich. Über die Art und Umstände der Kreuzigung s. Zöckler a. a. O., Beil. 7, S. 433 ff. In der bibl. Gräc. nur im N. T. (*σταυρόω* Esth. 7, 10 = תלה. Zus. Esth. 6, 15), und zwar **a)** von der über Christus durch die römische Obrigkeit verhängten Todesstrafe Mtth. 27, 40. 42. Marc. 15, 30. 32. Luc. 23, 26. Joh. 19, 25. 31. Phil. 2, 8. Hebr. 12, 2: *ὑπέμεινε σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας* vgl. Gal. 5, 11: *τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.* Das Tragen des Kreuzes zur Richtstätte (s. Plut. a. a. O., Artemidor. Oneirocrit. 2, 56: *ὁ μέλλων σταυρῷ προσηλοῦσθαι πρότερον αὐτὸν βαστάζει*) Mtth. 27, 32. Marc. 15, 21. Luc. 23, 26. Joh. 19, 17. Das Anheften des Schuldtitels Joh. 19, 19 u. Parall. vgl. Zöckler S. 434. An das Tragen des Kreuzes seitens des zum Tode Verurteilten schließt sich **b)** der Ausdruck Mtth. 10, 38: *ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου.* 16, 24: *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι.* Marc. 8, 34; 10, 21. Luc. 9, 23; 14, 27: *ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.* Von der bekannten Sitte hergenommen ist das Bild verständlich auch abgesehen von der Kreuzigung Christi (gegen Meyer u. a.); vgl. Pesikta rabbathi sct. 31, 57ᵇ (bei Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch s. v. צְלוּב): יצחק היה טעון עצים כאדם שטוען את הצלוב שלו, Isaak war mit dem Holz beladen wie jemand, der sein eignes Kreuz auf seiner Schulter trägt — ein Beweis dafür, daß die Annahme, dies Wort Jesu habe erst ex eventu formuliert werden können, falsch ist. Durch die Hinweisung auf sich selbst und das ihm bevorstehende Ende seines Weges nimmt Christus dem Bilde die Beziehung auf eine wirkliche Verschuldung, so daß nur die Beziehung auf das den Jüngern von der Welt her bereitete Leiden übrig bleibt, durch welches die Welt sie von sich ausscheidet, also die Beziehung auf Schmach und Tod, vgl. Hebr. 13, 13: *τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.* Demgemäß steht *στ.* in diesem Sinne von dem Leiden um Christi willen, (vgl. Herm. Past. Vis. 3, 2, 1: *εἵνεκεν τοῦ ὀνόματος*), wie auch noch Chrys. erklärt, während Theophyl. es zugleich auf *τῶν τῆς σαρκὸς θελημάτων τὴν νέκρωσιν* beziehen will, vgl. Ign. ad Trall. 11, 2, ein Gedanke, der durch Gal. 5, 24 (s. *σταυρόω*), Röm. 6, 6 (s. *συσταυρόω*) nicht gestützt wird. **c)** An die Bedeutung des Kreuzestodes Christi knüpft ein inhaltlich hervorragender Teil des paulin. Sprachgebrauchs an; so wenn das Wort der apostolischen Verkündigung als *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ* 1 Cor. 1, 18 bezeichnet wird, vgl. Eph. 2, 16: *ἵνα ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ... τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ*, d. i. durch den von Christus erlittenen Tod der Schmach und Schande; Col. 1, 20: *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ.* 2, 14: *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον ... καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ*, wonach sein Tod das Urteil und die Gerichtsvollziehung über unsere Sünde in sich schließt (vgl. Gal. 3, 13 unter *κατάρα*), weshalb alles darauf ankommt, *ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χυ.* Indem Christi Kreuz auf der einen Seite das Denkmal des Verhältnisses zwischen ihm und der Welt ist, auf der anderen Seite dasjenige, woran die Erlösung

und der Heilsstand geknüpft ist, ergiebt sich dem Apostel die ein zwiefaches enthaltende Aussage Gal. 6, 14: *ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰυ Χυ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ.* Deshalb ist die Gegnerschaft des Kreuzes Christi eine Gegnerschaft der auf diesem Wege der größten Erniedrigung statt auf dem Wege der Macht- und Herrlichkeitserweisung (Phil. 2, 5 ff.) vollbrachten Erlösung Phil. 3, 11: *ἐχθροὺς τοῦ στ. τοῦ Χυ.* Gal. 6, 14: *ἵνα τῷ σταυρῷ Χυ μὴ διώκονται.* 5, 11: *ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.* — Es unterscheidet sich diese paulinische Art von dem Tode Christi zu reden von der der johann. und petrin. Schriften und des Hebräerbriefes, welche, wie auch sonst Paulus, von dem Blute bzw. von dem Opfer Christi aussagen, was hier vom Kreuze ausgesagt wird, und zwar dadurch, daß es nicht die Opferidee als solche ist, welche Paulus betont — dann heißt es *αἷμα τοῦ στ.* Col. 1, 20 —, sondern das, was Christus von der Welt her widerfahren ist, ist als das Vollmaß der Verwerfung Christi in wunderbarer Weise Mittel der Erlösung geworden, und eben diese Eigenart des sonst als Opfertod bezeichneten Todes soll hervorgekehrt werden. — Vgl. das die früheren Arbeiten antiquierende Werk von Zöckler: Das Kreuz Christi. Religionshistorische u. kirchlich-archäol. Untersuchungen. Gütersloh 1875. Art. „crux" in Paulys Realencykl. der class. Altertumswissenschaft 2, 768 ff. Winer, Realwörterbuch, Art. „Kreuzigung".

Σταυρόω, **1)** Pfähle oder Palissaden machen, einschlagen, daher mit Palissaden versehen, damit befestigen, Thuc., Diod.; *σταύρωμα* Verschanzung, Xen. Thuc. Plut. Diod. **2)** von der Strafe der Kreuzigung = kreuzigen, synon. *σκολοπίζειν*, beide jedoch selten in der Prof.-Gräc., gewöhnlich *ἀνασταυροῦν* synon. *ἀνασκολοπίζειν*, cf. Xen. An. 3, 1, 17: *ὃς καὶ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ τεθνηκότος ἀποτεμὼν τὴν κεφαλὴν καὶ τὴν χεῖρα ἀνεσταύρωσεν.* Bei Hrdt. ist *ἀνασκολοπίζειν* häufiger, auch später z. B. bei Polyb. findet sich letzteres noch neben *ἀναστ.*, doch nimmt der Gebrauch von *ἀναστ.* zu und ist bei Polyb. vorwiegend, — vielleicht zusammenhängend mit der um diese Zeit fallenden Einführung der Kreuzesform von den Karthagern her. Bei Plat. Georg. 473, C dürfte es, wenn man die Bedeutung bei Xen. in Betracht zieht, wie bei diesem noch = aufpfählen, aufspießen sein; daß Polyb. nicht mehr die Form des Aufspießens im Sinne hat, dürfte durch 8, 23, 6 erhellen. 1, 11, 15; 1, 24, 6; 1, 79, 4 ist es als punische Todesstrafe berichtet, 5, 54, 5 als syrische. — Das Simpl. Esth. 7, 10. Zus. Esth. 6, 1 = תלה, aufhängen.

Die vorzugsweise Verwendung des Simpl. in der neutest. Gräc. dürfte damit zusammenhängen, daß es den neutest. Schriftstellern mehr auf die Thatsache der so gearteten Strafe, als auf die Art ihrer Vollziehung durch Hinaufheben *(ἀναστ.)* ankommt. (Artemidor gebraucht nur das Simpl., Oneirocrit. 1, 76; 2, 73). Es steht im N. T. **a)** von der Kreuzigung Christi Mtth. 20, 19; 23, 34; 26, 2; 27, 22. 23. 26. 31. 35. 38; 28, 5. Marc. 15, 13. 14. 15. 20. 24. 25. 27; 16, 6. Luc. 23, 21. 23. 33; 24, 7. 20. Joh. 19, 6. 10. 15. 16. 18. 20. 23. 41. Act. 2, 36; 4, 10. Apok. 11, 8. 1 Cor. 2, 8. 2 Cor. 13, 4. Der schreiende Widerspruch, in welchem diese entehrendste Strafe mit dem steht, an welchem sie vollzogen wurde, findet seinen Ausdruck 1 Cor. 2, 8: *τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.* Daher *Χς ἐσταυρωμένος* der charakteristische Ausdruck für den Inhalt der apostolischen Verkündigung 1 Cor. 1, 23; 2, 2. Gal. 3, 1 (Mtth. 20, 19; 28, 5. Marc. 16, 6), bedeutsam durch das, was weiter von ihm gilt: *ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ* 2 Cor. 13, 4, sowie dadurch, daß es *ὑπὲρ ἡμῶν* geschehen, vgl. 2 Cor. 1, 13: *μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν;* Dies leitet über zu **b)** der Übertragung des Wortes Gal.

5, 24: *οἱ δὲ τοῦ Χυ Ιυ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*, was nicht von der sogen. Heiligung, der fortgehenden Bekämpfung der sündlichen Lüste zu verstehen ist, sondern von dem, was in und mit der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten geschehen und gesetzt ist, hier als Selbstthat, Röm. 6, 6 als Widerfahrnis ausgedrückt und nach dem unter *παλαιός* Bemerkten zu verstehn; denn die *σάρξ* als bestimmende Macht gehört bei denen, die *τοῦ Χυ* sind, der Vergangenheit an, vgl. V. 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι.* Ebenso ist demjenigen, der Christo angehört, in dieser Gemeinschaft mit Christo widerfahren, was Christo von der Welt her widerfahren ist: *ἐσταύρωται τῷ κόσμῳ* Gal. 6, 14, wie hinwiederum dieses Verhältnis zu dem Gekreuzigten für ihn mit sich bringt, daß darin an dem, was Welt heißt, vollzogen ist, was sie Christo angethan: *δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται.*

Ἀνασταυρόω, kreuzigen, eigentlich auf das Kreuz hinauf bringen, ans Kreuz bringen, nie aber = wieder kreuzigen, s. unter *σταυρόω*, und so auch nicht Hebr. 6, 6, wo es von der Sünde des Abfalls: *ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας*, vgl. mit Hebr. 10, 29: *ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος*, was hierauf hinweist, daß die Betreffenden Christum für nichts anderes gelten lassen, als diejenigen gethan haben, die ihn gekreuzigt haben, vgl. 1 Cor. 11, 27: *ἔνοχος τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵμ. κυρίου.* Allerdings bezeichnet *ἀνα* in manchen Kompositionen, sowohl hinauf als zurück, z. B. *ἀνασκευάζειν, ἀναπλεῖν* u. a., aber der Sprachgebrauch von *ἀναστ.* ist zu konstant, und die mehr griechische Färbung der Sprache des Hebräerbriefes läßt es begreifen, daß an Stelle des in der Prof.-Gräc. ungebräuchlichen Simpl. das Kompositum gewählt ist. Außerdem nötigt der Zusammenhang, namentlich *παραδειγματίζειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* nicht bloß nicht zu der Fassung „wieder kreuzigen", sondern viel eher zur Anerkennung der Bedeutung kreuzigen.

Συσταυρόω, mitkreuzigen, nicht in der Prof.-Gräc. **a)** von der Vollziehung der Kreuzesstrafe an mehreren, Joh. 19, 32 *τινά τινι*, wie auch Lchm. Tdf. Treg. Westc. Mtth. 27, 44 statt *σύν τινι* lesen, während dieselben Marc. 15, 32 *σύν* statt des Dat. der Rec. lesen. **b)** übertragen Röm. 6, 6: *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη*, vgl. unter *παλαιός* S. 795. Mit diesem Wiederfahrnis ist zugleich das Verhältnis zum Gesetze gelöst Gal. 2, 19. 20: *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω· Χῳ συνεσταύρωμαι*, vgl. 3, 13.

Στέλλω, *στελῶ, ἔστειλα, ἔσταλκα*, Aor. Pass. *ἐστάλην*. Zusammenhängend mit *ἵστημι* bedeutet es eigentlich stellen, **a)** wohin stellen, ausrüsten, senden. Med. sich rüsten, mit folgendem Accus. = wozu, z. B. *τὴν πορείαν* Polyb. 9, 24, 4. S. 2 Mcc. 5, 1. Sap. 14, 1. Im N. T. 2 Cor. 8, 20: *στελλόμενοι τοῦτο μή τις ἡμᾶς μωμήσηται.* Dann bezeichnet es auch **b)** stellen, feststellen, zurückstellen, hemmen; so im nautischen und medzinischen Sprachgebrauch, z. B. die Segel einziehen, mit und ohne *ἱστία* von Homer an; einen Blutfluß hemmen 2c. Übertragen z. B. *στείλασθαι λόγον* gegenüber *παρρησίᾳ φράσαι* Eur. Bacch. 669. Cf. Philo de legg. spec. 772, E in Lösner, observv. Philon. ad 2 Thess. 3, 6: „recta disciplina inhabitans animo, *καθ' ἑκάστην ἡμέραν ὑπομιμνήσκει τῆς ἀνθρωπότητος ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν καὶ ὑπερόγκων ἀντισπῶσα καὶ στέλλουσα.*" Das Med. von Personen in der Bedeutung sich zurückziehen Polyb. 8, 22, 4. Vgl. Mal. 2, 5: *ἔδωκα αὐτῷ ἐν φόβῳ φοβεῖσθαί με*

καὶ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὀνόματός μου στέλλεσθαι αὐτὸν = נחח Niph. So 2 Theff. 3, 6: *στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος.*

Ἀποστέλλω, **a)** absenden, entsenden, nämlich zu einem bestimmten Zweck, wodurch es sich von *πέμπειν* unterscheidet, welches nur die Übermittelung bezeichnet; *τινὰ εἰς, πρός τι* z. B. Mtth. 15, 24; 20, 2. Luc. 4, 43: *εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι.* Hebr. 1, 14: *εἰς διακονίαν* u. ö. Mit folgendem Inf. *κηρύσσειν* Marc. 3, 14. Luc. 9, 2. *λαλῆσαι* Luc. 1, 19. Auch mit doppeltem Accuf. Act. 3, 26: *ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα.* 7, 35: *τοῦτον ὁ θς ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν ἀπέστειλεν.* 1 Joh. 4, 10: *ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν κτλ.* V. 14: *ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.* Es ist aber nicht richtig, wenn v. Hofmann zur Stütze seiner Ansicht, nur als der Menschgewordene werde Jesus Sohn Gottes genannt, sich darauf beruft, daß der einfache Accuf. auch das bezeichnet, was einer durch die Sendung sei oder werde (Schriftbew. 1, 118). Dies ist nur dann der Fall, wenn die Bezeichnung des Obj. dem enthaltenen Auftrage entsprechend gewählt ist, wie z. B. Marc. 1, 2: *ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου.* Luc. 14, 32: *πρεσβείαν*, wie 19, 14. Man wird aber ebenso wenig sagen können, Gott habe Jesum gesandt, daß er sein Sohn sei, wie man *ἀποστέλλειν τοὺς δούλους* Mtth. 21, 34 ff., *δύο μαθητάς* 21, 1, *ἱερεῖς* Joh. 1, 19 nicht so erklären kann. Vgl. Marc. 12, 6: *ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτόν.* Mtth. 21, 37: *ὕστερον δὲ ἀπέστειλε πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ.* Vgl. namentlich 1 Joh. 4, 14: *ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου*, wo *υἱ.* besagt, wer der Gesendete ist, *σωτ.* wozu er gesendet ist oder was er sein soll, — eine Stelle, welche wenigstens für den johann. Ausdruck entscheidend sein dürfte. Vielmehr legt sich die Gottessohnschaft Jesu vor seinem Eintritt in die Welt um so unabweisbarer nahe, als es nicht bloß einfach heißt; *ὁ θεὸς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ*, oder *ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεὸς* Joh. 3, 34 wie von Johannes *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ* Joh. 1, 6, sondern auch hinzugefügt wird *εἰς τὸν κόσμον* Joh. 3, 17; 10, 36. 1 Joh. 4, 9, und daß dies nicht bloß eine Sendung an die Welt sei und etwa von seinem öffentlichen Auftreten an zu rechnen sei, wie man nach Joh. 17, 18 denken könnte, sondern auch in die Welt, erhellt Joh. 16, 28: *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.* Daß Jesus gesendet sei von Gott, will und soll den Auftrag, den er auszurichten hat, und die Autorität, die hinter ihm steht, anzeigen, Joh. 3, 34: *ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ.* 5, 36. 38; 6, 29. 57; 7, 29; 8, 42; 11, 42; 17, 3. 21. 23. 25; 20, 21. Mtth. 10, 40. Marc. 9, 37. Luc. 4, 18. 43; 9, 48; 10, 16. Act. 3, 20, und steht dem *ἀφ' ἑαυτοῦ ἔρχεσθαι* gegenüber Joh. 8, 42; 5, 43; 7, 28. Daß es Gottes Sohn ist, den Gott gesendet, charakterisiert die Bedeutung der Sendung und giebt ihr ihren Wert, vgl. mit den johann. Stellen Mtth. 21, 37; 23, 34 ff. Gal. 4, 4; Bengel zu Joh. 17, 3: „Ratio sub qua Jesus Christus agnoscendus est. Missio praesupponit Filium cum Patre unum." — **b)** wegschicken, entlassen, auch verbannen Marc. 5, 10 u. ö. Luc. 4, 18: *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει.* — Bei den LXX neben *ἐξαποστέλλω* das gewöhnliche Wort für שׁלח (nur יָד שׁלח = *ἐκτείνειν*), von göttlicher Sendung Gen. 24, 7. 40; 45, 5. 7. Ex. 3, 10. 12. 13. 14; 4, 13. 28; 5, 22; 7, 16; 9, 15; 15, 7. 10; 23, 20. 27. Num. 16, 28. 29; 20, 16. 1 Sam. 12, 8. 11. Pf. 107, 20; 111, 9; 147, 4. 7. Jef. 6, 6. 8; 9, 7; 10, 6. 16 u. ö. Von der Sendung der Propheten Jer. 14, 14. 15; 19, 14; 23, 21. 32. 38; 25, 4. Nur ganz vereinzelt anders, z. B. = צוה Pi. Lev. 25, 21. Deut. 28, 8. שׁוב Hiph. Neh. 6, 4. בוא Hiph. Ez. 30, 11.

Ἀπόστολος, *ον*, eigentlich Adj. entsendet. Dann subst. der Gesandte; selten in der Prof.-Gräc., z. B. Hrdt. 1, 21; 5, 38, gewöhnlich *πρέσβυς* im Plur. (vgl. 2 Cor. 5, 20. Eph. 6, 20). Öfter bei Dem. Bezeichnung der Flotte, z. B. 3, 5; 18, 107. LXX nur einmal = שָׁלוּחַ 1 Kön. 14, 6. **a)** allgemein Abgesandter, Joh. 13, 16: *οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν*. 2 Cor. 8, 23: *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν*. Phil. 2, 25: *ὑμῶν ἀπόστολος καὶ λειτουργὸς τῆς χρείας μου*. **b)** als term. techn. zur Bezeichnung der Apostel. Vielleicht ist es gerade der seltene Gebrauch des Wortes in der Prof.-Gräc., der es geeignet macht zur besonderen Bezeichnung der Zwölf, die Christus sich ausgewählt, seine Reichsboten und grundlegenden Zeugen zu sein, vgl. Luc. 6, 13: *προσεφώνησε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ᾽ αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν*. Möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, daß — im Blick auf die *ἐκκλησία* Mtth. 18 — die Bezeichnung an das nachbibl. שָׁלִיחַ von den Priestern, Synagogenvorstehern ꝛc. anknüpft, welches den Betreffenden je nach dem Zusammenhang als Delegierten der Gemeinde oder Gottes bezeichnet, vgl. die von Levy, Chald. Wörterbuch über die Targ. unter שלח angeführten Stellen, Kidduſch 23, b: „die Priester sind (bei den Opfern) als von Gott Gesandte anzusehen, denn sie können unmöglich als von uns Gesandte angesehen werden, da wir selbst doch kein Opfer opfern dürfen“, und dazu vgl. Berachoth 5, 5: שלוחו של אדם כמותו „der von jemand Beauftragte ist wie er (der Auftraggeber) selbst“. Anderwärts ist שליח der Synagogenvorsteher, der Präses des Synedriums als „der Delegierte“, d. h. der Gemeinde. Schlösse *ἀπ.* an שליח an, so läge in der Bezeichnung schon eine Abrogierung der alttest. Institutionen, vgl. Mtth. 19, 28. Act. 1, 2: *ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο*. V. 8: *ἔσεσθέ μου μάρτυρες — ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*. Jedenfalls ist es zunächst Bezeichnung des Amtes, nämlich beauftragt zu sein von Christo mit dem Zeugnis von ihm an die Welt — vgl. Joh. 17, 18 —, und im Zusammenhange damit Bezeichnung der Autorität, welche sie für ihr Amt haben. Vgl. unter *ἀποστέλλω*. Röm. 10, 15. Beides verbunden insbesondere bei Paulus Röm. 1, 1. 1 Cor. 1, 1; 9, 1. 2; 15, 9. 2 Cor. 1, 1; 12, 12. Gal. 1, 1 u. ö. Zu *ἀπόστολος ἐθνῶν* Röm. 11, 13, vgl. *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* Gal. 2, 8; *διδάσκαλος ἐθνῶν* 2 Tim. 1, 11. Es ist spezielle Benennung der Zwölf resp. Elf, welchen Paulus zugesellt wird, und dies auch bei Paulus 1 Cor. 15, 7. 9, und rechtfertigt sich als solche durch die von Christo selbst vollzogene Auswahl. Daneben aber **c)** scheint es in den ersten Zeiten auch in weiterer Beziehung auf alle diejenigen angewendet zu sein, welche missionierend von Christo zeugen, vgl. Act. 14, 4. 14 mit 13, 2 und auch bei Paulus 2 Cor. 11, 13. 1 Theſſ. 2, 6 (schwerlich ist Röm. 16, 7 hierher zu zählen), und dies spricht entschieden gegen den Zusammenhang mit שָׁלִיחַ. Weiter spricht die Thatsache, daß neben dieser allgemeinen jene spezielle Verwendung für die Zwölf sich findet, daß es also ebenso wenig bloß im speziellen Sinne, als bloß im weiteren Sinne sich findet, und dies auch bei dem Heidenapostel Paulus — nicht für, sondern gegen die irvingitische Annahme von einer Fortsetzung des Apostelamtes. — **d)** Einmal wird das Wort von Christo gebraucht Hebr. 3, 1: *κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμων Ἰν* wohl nach Jes. 61, 1. Luc. 4, 18. Marc. 12, 6. Mtth. 21, 37. Joh. 3, 34 u. a. Bengel: „*ἀπ.* qui Dei causam apud nos agit: *ἀρχ.* qui nostram causam apud Deum agit.“

Ἀποστολή, *ἡ*, **a)** act. die Absendung, Entsendung; Thuc., Plut.; Deut. 22, 7 = שַׁלֵּחַ יְשַׁלַּח Entlassung, Loslassung, Befreiung, Kohel. 8, 8 = מִשְׁלַחַת. **b)** paſſ. Sendung = das, was geschickt wird, z. B. Geschenke, 1 Kön. 4, 34; 9, 16 שִׁלּוּחִים.

Mitgift. 1 Mcc. 2, 18. 2 Mcc. 3, 2. Vgl. Hohesl. 4, 13. Eigentümlich ist Bar. 2, 25: ἀπεθάνοσαν ἐν λιμῷ καὶ ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν ἀποστολῇ, vgl. Jer. 32, 36: παραδοθήσεται εἰς χεῖρας βασιλέως Βαβυλῶνος ἐν μαχαίρᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν ἀποστολῇ = דֶּבֶר, Pest, von Fritzsche nach 2 Chron. 7, 13. Jes. 9, 8. Jer. 24, 10. Ez. 19, 19 שִׁלַּח דֶּבֶר, ἀποστέλλειν θάνατον = ἀποστολὴ θανάτου erklärt. Schwerlich ist jedoch daraus das absolute ἀποστολή in diesem Sinne entstanden, denn keine Spur führt darauf, daß der Tod als Schickung κ. ἐ. bezeichnet worden sei. Dagegen ist dies mehr als wahrscheinlich inbetreff von דֶּבֶר, Pest, vgl. 2 Sam. 24, 13—15, und dies wird bestätigt dadurch, daß bis heute Pest, Cholera u. s. w. von den Juden מְשַׁלַּחַת genannt werden, also genau = ἀποστολή, Schickung. Die Angabe von Hatch, daß Jer. 32, 26 im hebr. Text nichts entspreche, ist demgemäß falsch. — Im N. T. c) das Apostelamt Act. 1, 25. Röm. 1, 5. 1 Cor. 9, 2. Gal. 2, 8, vgl. ἐπισκοπή.

Στίγμα, τος, τό, von στίζω, Fut. στίξω, Perf. Pass. ἔστιγμαι, durch Stechen zeichnen, punktieren, tätowieren, sei es zu religiösem Zwecke, um die Zugehörigkeit zum Kultus einer bestimmten Gottheit zu bezeichnen, — so wahrscheinlich bei den Thraciern nach Hrdt. 5, 6: τὸ μὲν ἐστίχθαι εὐγενὲς κέκριται, τὸ δ᾽ ἄστικτον ἀγενές. Plut. de sera numinis vind. 12 (557, D): οὐδὲ γὰρ Θρᾶκες ἐπαινοῦμεν ὅτι στίξουσι τιμωροῦντες τῷ Ὀρφεῖ τὰς αὐτῶν γυναῖκας. Lev. 19, 28: γράμματα στικτὰ οὐ ποιήσετε ἐν ὑμῖν, ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν = כְּתֹבֶת קַעֲקַע. Xen. An. 5, 4, 32: ποικίλους τὰ νῶτα καὶ τὰ ἔμπροσθεν πάντα ἐστιγμένους ἀνθέμια. Hrdn. 3, 14, 7 (13) von den Briten: τὰ σώματα στίζονται γραφαῖς ποικίλαις καὶ ζῴων παντοδαπῶν εἰκόσι, — oder der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse von Menschen, vgl. Artemid. Oneirocrit. 1, 8: στίζονται παρὰ Θρᾳξὶν οἱ εὐγενεῖς παῖδες καὶ παρὰ Γέταις δοῦλοι. So namentlich von eingebrannten Zeichen der Sklaverei bzw. der Gefangenschaft vgl. 3 Mcc. 2, 29: τούτους ἀπογραφομένους χαράσσεσθαι καὶ διὰ πυρὸς εἰς τὸ σῶμα παρασήμῳ Διονύσου κισσοφύλλῳ. Plut. Pericl. 26, 3: οἱ Σάμιοι τοὺς αἰχμαλώτους τῶν Ἀθηναίων ἀνθυβρίζοντες ἔστιζον εἰς τὸ μέτωπον γλαῦκας. Hrdt. 7, 233, 2: ὡς αὐτοὺς ἔλαβον οἱ βάρβαροι ἐλθόντας τοὺς μέν τινας καὶ ἀπέκτειναν προσιόντας, τοὺς δὲ πλεῦνας αὐτέων κελεύσαντος τοῦ Ξέρξεω ἔστιζον στίγματα βασιλήια. Cf. Plut. Nik. 29, 1: στίζοντες ἵππον εἰς τὸν μέτωπον. Auch als Soldatenzeichen Aet. 8, 12: στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα, οἷά ἐστι τῶν στρατευομένων ἐν ταῖς χερσίν. Daher das Subst. στίγμα = Malzeichen, sei es eingestochen oder eingebrannt. In den biblischen Schriften (abgesehen von Hohesl. 1, 11 = נְקֻדּוֹת הַכָּסֶף von Schmucksachen) nur Gal. 6, 17: τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω. Paulus bezeichnet so die Narben und Folgen alles dessen, was er um Christi willen erlitten hat, vgl. 2 Cor. 11, 23 ff. 4, 10: πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι φέροντες. Col. 1, 24: νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χυ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ κτλ. Sie kennzeichnen ihn als Eigentum Jesu, des von den Juden verworfenen Messias, wobei es einerlei ist, ob er an das gebräuchlichere Bild der δοῦλοι oder an das der στρατιῶται gedacht hat. Mit der Hinweisung auf diese Kennzeichen begründet er (γάρ) die Forderung, daß in Zukunft (τοῦ λοιποῦ) ihm niemand mehr wie die Galater Not und Mühe machen soll, da er sehr scharf unterscheidet zwischen dem Israel Gottes (V. 16) und dem Israel nach dem Fleisch, welches die Galater versucht hatte (V. 12—15). Denn darauf bezieht sich

die Forderung V. 17a, und es liegt nicht der geringste Grund vor zu Deißmanns verzweifeltem Versuch (Bibelstud. S. 265 ff.), welcher in einem dem 3. Jahrh. angehörigen Papyrus eine Zauberformel gefunden hat, in der die Worte *βαστάζειν* u. *κόπους παρέχειν* sich finden, letzteres freilich in dem ganz allgemeinen Sinne: Mühe oder Beschwer machen, ersteres nicht mit dem Objekt *στίγματα*, sondern eines das Grabmal des Osiris nachbildenden Amulets (*βαστάζω τὴν ταφὴν τοῦ Ὀσίρεως καὶ ὑπάγω καταστῆσαι αὐτὴν ε(ἰ)ς Ἄβιδος ... ἐὰν μοι ὁ δεῖνα κόπους παράσχῃ, προς(τ)ρέψω αὐτὴν αὐτῷ*). Von hier aus schließt er sofort auf eine Bekanntschaft Pauli mit ähnlichen Formeln, deutet die *στίγματα* auf Schutzzeichen, wie Jes. 44, 5. Ez. 9, 4. Offb. 7, 3 vgl. mit Psalt. Sal. 15, 8. 10. Offb. 13, 16 f. 14, 9 ff. 16, 2. 19, 20. 20, 4 und läßt den Apostel seine „unartigen lieben Kinder" „lächelnd mit aufgehobenem Finger sagen: seid doch verständig; ihr könnt mir ja doch keine Mühe machen, ich bin ja gefeit", freundlich scherzend wie schon in *πηλίκοις γράμμασιν* V. 11. Damit ist der klare Zusammenhang von V. 16. 17 und der gewaltige Ernst gerade des Schlusses von V. 11 an vollständig verkannt, um an Stelle der „blutleeren, schattenhaften Heiligengestalt" des Apostels den „antiken Menschen" zu setzen, dem neben der „begeisterten Glut des Glaubens", der „feinfühlenden, verständnisvollen Liebe", den „bitteren Stimmungen des Spottes und der schonungslosen Ironie" auch die „gewinnende Freundlichkeit des Scherzes" zur Verfügung steht, die aber weder in diesem Brief (vgl. 1, 6 ff.) noch auch insbesondere in diesem Schluß irgend eine Stätte hat.

Στοιχεῖον, *τὸ*, von *στοῖχος*, Reihe, *στοιχέω* in einer Reihe hintereinander stehen, bezeichnet das Glied einer Reihe, *κατὰ στοιχεῖον* nach oder in (alphabetischer) Reihenfolge, Curtius S. 195. Im Sprachgebrauch ist es fixiert auf die Bezeichnung **a)** der Buchstaben, nicht als Schriftzeichen, sondern als Glieder einer Buchstabenreihe, als Bestandteile bzw. Grundbestandteile und Anfänge der Silben und Worte Plat. Crat. 434, A: *τὰ στοιχεῖα ἐξ ὧν τὸ πρῶτα ὀνόματά τις συνθήσει.* Deff. 414. E *στοιχεῖα φωνῆς φωνὴ ἀσύνθετος.* Cornut. theol. graec. epit. 22: *πλεονάζοντος τοῦ στοιχείου.* Aristot. u. a.: *τὸ στοιχεῖα*, das Alphabet, Xen. Mem. 2, 1, 1: *σκοπῶμεν ἀρξάμενοι ἀπὸ τῆς τροφῆς ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων ... Δοκεῖ γοῦν μοι ἡ τροφὴ ἀρχὴ εἶναι· οὐδὲ γὰρ ζῴη γ' ἄν τις εἰ μὴ τρέφοιτο.* **b)** Seit Plato Bezeichnung der Grundstoffe, Elemente, aus denen die Welt und alles was in der Welt ist besteht, Plat. Theaet. 201, E: *τὰ πρῶτα οἱονπερὶ στοιχεῖα ἐξ ὧν ἡμεῖς τε ξυγκείμεθα καὶ τἆλλα*, seitens Aristot. unterschieden von dem synon. *ἀρχαί* als die causae materiales von den formales, cf. Bonitz, Ind. Arist. s. v., daher *ἀρχαί τε καὶ στοιχεῖα* oft verbunden; Plut. de plac. phil. 1, 2 (875, C): *στοιχεῖα μὲν καλοῦμεν γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ*; Erde und Wasser aber sind aus der *ὕλη ἄμορφος καὶ ἀειδής* geworden, diese daher ihre *ἀρχή*, denn *ἀρχὰς δὲ λέγομεν ὅτι οὐκ ἔχει τι πρότερον ἐξ οὗ γεννᾶται.* Daher *τὰ στοιχεῖα* in populärer Redeweise = das woraus die Welt besteht. Cornut. 26: *τὸν Ἄτλαντα — ἔχειν κιόνας μακράς, τὰς τῶν στοιχείων δυνάμεις, καθ' ἃς τὰ μὲν ἀνωφερῆ ἐστι, τὰ δὲ κατωφερῆ.* In der alttest. Gräc. nur so und nur in den Apokr. Sap. 7, 17: *εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων.* 4 Macc. 12, 13: *τοὺς ὁμοιοπαθεῖς καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν γεγονότας στοιχείων.* 19, 18: *δι' ἑαυτῶν γὰρ τὰ στοιχεῖα μεθαρμοζόμενα.* Vgl. 2 Mcc. 7, 22: *οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἐχαρισάμην καὶ τὴν ἑκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διερύθμισα*, die Bildung aus den Grundstoffen (sonst *στοιχείωσις* in der späteren Gräc. nur = Unterricht in den Anfangsgründen, s. u.). Mehrfach bei Philo u. Jos. In

N. T.: 2 Petr. 3, 10: *οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται.* V. 12: *οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται*, als dessen Folgen dann V. 13: *καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ καινὴν γῆν προσδοκῶμεν.* Es fragt sich zunächst, ob *στ.* ein vom Himmel und Erde unterschiedenes drittes bezeichne, etwa die Gestirne, die man in der späteren Gräc. *οὐράνια στοιχεῖα* (Just. M. apol. 2, 5. Theophil. ad Autol. 1, 4, 9), und auch wohl, wenn gleich sehr selten, bloß *στ.* nannte, Diog. L. 6, 102; *πῖλος Ἀρκαδικὸς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ἔχων ἐνυφασμένα τὰ δώδεκα στοιχεῖα* von den Sternbildern des Tierkreises. Hiergegen spricht jedoch, daß der Satz in V. 10: *καὶ ἡ γῆ κτλ.* sich zu der voraufgehenden Aussage nicht anders verhält, als V. 13 zu V. 12, wo der neue Himmel und die neue Erde an die Stelle der im Feuer vergangenen *οὐρ. κ. στ.* treten. Ebenso ist die Verbrennung der Erde V. 12 das Ergebnis des im Vorhergehenden Ausgesagten. Wenn aber *στ.* nicht ein drittes neben Himmel und Erde sind, so dient es zur Verstärkung und bezeichnet die Grundstoffe, aus denen die diesseitige Welt besteht. Vgl. Just. Mart. dial. c. Tryph. 285, C: *ἢ ὅτι πρὸς ἑαυτὸν ἔλεγεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ... ἢ ὅτι πρὸς τὰ στοιχεῖα, τουτέστι τὴν γῆν καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ἐξ ὧν νοοῦμεν τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι.* Aus demselben Grunde ist dann auch nicht an die „Elementargeister" (Spitta, s. u.) zu denken, welche nach Test. XII. patr. Levi 4 und Buch Henoch 1, 5—7 im Weltbrande mit zergehen sollen, zumal die Herbeiziehung dieser Vorstellung eine so verzweifelte Auskunft zur Beseitigung der vermeintlichen Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen *οὐρ. στ.* u. *γῆ* ist, daß die zwingende Notwendigkeit dazu doch noch erst dargethan werden müßte, zumal der Kontext auch nicht den geringsten Anhalt dafür bietet, vgl. V. 7. — Später wird *στοιχεῖα* auch **c)** verwendet zur Bezeichnung der e r s t e n A n f a n g s g r ü n d e, Grundbestandteile des Wissens u. s. w., bei den Attikern noch sehr selten; gewöhnlich mit hinzugefügtem Gen., z. B. Cornut. 14: *στοιχεῖον παιδείας ἐστὶ τὸ ἀφορᾶν πρὸς τὸ θεῖον κτλ.* Plut. de puer. educ. 16 (12, C): *δύο γὰρ ταῦτα ὡσπερεὶ στοιχεῖα τῆς ἀρετῆς εἰσίν, ἐλπίς τε τιμῆς καὶ φόβος τιμωρίας.* Cf. Diog. L. 10, 37: *ποιήσασθαι δεῖ καὶ τοιαύτην τινὰ ἐπιτομὴν καὶ στοιχείωσιν τῶν ὅλων δοξῶν.* Ibid. 44 = Unterricht in den Anfangsgründen. Vgl. Galen bei Wetstein zu Gal. 4, 3: *μηδὲ τὰ στοιχεῖα τῆς Ἱπποκράτους τέχνης ἐπιστάμενος.* Ohne hinzugefügten Gen. Plut. Marcell. 17, 5: *ὑποθέσεις — καθαρωτέροις στοιχείοις γραφόμεναι* (gegen Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, S. 66). Vgl. *στοιχειοῦν*, die Anfangsgründe lehren, Chrysipp. bei Plut., de stoic. repugn. 10; *στοιχειωτής* Beiname des Euklid. In diesem Sinne Hebr. 5, 12: *διδάσκειν τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*, wo *τῆς ἀρχῆς* den Begriff verstärkt = die allerersten Anfangsgründe, vgl. den Gegensatz von *διδάσκαλος* u. *νήπιος* V. 12. 13. In diesem der späteren Gräc. eigenen Sinn muß es auch, wie das *ὅτε ἦμεν νήπιοι* zeigt, Gal. 4, 3 und ebenmäßig V. 9, sowie Col. 2, 8. 26 genommen werden. Gal. 4, 3: *οὕτως* — sc. *ὡς ὁ κληρονόμος ἐφ' ὅσον χρόνον νήπιός ἐστιν, ὑπὸ ἐπιτρόποις ἐστὶν — καὶ ἡμεῖς ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι.* Vgl. 3, 24: *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν.* 4, 4: *τοὺς ὑπὸ νόμον.*

Dagegen verschlägt der Einwand Spittas (zu 2 Petr. 3, 10. 12) nichts, daß der *νήπιος* dem *ἐπίτροπος* u. *οἰκονόμος* als Untergebener, nicht als Lernender gegenüberstehe, denn der *ἐπίτρ.* ist auch als *παιδαγωγός* gedacht Gal. 3, 24. Ebenso wenig aber hat es auf sich mit der Behauptung Ritschls, daß unter *στ.* Personen — Engel — zu verstehen seien, weil sie den im Bilde auftretenden Aufsehern und Verwaltern entsprächen, denn diese sind nur Bild des Gesetzes oder vielmehr die Untergebenheit unter dieselben ist ein

Bild der Untergebenheit unter das Gesetz V. 5, und diese Untergebenheit, weil sie Untergebenheit eines *νήπιος* ist, ist ein *δεδουλωμένος εἶναι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τ. κ.*, so daß dem Begriff des *νήπιος* der Wert des Gesetzes als *στοιχεῖα* entspricht. Da dem Zustand des *δεδουλωμένος ὑπὸ τὰ στ. τ. κ.* das *δουλεύειν τοῖς ἀσθενέσι καὶ πτωχοῖς στ.* V. 9 als Verhalten entspricht, so würde der Apostel den Gesetzesdienst Israels — denn von der Zeit unter dem Gesetze und von der Vergangenheit des Israels Gottes (6, 16) redet er — ebenso als Abgötterei betrachten und bezeichnen, wenn er unter *στ.* die Engel (3, 19) verstände, als wenn damit die Gestirne, speziell Sonne und Mond bezeichnet wären, wie die griechischen Exegeten angenommen (vgl. Act. 7, 42. Deut. 4, 19. Jer. 8, 2. Zeph. 1, 5. Ez. 8, 15 ff.). Dieser Einwand trifft auch Spitta, welcher die schon früher versuchte, von Hilgenfeld, Galaterbrief S. 60 ff., mit der Deutung von den Gestirnen kombinierte, von Klöpper zu Col. 2, 8. 20 erneuerte Auffassung der *στ.* als „Elementargeister" wiederholt, gemäß der im Test. Levi 4; Buch Henoch 1, 5—7; 61, 10; 75, 5 (vgl. Dillmann, das Buch Henoch. S. 185—187; Weber, Altsynag. Theol., S. 167) enthaltenen Anschauung, nach welcher die Gestirne, die Naturerscheinungen (Donner, Blitz, Hagel, Reif, Wind ꝛc.), die Jahreszeiten, sowie die Elemente nicht ohne die sie belebenden bzw. hervorbringenden Geister gedacht werden, vgl. Buch der Jubil. Kap. 2 (bei Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissensch. 1849, S. 230 ff.). Spitta meint, dem sei nicht entgegen, daß Paulus 1 Cor. 10, 20 f. wie Plutarch die orgiastischen Kulte der Heiden als Dienst der Dämonen, der bösen Geister ansehe; denn von diesem Dämonendienst sei der Dienst der *στ.* zu unterscheiden, die von den Juden als von Gott über sie gesetzte *ἄγγελοι κοσμοκράτορες*, von den Heiden als *θεοί* betrachtet worden seien. Allein das *ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς* Gal. 4, 8 und das *δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν* 1 Kor. 10, 20 zu unterscheiden, ist unmöglich. Paulus würde dann die Anschauung von zweierlei Gottheiten der Heiden, vergötterten Engeln und bösen Geistern vertreten. Überdies vgl. Salomonis test. in Fabricius, cod. pseudepigr. V. T. I, 1047: *ἡμεῖς ἐσμὲν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου, ἀπάτη, ἔρις, κλώθων, ζάλη, πλάνη, δύναμις*, — Rede der Dämonen, eine Stelle, welche deutlich zeigt, wie die Vorstellungen von den Elementargeistern und von den Dämonen unwillkürlich in einander übergehen mußten. Es läßt sich absolut nicht nachweisen, daß sie jemals von einander unterschieden worden seien, wenn man nicht diese Anschauung in Ps. 104, 4. Apok. 16, 5 hineinträgt. Ist es aber ebenso unmöglich, daß Paulus unter den *στ.* gemäß dieser dem Gebiete jüdischen Aberglaubens angehörenden Vorstellung die Elementargeister verstehe, als er nicht die Dämonen meinen kann, so kann er noch weniger die Knechtung unter das Gesetz und den Gesetzesdienst als solchen unter dem Gesichtspunkt der Abgötterei ansehen, wie es der Fall wäre, wenn er Gal. 4, 9 Gesetzesdienst und heidnische Religion auf gleiche Stufe stellte. Dies ist aber nicht der Fall, denn V. 8 ff. handelt es sich in *ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε* gar nicht um einen Rückfall der Leser in das frühere Heidentum, wovon in Rücksicht auf Deut. 4, 19 f. ein *δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου*, nämlich Sonne, Mond und Sterne gesagt werden könnte. Vielmehr handelt es sich um ein Eingehen der früher heidnischen und dann Christen gewordenen Galater auf jüdischen Gesetzesdienst (vgl. V. 10), das unter dem Gesichtspunkt des Christenstandes ein Rückfall ist, obschon sie nicht Juden gewesen, nämlich ein Rückfall in das, was dem Christentum vorangegangen: daher auch der verdeutlichende, nicht lediglich verstärkende Zusatz *πάλιν ἄνωθεν* an zweiter Stelle = wieder von vorn, welcher bei anderer Auffassung nicht zu erklären ist. Sie kehren wieder um und zwar *ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*, indem sie

nicht sowohl ihr *δουλεύειν τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς* wiederholen, sondern im Verhältnis zu ihrem jetzigen Stande sich dem zuwenden, womit Israel als *νήπιος* angefangen hat und so selbst wieder von vorn anfangen wollen. Damit ist dann freilich gegeben, daß *στ.* nichts anders bezeichnen kann, als Anfangsgründe, eine Erklärung, welche auch Theophylact kennt: *τινές δὲ τὸν στοιχειώδη καὶ εἰσαγωγικὸν νόμον ἐνόησαν.* Darauf wird man auch bei dem Versuch einer Übertragung in das hebräische geführt: יְסוֹדוֹת הָעוֹלָם, wozu Schöttgen bemerkt, daß für ein israelitisches Ohr עולם sofort = עולם הַזֶּה sei.

Im Verhältnis zu dem, was das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* gebracht V. 4, zu dem *νῦν δὲ γνόντες τὸν θν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*, bot die vergangene Zeit in dem für das unmündige Kindesalter des Erben bestimmten Gesetze nur *στοιχεῖα*, Anfangsgründe. Als Person betrachtet, ist das Gesetz *παιδαγωγός* u. *ἐπίτροπος* gewesen; seinem Inhalte nach bietet es nur *στοιχεῖα* (vgl. Hebr. 7, 19: *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος*) und auch diese sind nur *πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα* V. 9 (vgl. Hebr. 7, 18: *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*), denn es bietet nicht einmal etwas vom Ganzen; es enthält nichts von den dem Erben bestimmten Gütern, sondern bietet nur *σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χυ* Col. 12, 16, und eben darum können und müssen sie dieser Heilsgegenwart gegenüber als *στ. τοῦ κόσμου* bezeichnet werden. Dieser Gen. ist nun freilich nicht gen. part. wie in *στ. παιδείας, τέχνης*, sondern gen. poss. resp. qualitatis. Das Gesetz verhält sich in dem, was es darbietet, wie der *κόσμος* zur *βασιλεία τ. θ.* (1 Cor. 15, 50), zu *τὰ ἐπουράνια* (vgl. 4, 21 ff.), zu *Χς* (Col. 2, 20), zu dem Lebensgebiet derer, welche *εἰς Χν* gelangt sind (Gal. 3, 24), die mit ihm zum neuen Leben erweckt und durch ihn in den freien Besitz der Güter eingetreten sind. Die *στοιχεῖα*, welche das Gesetz darbietet, tragen, wie auch die Bestimmungen desselben V. 10 zeigen, die Art des *κόσμος* an sich, wie sie sich denn auch auf das kosmisch bedingte und gestaltete Leben beziehen. Vgl. Col. 2, 20: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χῳ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου* (vgl. Gal. 6, 14: *δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ*), *τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;* Das Gesetz bildet und bietet die elementare Erziehung und Unterweisung für diejenigen, welche noch keine andere Lebenssphäre haben als den *κόσμος*, und darum sind diese *στοιχεῖα* solche, welche dem Gebiete des *κόσμος* angehören und seine Art an sich tragen, daher Col. 2, 8: *κατὰ τὴν παράδοσιν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χν*, wo *στ. τ. κ.* dasjenige inhaltlich wertet, was durch *παράδοσις ἀνθρ.* seinem Ursprunge nach gekennzeichnet ist, hier freilich nicht identisch mit dem *νόμος παιδαγωγός*, sondern auch die V. 18 gemeinte Lehre einschließend, die unter demselben Gesichtspunkt betrachtet wird, sofern sie sich an die Anschauung bzw. Thatsache Gal. 2, 21 und überhaupt an die bibl. Vorstellung von den Engeln anschließt. Dies ist aber etwas ganz anderes als die „Elementargeister", von denen hier ebenso wenig wie Gal. 4, 3. 9 die Rede ist. Es sind Anfangsgründe, welche die Art der Welt, nicht aber Christi und seines Reiches an sich tragen. Die ältere Litteratur s. bei Wolff, Curae philol. zu Gal. 4, 3; die neuere bei Meyer-Sieffert zu Gal. 4, 3 und Grimm, Clavis s. v. Außerdem vgl. Zöckler zu Gal. 4, sowie Delitzsch, Horae hebr. et talm. in der Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie ꝛc. 1878, S. 404 ff., welcher *στ. τ. κ.* „als in Dingen der äußeren sichtbaren Welt sich bewegende" erklärt und auf *τὸ ἅγιον κοσμικόν* Hebr. 9, 1 verweist.

Στοιχέω, **a)** lokal: in einer Reihe neben resp. hintereinander, in Reihe und Glied stehen, Poll. 1, 126: *τὸ μὲν ἐφεξῆς εἶναι κατὰ μῆκος ζυγεῖν, τὸ δ' ἐφεξῆς κατὰ*

βάθος στοιχεῖν. Nirgend bedeutet es in Reihe und Glied gehen, sondern stets nur das Innehaben des bestimmten Standortes, das stehen in einer Reihenfolge, vgl. Xen. Cyrop. 6, 3, 34: *αἱ δ' ἕτεραι ἑκατοστύες τῶν ἁρμάτων ἡ μὲν κατὰ τὸν δεξιὸν πλευρὸν τῆς σρατιᾶς στοιχοῦσα ἑπέσθω τῇ φάλαγγι ἐπὶ κέρως, ἡ δὲ κατὰ τὸ εὐώνυμον.* So lautete der Eid der athen. Epheben: *οὐ καταισχυνῶ ὅπλα τὰ ἱερὰ οὐδ' ἐγκαταλείψω τὸν παραστάτην ὅτῳ ἂν στοιχήσω* Stob. Floril. 43, 48. Wo es in seiner eigentlichen sinnlichen Bedeutung steht, ist immer der Standort gemeint, der Ort, den jemand oder etwas einnimmt, Xen. Hipparch. 5, 7: *ἣν πᾶν καταφανὲς ᾖ τὸ χωρίον, δεκάδας χρὴ στοιχούσας ποιήσαντα διαλειπούσας παράγειν.* Schol. Ar. Plut. 773: *στ. μιᾷ γυναικί,* bei Einer Frau bleiben, una uti uxore. Dies führt schon über zu **b)** übertragen *στοιχεῖν τινι* bei jemanden stehen, zu ihm halten, bei ihm bleiben, event. ihm folgen. So z. B. Polyb. 28, 5, 6: *βουλόμενοι στοιχεῖν τῇ τῆς συγκλήτου προθέσει,* an den Senatsbeschluß sich halten. Eustath. Il. 123, 22: *ἄλλοι δὲ τῇ τοῦ Ζηνοδότου γραφῇ στοιχοῦντες.* Id. Od. 1689, 6: *στ. τοῖς κριθεῖσι.* Darum ist es nicht richtig, es an den neutest. Stellen durch „wandeln" zu übersetzen, sondern Budaeus erklärt es richtig durch *συμφωνεῖν,* consentaneum esse, Hesych. *συναινεῖν,* und Valckenaer macht zu Act. 21, 24: *στοιχεῖς καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων,* mit Recht darauf aufmerksam, daß dies s. v. a. *στοιχεῖς καὶ αὐτὸς τῷ νόμῳ.* Phil. 3, 16: *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι,* zu derselben Regel sich halten. Gal. 6, 16: *ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσι,* wo die Übersetzung durch „wandeln" nicht zu V. 15 stimmt. Die Mahnung Gal. 5, 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν* bezweckt den Stand der Leser analog wie 1 Cor. 10, 12 und fordert das sich halten zum Geiste, vgl. Eph. 4, 30. Demgemäß bezeichnet auch Röm. 4, 12: *τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἴχνεσι τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως* das Bleiben in den Fußtapfen x. und giebt so erst einen vollkommen klaren Sinn. Bestätigt wird diese Auffassung durch die einzige Stelle der LXX Kohel. 11, 6: (*σπεῖρον τὸ σπέρμα σου κτλ.*) *ὅτι οὐ γινώσκεις ποῖον στοιχήσει ἢ τοῦτο ἢ τοῦτο* = יִכְשַׁר, Aq.: *εὐθετήσει.* Vgl. das deutsche „stehen" von der aufgegangenen Saat.

Συστοιχέω, mit jemand in einer Reihe, einem Gliede stehen, Polyb. 10, 23, 7: *ἐφ' ὅσον συζυγοῦντας καὶ συστοιχοῦντας διαμένειν,* den Nebenmann und Hintermann halten; vgl. *σύστοιχος,* was zusammensteht, übertragen was zur selben Gattung gehört, im philosophischen Sprachgebrauch: was zur selben Begriffsreihe gehört. Hiernach Gal. 4, 25: *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ· συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἰερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς* = steht zusammen mit dem jetzigen Jerusalem, weil nämlich letzteres dem Gesetze unterworfen ist.

Στρέφω, *στρέψω,* Aor. II Pass. *ἐστράφην,* drehen, wenden, auch intrans. sich wenden, wie Act. 7, 42. Über diese intrans. Bedeutung vgl. unter *ἄγω* S. 73 f. Pass. (s. unter *ἀποστρέφω*) sich wenden, Act. 13. 46: *στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη* u. ö. In sittlicher Bedeutung = sich ändern, eine andere Richtung einschlagen, wie Mtth. 18, 3: *ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία* und Joh. 12, 40: *ἵνα μὴ ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσι τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν* (Lchm. Tdf. Tr. W. statt *ἐπιστραφῶσιν*), findet es sich weder in der Prof.-Gräc. noch bei den LXX. 1 Sam. 10, 6 kann nicht verglichen werden: *ἐφαλεῖται ἐπί σε πνεῦμα κυρίου καὶ προφητεύσεις μετ' αὐτῶν, καὶ στραφήσῃ εἰς ἄνδρα ἄλλον,* eher 1 Kön. 18, 37: *ἔστρεψας τὴν καρδίαν*

τοῦ λαοῦ τούτου ὀπίσω vgl. Act. 7, 39. Aber es bleibt die Schwierigkeit, daß die Richtung nicht angegeben ist. Man muß das absolute *στρέφεσθαι* herbeiziehen = sich von der eingeschlagenen Richtung umwenden, wie Ps. 78, 9: *ἐστράφησαν ἐν ἡμέρᾳ πολέμου*, so daß nicht das wohin, sondern das woher bzw. die Wandlung oder Wendung die Hauptsache ist. — LXX = הָפַךְ (auch = *ἀνα-, ἀπο-, ἐκ-, ἐπι-, κατα-, μεταστρέφω, μεταβάλλω*). — Das Wort für die sittlich-religiöse Wandlung ist שׁוּב, s. u. *ἀποστρέφειν, ἐπιστρέφειν*.

Ἀποστρέφω, Aor. *ἀπέστρεψα*, Perf. *ἀπέστροφα*, med. Pass. Aor. *ἀπεστράφην*, Fut. *ἀποστραφήσομαι* Num. 25, 4; 32, 15. 2 Sam. 11, 15 u. a., wogegen das med. Fut. *ἀποστρέψομαι* in der bibl. Gräc. nicht vorkommt. Zunächst trans. = ab-, wegwenden, machen, daß etwas oder jemand umkehrt; dann intrans. sich abwenden, umkehren, Pass. = sich ab-, oder wegwenden, daher z. B. jemanden verabscheuen; dann auch = fliehen, abfallen u. s. w., je nach der vorliegenden Situation, nur nie absolut von sittlicher Umkehr oder Besserung; Hom. Hrdt. Xen. Soph. Plut. Daß das Pass. als med. Pass. und nicht als Med. gefaßt sein will, bezeugt abgesehen von dem der bibl. Gräc. eigenen Fut. *ἀποστραφήσομαι* und dem der gesamten Gräc. eignenden Aor. *ἀπεστράφην* das andere Kompos. *καταστρέφω*, von dem das Med. in wirklich med. Bedeutung steht = ich unterwerfe mir, dagegen das Pass. = ich werde unterworfen. S. unter c.

Das Wort ist in der neutest. Gräc. in demselben Maße selten, wie es in der alttest. Gräc. häufig ist, in letzterer mehrfach = סור Hi., סתר Hi., שׁבת Hi., מרד, סבב Kal u. Hi., פנה u. a., der Regel nach aber = שׁוּב Kal u. Hi., welches nur noch häufiger = *ἐπιστρέφω*, auch = *ἀναστρέφω, ἐπαναστρέφω, ὑποστρέφω*, sowie mehrfach durch andere Synonyma wiedergegeben wird. **1)** trans. **a)** a b w e n d e n, = הֵסִיר, z. B. *μαλακίαν ἀπό τινος* Ex. 23, 25. Hiob 33, 17: *ἄνθρωπον ἀπὸ ἀδικίας*. Prov. 4, 27: *τὸν πόδα ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς*. = הִסְתִּיר, stets in der Verbindung *τὸ πρόσωπον ἀπό τινος* oder bloß *τὸ πρόσωπον* Ex. 3, 6. Deut. 31, 17. 18; 32, 20, sowie namentlich in den Ps. 10, 11; 13, 1; 22, 24; 27, 9; 30, 7; 44, 24; 51, 9; 69, 17; 102, 2; 104, 29; 143, 7 (zuweilen in dieser Verbindung auch = הֵסִיר, 2 Chron. 30, 9. הֵסֵב Ez. 7, 22. Jes. 38, 2 u. a. הֵשִׁיב 1 Kön. 2, 16 u. a.). הֶעֱבִיר u. הֶעְלִים, *τὸν ὀφθαλμόν* Ps. 119, 37. Prov. 28, 27, Jes. 1, 15. So im N. T. *τὴν ἀκοὴν ἀπὸ τῆς ἀληθείας* 2 Tim. 4, 4, vgl. Jer. 44, 5. Röm. 11, 26: *ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ* (aus Jes. 59, 20), vgl. Ez. 23, 48. — Luc. 23, 14: *ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν* = abwendig machen, vgl. 2 Chron. 18, 31. Jer. 41, 10 in anderer Situation. **b)** u m w e n d e n, machen, daß jemand oder etwas umkehrt, also = zurückbringen, zurückführen, = הֵשִׁיב Gen. 24, 5. 6. 8. Deut. 28, 68. 1 Sam. 6, 21. Jer. 30, 3 u. a. So im N. T. Mtth. 27, 3: *τὰ τριάκοντα ἀργύρια* (Tdf. Treg. Westc. *ἔστρεψεν*). 26, 52: *ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς*. — Ferner = הֵשִׁיב aufhören machen, Gen. 24, 5. 6. 8. Deut. 28, 68. 1 Sam. 6, 21. Jer. 30, 3 u. a. הִשְׁבִּית Ez. 7, 24; 12, 23; 16, 40; 23, 27. 48; 34, 10. Hos. 2, 11. **c)** Pass. = abgekehrt, abgewendet werden, daher = sich abkehren, sich abwenden; dann = umgekehrt, umgewendet werden bzw. umkehren, zurückkehren. Daß dasselbe als med. Pass., nicht als Med. zu fassen ist, ergiebt z. B. Ps. 35, 4: *ἀποστραφείησαν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ καταισχυνθείησαν οἱ λογιζόμενοί μοι κακά*. 40, 15; 70, 3; 129, 5 vgl. mit Jes. 42, 17: *αὐτοὶ δὲ ἀπεστράφησαν εἰς τὰ ὀπίσω* (hier überall = סוּג). Der Zusammenhang ergiebt, ob es in pass. oder reflex. Bedeutung steht; in ersterer z. B. 1 Sam. 30, 22. Gen. 43, 12 u. a., in letzterer Jos. 22, 16. 18. 29: *ἀποστραφῆναι ἀπὸ κυρίου* = מרד, synon. *ἀποστῆναι*. Sir. 46, 11. Absolut

vom Abfall Richt. 8, 33. Vgl. Jes. 45, 23: *οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται.* Jer. 25, 15: *ἀποστράφητε ἕκαστος ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ.* Ps. 18, 38 u. ö. = שׁוּב. 1 Kön. 10, 14 = סָבַב. Vgl. *ἐπιστρέφειν*, b. Im N. T. nur *ἀποστρέφεσθαί τινα*, sich von jemand abwenden, bei den LXX fast stets *ἀπό* oder *ἐκ*, mit dem Accus. Jer. 15, 6: *σὺ ἀπεστράφης με, λέγει κύριος, ὀπίσω πορεύσῃ* = נָטַשׁ. Hos. 8, 3 = זָנַח; auch = von jemand ablassen, den Zorn von ihm wenden Am. 1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6; vgl. Jes. 9, 11. 16. 20; 10, 4; in der class. Gräc. nur zuweilen mit dem Accus. Ar. Pax 666: *αὐτὸς ἀποστραφήσεται αὐτὸν ὁ πατήρ.* Eur. Suppl. 171. Xen. Cyr. 5, 5, 36: *ἢ καὶ φιλήσω σε; καὶ οὐκ ἀποστρέψῃ με ὥσπερ ἄρτι*; später öfter z. B. Pol. 9, 36, 6: *τὴν Αἰτωλῶν φιλίαν*, aufgeben, zurückweisen. Bei Plut. *ἀποστρέφεσθαί τι*, etwas verabscheuen. Mtth. 5, 42: *τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.* Philo, quod det. pot. insid. I, 209, 23: *ὁ δὲ ὅτε ἀγαθὸς ὢν καὶ ἵλεως τοὺς ἱκέτας οὐκ ἀποστρέφεται.* Hebr. 12, 25: *οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι.* 2 Tim. 1, 15; 4, 4. Tit. 1, 14.

2) Intrans. sich abwenden, sich abkehren resp. umkehren, z. B. *ἀπὸ τῆς ἀνομίας, ἐκ τῶν ἀνομιῶν, ἐκ τῆς δικαιοσύνης*, Ez. 3, 19. 20 u. ö., Sir. 8, 5; 17, 26, auch unmittelbar neben dem trans. *ἀπ.* z. B. Ez. 18, 8. 17: *τὴν χεῖρα ἀποστρέφειν ἀπὸ ἀδικίας* vgl. mit V. 21. 23 = שׁוּב. So im N. T. Act. 3, 26: *ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν.*

Absolut im religiös-sittlichen Sinne = sich bekehren, synon. *μετανοεῖν, ἐπιστρέφειν* kommt es außer Jes. 30, 15: *ὅταν ἀποστραφεὶς στενάξῃς, τότε σωθήσῃ* nicht vor; *ἀποστρέφεσθαι πρὸς τὸν κύριον* Jer. 3, 12 in einigen Handschriften, Vat. u. Alex. aber *ἐπιστρ.* Synon. *μετανοεῖν*, aber nicht im religiösen Sinne, steht es absolut 1 Sam. 15, 29: *οὐκ ἀποστρέψει οὐδὲ μετανοήσει κύριος.*

Ἐπιστρέφω, wohin wenden, wohin umwenden, der posit. Ausdruck neben dem negativen *ἀποστρέφειν*, vgl. Jer. 8, 4: *μὴ ὁ πίπτων οὐκ ἀνίσταται ἢ ὁ ἀποστρέφων οὐκ ἐπιστρέφει*; (al. *ἀναστρέφει*); wie das Simplex trans. u. intrans., jedoch gewöhnlich in der Prof.-Gräc. transit. gebraucht, so daß der intrans. Gebrauch eigentlich nur objektsloser Gebrauch des Transit. ist, wie er sich bei den Verbis der Bewegung mehrfach findet und bei diesen überhaupt nahe liegt, s. unter *ἄγω* S. 73 f. Aor. Pass. *ἐπεστράφην*. Bei den LXX bildet es mit *ἀναστρέφω, ἀποστρέφω* die gewöhnliche Übersetzung von שׁוּב Kal u. Hiph., wofür jedoch je nach dem Zusammenhange vereinzelt auch eine Reihe anderer Wörter verwendet werden wie *ἀπέρχεσθαι, ἐπέρχεσθαι, ἀναβαίνειν, μεταβάλλειν, ἀποδιδόναι* u. a. Überall jedoch, wo es in religiös-sittlicher Beziehung steht, wird *ἀποστρ.* u. *ἐπιστρ.* gebraucht, und zwar vorwiegend das letztere. Außerdem entspricht *ἐπιστρ.* auch noch הָפַךְ, סָבַב Kal u. Hi., סָבַב Kal u. Hiph. und vereinzelt anderen hebr. Ausdrücken. **1)** trans. **a)** sinnlich z. B. *τὴν χεῖρα* 1 Kön. 22, 34. Thren. 3, 3 u. ö. *κατάραν* Neh. 13, 2. *πένθος* Jer. 31, 13. *τὸ ὄνομα* 2 Kön. 23, 34. *τὰ αἵματα εἰς κεφαλὴν* 1 Kön. 2, 34. *ἐπί σε τὴν ὀδύνην Αἰγύπτου* Deut. 28, 60. So in mannigfachen Verbindungen, wie *πρόσωπον, αἰχμαλωσίαν* u. a. Ez. 34, 4. 16: *τὸ πλανώμενον ἐπιστρέψω.* Ps. 14, 7; 53, 6; 119, 59; 126, 1. 4. *ἐπιστρ. τὴν ψυχήν* Ps. 23, 3; 19, 7; vgl. *ἐ. τινὰ* Ps. 80, 3. 7. 19. Sach. 10, 10. Pass. Jer. 4, 1 s. unter 2, a. So nicht im N. T. — **b)** im religiös-sittlichen Sinne, *τὴν καρδίαν* 2 Chron. 6, 37: *καὶ ἐπιστρέψωσι καρδίαν αὐτῶν.* Thren. 5, 21: *ἐπίστρεψον ὑμᾶς κύριε πρός σε καὶ ἐπιστραφησόμεθα.* 2 Chron. 19, 4: *ἐπέστρεψεν αὐτοὺς ἐπὶ κύριον θεὸν τῶν πατέρων αὐτῶν.* Mal. 2, 6: *πολλοὺς ἐπέστρεψεν ἀπὸ ἀδικίας.* So im N. T. Luc. 1, 16: *πολλοὺς ἐπιστρέψαι*

ἐπὶ κύριον τὸν θεόν. V. 17: *ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων*, wofür in der Grundstelle Mal. 4, 5: *ἀποκαταστήσει.* Jac. 5, 19. 20: *ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ.* So zuweilen, aber selten, in der Prof.-Gräc. bei Plut., Aristot. u. a. Lucn. conscr. hist. 5: *οἶδα οὐ πολλοὺς αὐτῶν ἐπιστρέψων.* **2)** intrans., resp. objektslos: umwenden, umkehren, **a)** sinnlich Hohesl. 6, 12: *ἐπίστρεφε, ἐπίστρεφε ἡ σουλαμῖτις.* 1 Kön. 19, 6. 2 Kön. 1, 5. 2 Sam. 15, 27 u. ö. Hos. 2, 9. 11. Kohel. 12, 7. Im N. T. Mtth. 10, 13; 12, 44; 24, 18. Marc. 13, 16. Luc. 2, 20; 8, 55; 17, 31. Act. 9, 40; 15, 36; 16, 18. Apok. 1, 12. — Pass. = sich umwenden, umkehren, nur im Aor. 2: *ἐπεστράφην* und selten Fut. *ἐπιστραφήσομαι* Jer. 4, 1. So 2 Kön. 20, 9. 10; 23, 20 u. ö. Im N. T. Mtth. 9, 22; 10, 13. Marc. 5, 30; 8, 33. Joh. 21, 20. **b)** übertragen auf das geistige Gebiet von dem, der seinen Sinn, sein Verhalten ändert sei's zum Guten oder zum Bösen rc., Ps. 85, 7: *σὺ ἐπιστρέψας ζωώσεις ὑμᾶς.* Ps. 71, 20. 21; 78, 41: *ἐπέστρεψαν καὶ ἐπείρασαν τὸν θεὸν κτλ.* Gal. 4, 9: *ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα.* Neh. 9, 28: *ὡς ἀνεπαύσαντο ἐπέστρεψαν ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου.* 2 Petr. 2, 21: *ἐπιστρέψαι* (Tdf. Tr. W. *ὑποστρέψαι*) *ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς.* (V. 22: *κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα.*) Pass. Jer. 11, 10: *ἐπεστράφησαν ἐπὶ τὰς ἀδικίας τῶν πατέρων αὐτῶν.* Insbesondere aber ist das Wort **c)** zum Ausdruck geworden für die Bekehrung, die Umkehr des Sünders zu Gott unter bußfertiger Abkehr von der bisherigen Abwendung von Gott, dem bisherigen sündigen Verhalten; vgl. 1 Sam. 7, 3: *εἰ ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ ὑμῶν ὑμεῖς ἐπιστρέφετε πρὸς κύριον, περιέλετε θεοὺς ἀλλοτρίους ἐκ μέσου ὑμῶν καὶ τὰ ἄλση, καὶ ἑτοιμάσατε τὰς καρδίας ὑμῶν πρὸς κύριον καὶ δουλεύσατε αὐτῷ μόνῳ.* Hos. 5, 4; 6, 1; 7, 10; 12, 7. Am. 4, 6. 9. 10. 11. 1 Kön. 8, 33: *ἁμαρτήσονταί σοι καὶ ἐπιστρέψουσι καὶ ἐξομολογήσονται τῷ ὀνόματί σου.* 2 Chron. 6, 24. 26. 37. 38; 24, 19; 30, 9. Vgl. Ps. 51, 13. Jes. 6, 10; 9, 13; 19, 22; 44, 22; 45, 22; 49, 8; 55, 7. Jer. 3, 10. 12. 14. 22; 4, 1; 5, 3. Ez. 14, 6 u. ö. Zwischen der alttest. u. neuteft. Gräc. besteht der Unterschied, daß im N. T. das Aktiv die Regel ist, das Pass. nur 1 Petr. 2, 25 (s. u.) und Rec. Joh. 12, 40, wo jedoch Tdf. Tr. W. *στραφῶσιν* statt *ἐπιστρ.* lesen. Bei den LXX dagegen findet sich in dieser Beziehung zwar nicht vorwiegend aber doch fast gleich häufig das Pass., s. u. — Vollständig unter Angabe des negativen und positiven Momentes Ez. 18, 30: *ἐπιστράφητε καὶ ἀποστρέψατε ἐκ πασῶν τῶν ἀσεβειῶν ὑμῶν.* Act. 14, 15: *εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα.* 1 Thess. 1, 9: *πρὸς τὸν θν ἀπὸ τῶν εἰδώλων.* Act. 26, 18: *ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν.* Vgl. das bloße negative *ἀποστρέφειν* Act. 3, 26: *ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν.* Am auffallendsten ist Act. 15, 19: *ἀπὸ τῶν ἐθνων ἐπὶ τὸν θν.* Häufig wird das negative Moment ausgelassen und bloß das positive angegeben, Act. 9, 35: *ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κύριον*, wie 11, 21. 2 Cor. 3, 16: *πρὸς κύριον.* Act. 26, 20: *ἐπὶ τὸν θεόν.* (Vgl. Luc. 1, 16. 17 unter 1, b und ebenda Jac. 5, 19. 20, wo bloß das negative Moment, wie Act. 3, 26 bei *ἀποστρέφειν.*) Öfter auch alleinstehend = sich bekehren, Luc. 22, 32: *σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.* Mtth. 13, 15: *μήποτε — ἐπιστρέψωσιν* aus Jes. 6, 10. Marc. 4, 12. Act. 28, 27. (Luc. 17, 4: *ἐὰν ἐπιστρέψῃ λέγων· μετανοῶ*, gehört unter 2, a, auch wenn man nicht mit Tdf. Treg. Westc. *ἐπί σε* lesen will.) Verbunden mit *μετανοεῖν* Act. 3, 19: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε*, vgl. 26, 20, schließt es auch das *πιστεύειν* ein Act. 11, 21: *πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον*, vgl. Act. 26, 18 u. Luc. 22, 32:

ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου, sowie mit dem ἐπίστρεψαν Act. 9, 35 das häufigere ἐπίστευσαν, sie wurden gläubig.

Was nun das Pass. betrifft, welches sich im N. T. außer an der unsicheren Stelle Joh. 12, 40 nur 1 Petr. 2, 25 findet: ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν, so liegt es rein sprachlich betrachtet nahe, nach Analogie des ἐπιστραφῆναι der LXX von der Bekehrung es auch hier reflexiv zu fassen: ihr habt euch bekehret, vgl. Jes. 44, 22; 45, 22; 55, 7. Jer. 3, 10. 14; 4, 1; 5, 3; 24, 7. Hos. 14, 2, 3. Joel 2, 12, Ps. 7, 13; 22, 28. Deut. 30, 10, wie denn überhaupt bei den LXX wie in der Prof.-Gräc. das Pass. von στρέφειν u. Kompos. gewöhnlich reflexiven Sinn hat. Indes es findet sich doch auch in rein pass. Bedeutung, vgl. Jer. 4, 1: ἐὰν ἐπιστραφῇ Ἰσραὴλ πρός μέ, ἐπιστραφήσεται. Thren. 5, 21: ἐπίστρεψον ἡμᾶς κύριε πρὸς σὲ καὶ ἐπιστραφησόμεθα. Mal. 3, 18: ἐπιστραφήσεσθε καὶ ὄψεσθε κτλ. vgl. mit V. 17 (vgl. dagegen das Futur. reflexiv Sach. 1, 3. Jes. 19, 22. Mal. 3, 7. Deut. 4, 30. 30; 30, 8). Handschriftlich gut bezeugt ist Hos. 7, 16: ἐπεστράφησαν εἰς οὐδέν statt ἀπεστράφ. des Vat. u. Alex. 1 Petr. 2, 65 scheint nun diese pass. Bedeutung doch vorgezogen werden zu müssen, sowohl weil es sich in dem Zusammenhange nicht um das handelt, was die Leser gethan haben, sondern was ihnen widerfahren ist, als auch vor allem weil das νῦν der reflexiven Fassung widerspricht; ebenso spricht das Bild für die pass. Bedeutung, vgl. die wenn auch nicht völlig gleiche Situation Ez. 34, 4. 16: τὸ ἀπολωλὸς ζητήσω καὶ τὸ πλανώμενον ἐπιστρέψω. Vielleicht darf auch daran erinnert werden, wie konsequent die neutest. Schriftsteller statt des von den LXX angewendeten Pass. nur das Akt. = sich bekehren gebrauchen, eine schon in den altt. Apokryphen sich findende Erscheinung, in denen überhaupt außer Sap. 16, 7 und ... auch von der Bekehrung nur das Akt. steht Tob. 13, 6; 14, 6; Judith 5, 19. Sir. 5, 7; 17, 20. 24. Angesichts dieses von den LXX abweichenden Gebrauchs in den Apokr. verliert die pass. Bedeutung ihr befremdliches.

Die Bekehrung ist eine Abwendung von einem Verhalten und einem Zustande und ebenso positiv der Eintritt in ein Verhalten und einen Zustand, nämlich in die Heilsgemeinschaft, den Heilsbesitz aus der Heilsferne, der Heilsentbehrung, vgl. 1 Petr. 2, 25. Act. 26, 18. 2 Cor. 3, 16. Act. 3, 19: εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας; 26, 18: τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις τῇ πίστει τῇ εἰς ἐμέ. Jac. 5, 20. Eben dadurch unterscheidet es sich von μετανοεῖν (w. s.), welches nur das Verhalten betont, als die Bekehrung von der Buße. Die Bekehrung schließt Buße und Glauben zusammen und damit das Verhalten und das Verhältnis, in welches man zu stehen kommt, vgl. Act. 20, 21.

Ἐπιστροφή, ἡ, das Sichumkehren, Sichwohinkehren Sir. 40, 1 ἡμέρα ἐπιστροφῆς handschriftlich statt ἐπιταφῆς oder ἐπὶ ταφῇ. Ez. 47, 7 = שׁוּב. 42, 11. Hohel. 7, 10. Im N. T. nur einmal = Bekehrung Act. 15, 3: ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν. Vgl. V. 18. Sir. 49, 2: κατευθύνθη ἐν ἐπιστροφῇ λαοῦ 18, 20: ἐπιστροφὴ πρὸς θεόν.

Σφραγίς, ῖδος, ἡ, Siegel, und zwar sowohl der Siegelstempel, Siegelring oder das Petschaft, mit welchem gesiegelt wird, bzw. die darin eingegrabenen oder eingeschnittenen Zeichen, als auch das ab- oder aufgedrückte Siegel, חוֹתָם, חֹתֶם. **1)** Ersteres Ex. 28, 11. 21. 36. Apok. 7, 2. Namentlich der mit einer Inschrift oder

mit sinnbildlichen Zeichen versehene Edelstein, vgl. Ex. 39, 6. 14. 30. Sir. 35 (32), 5. 6; 42, 6; 45, 11, welcher für seinen Besitzer ein kostbares Kleinod ist und deshalb besonders wert gehalten wird, woher der bildliche Gebrauch Hohesl. 8, 6. Hagg. 2, 23, sowie die Vergleichung der *ἐλεημοσύνη ἀνδρὸς ὡς σφραγὶς μετ' αὐτοῦ* Sir. 17, 22 (17) sich erklärt. **2)** Das ausgedrückte oder aufgedrückte Siegel als Mittel zum Verschließen und Verbergen — 1 Kön. 20 (21), 8. Sir. 22, 27 (25) parall. *φυλακή*, im N. T. Apok. 5, 1. 2. 5. 9; 6, 1. 3. 5. 7. 9. 12; 8, 1 — oder zur Kennzeichnung und Bestätigung, Apok. 9, 4: *οἵτινες οὐκ ἔχουσι τὴν σφραγῖδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων* (vgl. 7, 2. 3). Hiernach ist 2 Tim. 2, 19 zu erklären: *ὁ στέρεος θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην· ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καὶ ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.* Wo das Letztere sich findet, das Abtreten von Ungerechtigkeit, da ist auch das Erstere der Fall, daß der HErr die Seinen kennt, und umgekehrt; das ist das Kennzeichen, an dem Gott die Seinen kennt, die er für sich erkoren hat, und das Zeichen, an welchem sie als von Gott erkoren erkannt werden (vgl. Hagg. 2, 23: *θήσομαί σε ὡς σφραγῖδα, ὅτι σε ᾕρέτισα*, wenn auch mit anders gedachtem Bilde). Die Inschrift des Grundsteins gilt auch allen Steinen, die auf denselben aufgebaut werden. Im Sinne einer Bestätigung ist das Bild verwendet Röm. 4, 11: *σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ*, und so ist es auch gemeint 1 Cor. 9, 2: *εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμί· ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ*, denn die durch das Evangelium Pauli gesammelte Gemeinde bestätigt und legitimiert ihn als Apostel gegenüber denen, die sein Apostolat nicht anerkennen wollen.

Σφραγίζω, siegeln, untersiegeln, versiegeln, sei es um etwas zu verschließen oder um es zu verbergen, oder um es zu kennzeichnen und zu bestätigen, hebr. חתם. **a)** um Verschluß oder Verbergung handelt es sich Deut. 32, 34. 1 Kön. 20 (21), 8. Jes. 29, 11. Jer. 39 (32), 10. 11. 25. 44. Hiob 24, 16. So auch Hiob 14, 17: *ἐσφράγισάς μου τὰ ἁμαρτήματα ἐν βαλαντίῳ*, nämlich um sie endlich zusammen zu bestrafen. Dagegen Dan. 9, 24 Theodot.: *σφραγίσαι ἁμαρτίας* im Sinne von „die Sünden wegthun, verbergen", so daß niemand sie finden kann (vgl. Jer. 50, 20) = תמם. Dan. 8, 26: *σφράγισον τὴν ὅρασιν* = סתם. Schwierig ist 2 Kön. 22, 4: *σφράγισον τὸ ἀργύριον . . . καὶ δότωσαν αὐτὸ ἐπὶ χεῖρα ποιούντων κτλ.* Schwerlich haben hier die LXX וְיַחְתֹּם für וְיַתֵּם gelesen; wenn es aber diesem Hiphil von תמם entspricht, so wird es s. v. a. fertig machen durch Nachzählen und Versiegeln behufs Übergabe an die Berechtigten, Arbeiter u. s. w. bedeuten. — Im N. T. in der Bedeutung siegeln, versiegeln, um etwas zu verschließen, zu verbergen Mtth. 27, 66: *τὸν λίθον*. Apok. 20, 3: *ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ*. 10, 4: *ἃ ἐλάλησαν*. 22, 10: *τοὺς λόγους*. Übertragen dann von der Versiegelung der Knechte Gottes, um sie nicht bloß zu kennzeichnen, sondern sie zu bewahren Apok. 7, 3—8. Dann **b)** siegeln, untersiegeln zum Zweck der Bestätigung; so Röm. 15, 28: *τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον*, wo die Verweisung Deißmanns (Neue Bibelstud. S. 65 f.) auf die Versiegelung der Säcke voll Weizen und Gerste oder der Säcke jedes Esels, um die Richtigkeit des Inhaltes zu garantieren, keinen Sinn giebt. Denn wie könnte der verdächtigte Apostel selbst etwas garantieren? Dagegen bedeutet es die zu der Gabe hinzukommende Bestätigung des Apostels, daß dies die Gabe derer sei, die sich selbst für *ὀφειλέται τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ* halten. Ähnlich auch Hofmann, Weiß. — Der Gedanke der Bestätigung liegt auch vor Joh. 3, 33: *ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν*, d. h.

er drückt den Siegel darauf. Von göttlicher Anerkennung Joh. 6, 27: *τοῦτον* — sc. *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου — ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός*, nämlich durch die erlebte Gebetserhörung V. 11, welche dem Volk ein Zeichen sein soll von den Größeren, was Jesus vermag, nämlich unvergängliche Speise oder Brot des Lebens zu geben. Anders 2 Cor. 1, 22, wo von Gott, dem *βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμας* gesagt wird: *ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* Eph. 1, 13: *ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ*, und 4, 30: *μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.* Hiernach ist die dem Apostel bzw. den Lesern widerfahrene Versiegelung die Geistbegabung, durch welche ihre Gotteskindschaft, die sie glauben — *πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε*, vgl. Röm. 8, 16: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν*, s. S. 687 f. — ihm bezeugt und bestätigt wird. Diese Geistbegabung oder Versiegelung ist in der Taufe geschehen Tit. 3, 5. 1 Cor. 6, 11. Act. 1, 5 vgl. Eph. 5, 26, so daß der Apostel mit diesem Ausdruck auf die Taufe zurücksieht, ohne denselben aber als term. techn. zu gebrauchen, wie es in der kirchl. Gräc. geschieht, in der mit *σφραγίς* die Handauflegung (Act. 19, 6), das Hauptstück, wie es scheinen konnte, bei der Taufe (Act. 8, 17), und dann die Taufe selbst bezeichnet wurde.

Σώζω, *σώσω, ἐσώθην, σέσωσμαι*, von *σῶς (σάος)*, wozu die Nebenformen *σόος* (Hom., Herodot), *σῶος (σώιος)* Herodot, Thuc., Xen., Dem., Plut., = heil, gesund (lat. sanus, althochd. gasunt?), daher = heil machen, retten, erhalten, z. B. *ἐκ πολέμου, ἐκ κινδύνων, ἐκ θανάτου, ἐξ Ἀΐδαο* u. a., sowie ohne nähere Bestimmung in einer je aus dem Kontext sich ergebenden Beziehung. Von Kranken = heilen, herstellen, namentlich im Pass. = gesund werden, genesen. Dann = bewahren, z. B. *τὰ ὑπάρχοντα*, das Bestehende erhalten (Thuc.); *τοὺς νόμους*, die Gesetze aufrecht erhalten (Soph., Eur.), unterschieden von *φυλάσσειν*, sie beobachten, halten. Häufig ist in der Prof.-Gräc. der Gegensatz zu *ἀπολλύναι, ἀποθνήσκειν*. Cf. Xen. Cyrop. 3, 2, 15: *σαφῶς ἀπολωλέναι νομίσαντες νῦν ἀναφαινόμεθα σεσωσμένοι.* 3, 3, 45: *οἱ μὲν νικῶντες σώζονται, οἱ δὲ φεύγοντες ἀποθνήσκουσιν.* 3, 3, 51: *αἱρετώτερόν ἐστι μαχομένους ἀποθνήσκειν μᾶλλον ἢ φεύγοντας σώζεσθαι.* 4, 1, 5: *πότερον ἡ ἀρετὴ μᾶλλον ἢ ἡ φυγὴ σώζει τὰς ψυχάς.* Aristoph. Av. 377: *ἡ εὐλάβεια σώζει πάντα.* Phavor.: *ῥύεσθαι, φυλάσσειν.* Vgl. unter *ῥύομαι*. Plat., Dem., Polyb. Bei den LXX = נצל Niph. u. Hiph., מלט Pi., Ni. u. Hiph., und namentlich ישׁע, s. unter b.

a) Im allgemeinen = retten aus Gefahr, vom Tode ꝛc. Mtth. 8, 25: *σῶσον, ἀπολλύμεθα.* 14, 30; 27, 40. 42. 49. Marc. 3, 4: *ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι.* 15, 30. 31. Luc. 6, 9; 23, 35. 37. 39. Joh. 12, 27: *σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης.* Act. 27, 20. 31. Hebr. 5, 7. Von Kranken = ihnen helfen, sie heilen Mtth. 8, 25. Insbesondere *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε* Mtth. 9, 22. Marc. 5, 34; 10, 52. Luc. 8, 48; 17, 19; 18, 42. Namentlich, wie auch in der Prof.-Gräc., im Pass. = gesund werden, genesen, Mtth. 9, 21. 22. Marc. 5, 23. 28; 6, 56. Luc. 8, 36. 50. Joh. 11, 12. Act. 4, 9; 14, 9.

b) Insbesondere im heilsökonomischen Sinne: retten, gerettet werden vom Tode, Gericht ꝛc., anschließend an das hebr. ישׁע Hiph. u. Niph. Dieses wird von den LXX durch *σώζειν, ἀνασώζειν, διασώζειν* und daneben auch durch *ῥύεσθαι, ἐξαιρεῖν, ἀμύνεσθαι* wiedergegeben, dagegen יֵשַׁע nur durch *σωτηρία, σωτήριον*, einmal

auch durch *ἔλεος* Jes. 61, 10; יְשׁוּעָה, תְּשׁוּעָה stets durch *σωτηρία (σωτήρ)*, und יְשׁוּעָה wird mit wenigen Ausnahmen (2 Sam. 10, 11) von einer durch Gott gewirkten Rettung resp. Heil, Glück gebraucht im Gegensatz gegen Trübsal, Elend, Bedrängnis von Feinden. Vgl. Jes. 26, 1. Ps. 3, 3. 9; 149, 8. Hiob 13, 16. Jon. 2, 10. 2 Chron. 20, 17. Ps. 62, 2, vgl. V. 3. 7; 140, 8. Insbesondere dann aber auch im messian. Sinne, Hab. 3, 8, vgl. V. 13. Ps. 118, 15. 21. Jes. 12, 2. 3; 49, 8 vgl. mit V. 9. 10; 52, 7. Ps. 14, 7; 98, 2. 3. Jes. 6, 1; 51, 6. 8. Vgl. Gen. 49, 18. Ps. 119, 166. 123. 174. Man vgl. den häufigeren Ausdruck „das Heil Gottes“, „mein Heil“ im Munde Gottes Jes. 56, 1; 51, 6. 8. Ex. 14, 13; 15, 2. Ps. 67, 3; 50, 23; 91, 16. Gen. 49, 18, welch' letztere Stelle („Herr, ich warte auf dein Heil“) von den jüngeren Targumim umschrieben ist: „Nicht auf die Erlösung Gideons, des Sohnes Joas, harret meine Seele, denn sie ist zeitlich, und nicht auf die Erlösung Simsons, denn sie ist vorübergehend; sondern auf die Erlösung des Messias, des Sohnes Davids, die du durch dein Wort deinem Volk, den Söhnen Israels, zu bringen verheißen hast; auf diese deine Erlösung harret meine Seele, denn deine Erlösung, Jhvh, ist eine ewige Erlösung.“ (S. Keil z. d. St.) Nach den oben angeführten Stellen ist יְשׁוּעָה ein spezifisch messian. Begriff — vgl. namentlich Jes. 49, 6. 8. 9; 52, 7; 45, 17: *Ἰσραὴλ σώζεται ὑπὸ κυρίου σωτηρίαν αἰώνιον* vgl. mit Hebr. 9, 12: *αἰωνία λύτρωσις*.

Diese messian. Errettung, welche Israel erwartet und welche ihm verheißen ist, erscheint ebenso wie die in den Psalmen seitens der Gedrückten und Bedrängten erbetene Rettung überall sinnlich bestimmt als Errettung von der Bedrängnis durch Feinde, Errettung der Armen und Hilfsbedürftigen von der Vergewaltigung, Befreiung aus der Knechtschaft, Rückkehr in das Land und Erbe der Väter, Herstellung eines gesicherten Friedenszustandes ꝛc., vgl. Jes. 12, 2. 3; 19, 20; 25, 8. 9; 30, 15; 35, 4 ff.; 43, 3. 11. 12; 45, 17. 20; 46, 7, 13; 51, 6. 8; 56, 1. Jer. 11, 12; 14, 8. 9; 23, 6; 30, 7. 10. 11; 31, 7. Sach. 8, 7; 9, 9. 16; 10, 6; 12, 7. Dan. 12, 1. Sie ist eine Bethätigung der Macht Gottes Ps. 138, 7. Jes. 59, 1 u. a.: ihr Prinzip ist die Barmherigkeit (Ps. 6, 5; 31, 15; 109, 21. 26. Hos. 1, 7 u. a.) und Gerechtigkeit Gottes, welche sich der gerechten Sache Israels annimmt und dieselbe ans Licht bringt, s. unter *δίκαιος* S. 304 ff., sowie die Heiligkeit Gottes, der um seines Namens willen Israel nicht verderben lassen will und kann, s. unter *ἅγιος* S. 50 ff. Auf seiten Israels ist sie bedingt durch die gerechte Sache Israels, weshalb auch ihre Voraussetzung die Bekehrung Israels ist, Jes. 45, 22. Kap. 58; 59, 9 ff. V. 17. 20. Jer. 4, 14 u. a. Die gerechte Sache Israels ist aber objektiv die Verheißung, die es hat, und subjektiv sein Glaube, seine Hoffnung auf Gott, vgl. S. 310 ff., sowie unter *κρίνω, κρίσις*, S. 600 ff. Immerhin jedoch bleibt der Begriff trotz dieser sittlich-religiösen Bedingtheit der Errettung ein wesentlich sinnlich bestimmter, und es könnte scheinen, als ob die neutest. *σωτηρία* doch etwas wesentlich anderes wäre, als diese alttest., wenn sie als eine Errettung von der Sündenschuld, von der *ἀπώλεια*, der göttlichen *ὀργή* und dem *κατάκριμα* bezeichnet wird, deren Wesen in der Vergebung der Sünden besteht, s. unten. Allein es darf nicht übersehen werden, daß die Leiden Israels, deren Wandlung die Verheißung ankündigt, Gerichtsfolgen der Sünde des Volkes sind, und daß darum das Heil eine Bethätigung der göttlichen Vergebungsgnade ist. Wenn gleich dieser Zusammenhang selten ausdrücklich ausgesprochen wird, wie Jes. 33, 22 vgl. mit V. 24; 43, 24 ff. Ez. 36, 29; *σώσω ὑμᾶς ἐκ πασῶν τῶν ἀκαθαρσιῶν ὑμῶν*. Ps. 130, 8. Jer. 31, 33 ff. Sach. 13, 1 ff. (vgl. Ps. 51, 16: *ῥῦσαί με ἐξ αἱμάτων, ὁ θς ὁ θς τῆς σωτηρίας μου* vgl. mit V. 20), so liegt er doch überall namentlich in den Ge-

ökonomischen Sinn = Heil, Erlösung, Luc. 1, 71. 77, s. unter *σώζω*. Gegenüber *θάνατος* 2 Cor. 7, 10; *ἀπώλεια* Phil. 1, 28; *ὀργή* 1 Theſſ. 5, 9. Joh. 4, 22: *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*. 2 Tim. 2, 10: *σωτηρίας τυγχάνειν τῆς ἐν Χῷ*. Hebr. 5, 9: *σωτηρία αἰώνιος*, vgl. Jeſ. 45, 17: תְּשׁוּעַת עוֹלָמִים. Luc. 1, 69: *κέρας σωτηρίας*. Act. 13, 26: *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης*. Eph. 1, 13: *τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν*. Act. 16, 17: *ὁδὸς σωτηρίας*. 2 Cor. 6, 2: *ἡμέρα σωτηρίας*, vgl. Jeſ. 49, 8. Als zukünftig vorgestellt 2 Theſſ. 2, 13. 1 Theſſ. 5, 8: *ἐλπίδα σωτηρίας*. Hebr. 1, 14: *κληρονομεῖν σωτηρίαν*. 9, 28: *ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*. 1 Petr. 1, 5: *φρουρεῖσθαι διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*, vgl. V. 9. Röm. 13, 11: *νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν*. Dies nach der durchgängigen biblischen Anschauung, nach welcher die Heilsgüter, obschon in der Gegenwart besitzbar, der Zukunft angehören und erst in ihr sich vollständig entfalten werden, vgl. *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν* Röm. 8, 24. — Außerdem Luc. 19, 9. Act. 4, 12; 13, 47. Röm. 1, 16; 10, 1. 10. 11. 2 Cor. 1, 6. Phil. 1, 19; 2, 12. 1 Theſſ. 5, 9. 2 Tim. 3, 15. Hebr. 2, 3; 6, 9. 1 Petr. 1, 10; 2, 2. 2 Petr. 3. 15. Jud. 3.

Σωτήριος, *ον*, rettend, heilbringend; in der bibl. Gräc. nur selten adjektivisch, wie Sap. 1, 14. Tit. 2, 11: *ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις*. Sonst stets, wie auch häufig in der Prof.-Gräc., das Neutrum substantiviert *τὸ σωτήριον* = *ἡ σωτηρία* LXX, oft = יְשׁוּעָה Pſ. 68, 2; 116, 13. Jeſ. 56, 1; 59, 17. = יֵשַׁע Pſ. 50, 24; 85, 7. 10. Jeſ. 51, 5. Selten im N. T. Luc. 2. 30: *εἶδον τὸ σωτήριόν σου*. 3, 6: *τὸ σωτ. τοῦ θεοῦ*, wie Act. 28, 28. Absolut in demselben Sinn Eph. 6, 17. — Bei den LXX noch term. techn. für die שְׁלָמִים, die Heilsopfer, und analog in der Prof.-Gräc.

Σῶμα, *τό*, der Leib. „Die Beziehung von *σῶμα* zu *σάος, σῶος, σῶς*, ist deshalb schwierig, weil es nach Aristarchs Beobachtung bei Homer nur cadaver bedeutet", Curtius, 3. Aufl., S. 340; eine andere Vermutung s. 5. Aufl., S. 696. LXX = בָּשָׂר, s. unter *σάρξ*; = גֵּו, גְּוִיָּה, נְבֵלָה, גֶּשֶׁם. — **1)** bei Homer nur vom Leichnam, und so auch häufig in der att. Gräc. Im N. T. Act. 9, 40. Mtth. 14, 12; 27, 52. 58. 59. Marc. 15, 43. 45. Luc. 23, 52. 55; 24, 3. 23. Joh. 19, 31. 38. 40; 20, 12. Hebr. 13, 11. Jud. 9. LXX = נְבֵלָה Deut. 21, 23. Joſ. 8, 29. 1 Kön. 13, 22 ff. גְּוִיָּה 1 Sam. 31, 10. 12. = פֶּגֶר 2 Kön. 19, 35. Jeſ. 37 36: *σῶμα νεκρόν*. — **2, a)** der Leib des lebenden Menschen, LXX = גְּוִיָּה Dan. 10, 6. Nah. 3, 3 u. a., namentlich = בָּשָׂר in bestimmter Beziehung (s. unter *σάρξ*) Lev. 6, 10; 14, 10; 15, 3 u. ö. גֶּשֶׁם Dan. 3, 28. 29; 4, 30; 5, 23; 7, 11. Im ganzen selten im A. T.; namentlich ist nicht davon die Rede im Verhältnis zu *ψυχή*, *πνεῦμα* oder in seiner Bedeutung für den Menschen. Im N. T. häufig; Marc. 5, 29: *ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται*. Mtth. 26, 12. Marc. 14, 8. 1 Cor. 13, 3; das Ganze des gliedlichen Organismus, Mtth. 6, 22. 23. Luc. 11, 34. 36. Röm. 12, 4: *ἐν ἑνὶ σώματι μέλη πολλά*. 1 Cor. 12, 12: *τὸ σῶμα ἕν ἐστι καὶ μέλη ἔχει πολλὰ κτλ.* V. 14: *τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά*. V. 15—20. 22—25; belebt vom Geiste, Jac. 2, 26: *τὸ σῶμα χωρὶς τοῦ πνεύματος νεκρόν ἐστιν*, welchem, als der Innerlichkeit des Menschen, der Leib als die äußere Erscheinung und Selbstdarstellung gegenübersteht, 1 Cor. 5, 3: *ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πν.* 2 Cor. 10, 10: *ἡ παρουσία τοῦ σώματος*. Er ist das Gefäß des Lebens resp. der *ψυχή*, mit welcher

verbunden er den einen Teil des dichotomisch betrachteten Bestandes des menschlichen Wesens ausmacht (vgl. *ὁ ἔξωθεν ἄνθρωπος*), jene den anderen Teil; wie in der Prof.-Gräc., so auch in der bibl. Sprache. S. *ψυχή*. Mtth. 10, 28: *φοβήθητε μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ*. 6, 25: *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν — μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν*. Luc. 12, 22. 23. Wie hier verbunden, so werden anderwärts beide entgegengesetzt, wie Mtth. 10, 28: *μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι*, vgl. Luc. 12, 4, sofern eben eine Trennung beider möglich ist (vgl. 2 Cor. 12, 2. 3) und sich vollzieht im Tode, rücksichtlich dessen der Leib als *ἔνδυμα, κατοικητήριον* 2 Cor. 5, 1 ff. (nicht als *φυλακή*!) angesehen werden kann, 2 Cor. 5, 6: *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι*. V. 8: *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος*. Aber die Zusammengehörigkeit beider und insbesondere die Bedeutung des Leibes für das Ganze des menschlichen Wesens ist doch so groß, daß in Kraft der Einwohnung des Geistes der göttlichen Heilsgegenwart auch eine Restitution des Leibes in der Auferstehung stattfindet, Röm. 8, 10. 11: *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην· εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ἡμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν*, über deren Verhältnis zu dem gegenwärtigen Leibe Paulus 1 Cor. 15, 35 ff. Aufschluß giebt und den Unterschied nach gegebener Andeutung des Zusammenhanges fixiert in den Ausdrücken *σώματα ἐπουράνια — ἐπίγεια* V. 40; *σῶμα ψυχικόν — πνευματικόν* V. 44, — letzteres zu verstehen nach dem Verhältnis zwischen *πνεῦμα* u. *ψυχή* in der durch die Sünde bzw. Erlösung bedingten trichotomischen Anschauung des menschlichen Wesens; 1 Thess. 5, 23: *τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα*, s. unter *ψυχή*.

Überhaupt ist für das Verständnis der bibl. Sprache und Gedanken entschieden festzuhalten die Notwendigkeit und Bedeutung des Leibes für den Bestand des menschlichen Wesens. Der Leib als das Gefäß des Lebens — welchen Ausdruck wir nach 2 Cor. 4. 7. Dan. 7, 15 wählen — ist eben das Mittel für die Erscheinung und Darstellung des Lebens und dient der *ψυχή* mit seinem Organismus der *μέλη* als Organ ihrer Bethätigung, 2 Cor. 5, 10: *ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν*, „wofür ihm der Leib das Mittel gewesen ist" (v. Hofmann). 1 Cor. 9, 27: *ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι*. Hebr. 13, 3: *αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι*. Dies beruht darauf, daß der Leib die notwendige Vermittelung für den Empfang und Besitz des Lebens ist, vgl. die Schöpfungsgeschichte, sowie z. B. Lev. 17, 11. 14. Er ist die organisierte Basis der menschlichen Natur, daher Hebr. 10, 5: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*, von welcher die Fortpflanzung ausgeht, Röm. 4, 19: *οὐ κατενόησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νενεκρωμένον*. Gen. 30, 2. 2 Sam. 7, 12; 16, 11. 1 Cor. 7, 4. Hieraus ergiebt sich namentlich die Bedeutung des *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* im heil. Abendmahl Mtth. 26, 26. Marc. 14, 22. Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 24, indem Christo sein Leib zur Vermittelung seiner Gemeinschaft mit uns und uns also zur Vermittelung bzw. Festigung der Gemeinschaft mit ihm dient, vgl. 1 Cor. 10, 16: *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χυ*.

Mit dieser Bedeutung des Leibes für den Bestand des menschlichen Wesens hängt nun weiter die Bedeutung desselben für die sündige Natur des Menschen aufs innigste zusammen. Bildet er die Vermittelung für den Empfang und Besitz des Lebens, so wird auch die sündliche Beschaffenheit der menschlichen Natur durch ihn resp. durch die den Leib konstituierende *σάρξ* vermittelt, vgl. Col. 2, 11: *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός*. Hebr. 10, 22. Col. 1, 22: *ὑμᾶς ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ*

σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, s. σάρξ, und die von Gott und seinem Leben resp. dem göttlichen Lebensprinzipe des πνεῦμα abgewendete verselbstigte ψυχή nimmt für sich und die Sünde den Leib in Anspruch, welcher doch ein „Tempel des heil. Geistes“ sein soll, vgl. 1 Cor. 6, 19: οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν; vgl. Röm. 12, 1. Col. 2, 23. Joh. 2, 21. Röm. 1, 24. Daher ist der Leib ein σῶμα τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 6 und seine Glieder Organe derselben, 6, 12. 13: μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, vgl. Jac. 3, 2. 3. 6, und es findet nun bei den Wiedergeborenen eine Entgegensetzung bzw. neue Einigung zwischen πνεῦμα u. σῶμα in Kraft des πν. ἅγ. statt, vgl. Röm. 8, 13: πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν. 1 Cor. 6. 19. 20; 7, 34: ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι. Dagegen spricht nicht 1 Cor. 6, 18: πᾶν ἁμάρτημα — ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει, indem der Apostel nicht negieren will, daß die übrigen Sünden vermittelst des Leibes geschehen, vielmehr nur dies behaupten will, daß keine Sünde (nicht ἁμαρτία, sondern ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος) die natürliche Basis und das Gefäß des menschlichen Lebens direkt angreife und eben damit für den Menschen, namentlich aber den Wiedergeborenen so gefährlich sei, als die Hurerei, vgl. V. 15: οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα μέλη Χυ ἐστί κτλ. V. 16. 13. 20 — was eben aus jener großen Bedeutung der Leiblichkeit sich ergiebt.

Das σῶμα als die überkommene Basis der menschlichen sündig gewordenen Natur, die organisierte σάρξ, unterliegt nun auch zuerst wieder dem Tode als dem Gerichtsverhängnis über die Sünde, daher σῶμα τοῦ θανάτου Röm. 7, 24, und zieht die Seele mit sich in dasselbe hinein Mtth. 10, 28, wenn nicht eine Scheidung beider durch Erneuerung des göttlichen Lebensprinzips der Seele, nämlich des πνεῦμα, statt findet, in welchem Falle dann auch schließlich der Leib dem Gerichtsverhängnis wieder entnommen und ein σῶμα πνευματικόν wird (s. oben), vgl. Röm. 8, 23: ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν, gegenwärtig aber das Leben des vom heil. Geiste beeinflußten Geistes auf der Folie des sterblichen Leibes sich um so schärfer abhebt, Röm. 8, 10: εἰ δὲ Χς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι᾽ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. V. 11. 2 Cor. 6, 7: ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν. V. 10: πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ιυ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ιυ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ. Gal. 6, 17. Phil. 3, 21.

Bei solcher Sachlage nun wird die Betonung der προσφορὰ τοῦ σώματος Ιυ Hebr. 10, 10, vgl. V. 5, verständlich. 1 Petr. 2, 24: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. Röm. 7, 4: ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χυ. Eph. 2, 16: ἵνα ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ. 1 Cor. 11, 24: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. V. 27. 29. Der Leib Christi, die Darstellung und Erscheinung seiner menschlichen Natur, in welcher er ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας Röm. 8, 3 war — dieser ist es, vermöge dessen Christus als Opfer für uns eintreten kann, indem er dadurch zu uns gehört und Teil hat an uns und an dem, was unser ist, vgl. Hebr. 10, 5: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι — und eben derselbe ist es, vermöge dessen wir mit ihm in Verbindung kommen, Mtth. 26, 26 u. parall., s. oben. Der Leib Christi ist ihm das Mittel seiner Zugehörigkeit zu uns und seiner bleibenden Selbstbeziehung und Selbstbethätigung an uns, woraus die Bedeutung der Abendmahlsstiftung als Selbstbeziehung und Selbstbethätigung des durch seine Leiblichkeit ewig zu uns gehörenden Jesus an uns sich ergiebt.

b) Übertragen wird nun auch *σῶμα* als Bezeichnung der Gemeinde Christi *(σῶμα Χυ)*, sowie der Gemeinde nach ihrer Gemeinschaft unter sich *(ἓν σῶμα)* gebraucht. Es ist in letzterem Falle die Einheit und Gemeinschaft des Lebens und Lebensprinzips, welche diesen Ausdruck an die Hand giebt, Eph. 4, 4: *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα*, vgl. mit V. 3: *τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος*. 1 Cor. 10, 17: *ἓν σῶμα πολλοί ἐσμεν*. 12, 13: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*. Offenbar ist es nicht ein konkreter Ausdruck der Idee gliedlicher Gemeinschaft oder eine Abstraktion dieser Idee, sondern diese selbst ist erst für den Apostel notwendige Folgerung aus der Thatsache des *ἓν σῶμα*, welches die Bezeichnung einer naturnotwendigen Einheit und Gemeinschaft des Lebens ausdrückt, vgl. 1 Cor. 6, 16: *ὁ κολλώμενος τῇ πορνῇ ἓν σῶμά ἐστιν· ἔσονται γὰρ οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*. Eph. 5, 28. Röm. 12, 5: *ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χῳ*. Damit berührt sich die Bezeichnung der Gemeinde als des Leibes Christi sehr nahe. Eph. 5, 30: *μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ*. 1 Cor. 12, 27: *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χυ καὶ μέλη ἐκ μέρους*. Als der von Christo als dem Geiste (2 Cor. 3, 17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*. 1 Cor. 6, 16: *ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν*) belebte Organismus, der mit Christo in gleichgearteter notwendiger Verbindung steht, wie der Leib mit dem Geiste, wird die Gemeinde als Ganzes so genannt Eph. 1, 23; 4, 12. 16; 5, 23. 30. Col. 1, 18. 24; 2, 19; 3, 15. 1 Cor. 10, 16. 17; 12, 27, während die Einzelnen *μέλη* sind 1 Cor. 12, 27. Vgl. 6, 15.

c) Ferner dient *σῶμα* zunächst bei Dichtern, dann von Xen. an auch in der Prosa zur Bezeichnung der Person, z. B. Xen. Hell, 2, 1, 19: *ἐλεύθερα σώματα*. Diod. Sic. 17, 46: *αἰχμάλωτα σώματα* = Kriegsgefangene. Später (Polyb., Plut.) bloß *σώματα*, zuweilen auch im Singul. von Sklaven, Leibeigenen. S. Lobeck, Phryn. p. 378, sowie Deißmann, Bibelstud. 158. So Apok. 18, 13. Vgl. Gen. 36, 6. Tob. 10, 10. 2 Mcc. 8, 11.

d) In der Prof.-Gräc. findet sich *σῶμα* auch in der Bedeutung Gesamtheit, das Ganze, z. B. *τὸ τοῦ κόσμου σῶμα*, Plat. Tim. 31, B. Diod. Sic. 1, 11. Jos. Ant. 7, 3, 2: *Δαυΐδης δὲ τήν τε κάτω πόλιν περιλαβὼν καὶ τὴν ἄκραν συνάψας αὐτῇ, ἐποίησεν ἓν σῶμα*. In dieser Bedeutung nicht im N. T.

Für die Stelle Col. 2, 17: *ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χυ* ist es nicht erforderlich, einen besonderen Gebrauch von *σῶμα* = res ipsa aufzusuchen, welche Bedeutung das Wort hier durch den auch sonst gebräuchlichen Gegensatz zu *σκιά* erhält, der überhaupt den Ausdruck an die Hand giebt. Cf. Lucn. Hermot. 79: *οὐχὶ — τὶς φαίη, τὴν σκιὰν ὑμᾶς θηρεύειν, ἐάσαντας τὸ σῶμα*. Jos. de bell. jud. 2, 2, 5: *σκιὰν αἰτησόμενος βασιλείας, ἧς ἥρπασαν ἑαυτῷ τὸ σῶμα*. Vgl. Col. 2, 9 unter *σωματικῶς*.

Σωματικός, *ή, όν*, leiblich, 1 Tim. 4, 8: *ἡ σωματικὴ γυμνασία*, vgl. *σωματικὴ ἕξις*, Jos. de b. j. 6, 1, 6. Auch Gegensatz zu *ἀσώματος* bei Plat., Arist. Philo, de opif. mund. 4: *τῶν ἀσωμάτων ἰδέων τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας*. So Luc. 3, 22: *καταβῆναι τὸ πνεῦμα ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστεράν*.

Σωματικῶς, leiblich, leiblicher Weise, leibhaftig. Jedoch ist Col. 2, 9: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* schwerlich an die Bedeutung des *σῶμα* als die Erscheinung menschlichen Wesens zu denken. Vielmehr erscheint der Ausdruck gewählt in dem Gedanken an den V. 17 ausgedrückten Gegensatz zwischen *σῶμα* u. *σκιά*, den der Apostel schon hier im Sinne hat, wie nicht bloß der Gegensatz *κατὰ*

τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου — *κατὰ Χν* V. 8, sondern auch die Aussage V. 11: *ἐν ᾧ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ κτλ.* zeigt. Dadurch verliert diese nähere Bestimmung inbetreff des Wohnens des *πλ. θν* ihr auffallendes und nur so begreift sich V. 10: *καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*, dessen Anknüpfung an die Leiblichkeit Christi unter allen Umständen für die Leser eine äußerst komplizierte Gedankenarbeit erfordern würde. Also = leibhaftig, wirklich und völlig, nicht bloß sinnbildlich und abbildlich, wie in den Ordnungen und Veranstaltungen des Gesetzes.

Σύσσωμος, ον, aus Eph. 3, 6: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας* in die kirchliche Gräc. übergegangen. Es ist ein selbständiger Begriff wie *συγκληρ.*, der nicht wie *συμμέτ.* einer näheren Bestimmung bedarf, sondern im Anschluß an die Bezeichnung der Gemeinde als *σῶμα Χυ* s. v. a. zu Einem Leibe vereinigt, = mit einverleibt, nämlich als Glieder des Leibes Christi.

T.

Ταπεινός, *ή, ό*, **1)** lokal: niedrig, Jos. 11, 16. Ez. 17, 24. **2)** übertragen **a)** niedrig, unbedeutend, gering, ärmlich u. s. w., z. B. *δύναμις*, unbedeutende Macht (Dem.); *αἱ ταπειναὶ τῶν πόλεων*, ohnmächtige Staaten, Isocr. Or. 4, 26, 95. So Jac. 1, 9: *ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινός* gegenüber *ὁ πλούσιος*. 1 Sam. 18, 23 gegenüber *ἔνδοξος*. 2 Cor. 10, 1: *κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν* = unbedeutend. Röm. 12, 16: *μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι*. So bei der LXX 1 Sam. 18, 23 = רָשׁ Armer. Jes. 32, 7 = אֶבְיוֹן; Lev. 13, 21 = שָׁפָל gesenkt, u. ö. **b)** gedemütigt, niedergeschlagen, gedrückt, z. B. *ταπεινὸν ποιεῖν τινά* jemand demütigen (Isokr.). Xen. Hell. 2, 4, 24: *τῇ δ' ὑστεραίᾳ οἱ μὲν τριάκοντα πάνυ δὴ ταπεινοὶ καὶ ἔρημοι ξυνεκάθηντο ἐν τῷ ξυνεδρίῳ*. 6, 4, 16: *σκυθρωποὺς καὶ ταπεινοὺς περιϊόντας* — betrübt, niedergeschlagen. So parall. *θλιβόμενοι* 2 Cor. 7, 6, vgl. = דַּל Jes. 11, 4; 24, 4. דַּכָּא Ps. 34, 19: *τ. τῷ πνεύματι*, parall. *συντετριμμένος* = שָׁפָל Hiob 5, 11 u. a. Luc. 1, 52: gedemütigt. LXX namentlich = עָנִי (gewöhnlich = *πτωχός*, auch *πένης, ἀσθενής*) Ps. 18, 28; 82, 3. Jes. 14, 32; 32, 7; 49, 13; 54, 11; 66, 2. Jer. 22, 16. Am. 2, 7. Hieran schließt sich **c)** die Bedeutung bescheiden, demütig, Xen., Eurip., Plat. u. a. gegenüber *ὑπερήφανος* Xen. Ag. 11, 11; auch unterwürfig, unterthänig Xen. Hier. 5, 5. Cyrop. 7, 5, 69. Vgl. Luc. 1, 51. 52: *διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν· καθεῖλε δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσε ταπεινούς*, wo es nicht in der Bedeutung demütig steht, aber der Übergang zu dieser Bedeutung durch den Gegensatz erhellt. — So Mtth. 11, 29: *πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*. Jac. 4. 6. 1 Petr. 5, 5 gegenüber *ὑπερήφανος*. Vgl. Prov. 3, 34: *κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν* = עָנִי. 29, 23: *ὕβρις ἄνδρα ταπεινοῖ, τοὺς δὲ ταπεινόφρονας ἐρείδει δόξῃ κύριος* = שָׁפָל, welches = *ταπεινός* Ps. 138, 6. Außerdem wird das Wort in der Prof.-Gräc. noch **d)** sehr häufig im sittlich verwerflichen Sinne gebraucht = kriechend, servil, niedrig, gemein; Plat., Xen., Isokr. u. a.: *ταπεινότης*, unedler Sinn, Aristot. Rhet. 2, 6, neben *μικροψυχία*, Diod. 16, 70, und es ist eine bedeutsame Eigentümlichkeit des bibl. Sprachgebrauchs, daß LXX, Apokr. u.

N. T. von dieser Bedeutung des Wortes nichts wissen, vielmehr **c)** an b u. c anknüpfend den Begriff vertiefen und zur Bezeichnung der edelsten und notwendigsten aller Tugenden erheben, die, im Gegensatz zur *ὕβρις* in jeder Form, noch etwas ganz anderes ist als die bei den Griechen der *ὕβρις* entgegengesetzte *σωφροσύνη*. Es geht aus von עָנִי als Bezeichnung dessen, der unterdrückt und bedrängt nicht widerstrebt, sondern in Gottesfurcht und Glauben seine Hoffnung auf Gott setzt (s. unter *πραΰς*), und bezeichnet von da aus weiter den, der sich untergiebt, unterordnet, der vor Gott und Menschen sich selbst gering schätzt, vgl. *ταπεινοῦν ἑαυτόν*, eine Vorstellung, die der Prof.-Präc. fremd ist, wenngleich eine Ahnung von dieser Tugend vorhanden ist. Wenn Nägelsbach, Hom. Theol. 6, 13 bemerkt, daß das *σιγῇ* Hom. Od. 18, 141: *σιγῇ δῶρα θεῶν ἔχειν*. Dem. adv. Timocr. 52, 717: *ποεῖν τὰ δίκαια σιγῇ* der griech. Ausdruck für Demut sei, so ist nicht zu übersehen, daß diese stille Fassung des Gemütes doch erst etwas von der Demut ist und diese Bezeichnung nicht ausreicht für den bibl. Begriff; namentlich was die vor Gott sich kundgebende Demut anbetrifft, die auf dem Grunde der Sündenerkenntnis erwächst oder doch mit derselben unzertrennlich verbunden ist (vgl. *ταπεινοῦν ἑαυτόν* Luc. 18, 14), so hat davon das Griechentum keine Ahnung. Die griech. Demut ist wesentlich nichts Höheres als Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit, Selbstbescheidung. Dies, und nichts mehr, liegt in der Stelle Plat. Legg. 4, 716, A: *τῷ θεῷ ἀεὶ ξυνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος ξυνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, εἰ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας ἢ χρήμασιν ἀπαιρόμενος ἢ τιμαῖς ἢ σώματος εὐμορφίᾳ, ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ, φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ὡς οὔτ' ἄρχοντος οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ἱκανὸς ὢν ἡγεῖσθαι, καταλείπεται ἔρημος θεοῦ*. Dieses griech. *ταπεινός* ist nichts als ein Moment der *σωφροσύνη*, und im geraden Gegensatze gegen die bibl. *ταπεινοφροσύνη* durchaus nicht der Selbstgerechtigkeit entgegengesetzt. Das andere Moment der Demut aber, Phil. 2, 3: *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*, ist dem griech. Begriff der *δικαιοσύνη* zuwider, welche zwar nicht selbstsüchtig, aber auch nicht im mindesten selbstlos jedem das Seine giebt. Daher erklärt es sich, weshalb wir zur subst. Bezeichnung der Demut im N. T. ein neugebildetes Wort — *ταπεινοφροσύνη* — finden. — Bemerkenswert, daß im Gegensatz zum bibl. Sprachgebrauch *ταπεινός* von Philo noch im üblen Sinne gebraucht wird. Ausführliches s. unter *πραΰς, πτωχός*.

Ταπεινόω, **1)** lok. erniedrigen, Luc. 3, 5: *βουνὸς ταπεινωθήσεται*. Jer. 31, 35. Jes. 2, 11. **2)** übertragen **a)** gering machen, erniedrigen, z. B. Xen. Mem. 3, 5, 4: *τεταπείνωται ἡ τῶν Ἀθηναίων δόξα*. Phil. 4, 12: *οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καὶ περισσεύειν*. Vgl. 2 Cor. 11, 7. — Xen. An. 6, 3, 18: *θεὸς τοὺς πλεῖον φρονοῦντας ταπεινῶσαι βούλεται*. So 2 Cor. 12, 21. LXX so besonders von der göttlichen Demütigung des Sünders durch Züchtigung, 1 Kön. 8, 35. 2 Chron. 6, 26. Ps. 119, 67. 71. 75. 107. Jes. 2, 11. 17; 3, 16. Hosea 5, 5 u. a. Dem entsprechend *ταπεινοῦσθαι* sich beugen, 1 Petr. 5, 6: *ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ*. Jac. 4, 10 vgl. *ὑπερήφανος* V. 6. Sir. 3, 18. So von der Lage, dem Verhältnis zu seinen Ansprüchen oder zu anderen, in das jemand sich versetzt oder versetzt wird, 2 Cor. 11, 7: *ἢ ἁμαρτίαν ἐποίησα ἐμαυτὸν ταπεινῶν ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε, ὅτι δωρεὰν τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον εὐαγγελισάμην ὑμῖν;* Phil. 2, 8 von Christo: *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος κτλ.* vgl. Hebr. 5, 8. Luc. 14, 11. Mtth. 23, 12, sich beugen. **b)** speziell im bibl. Sinne, s. *ταπεινός*, Mtth. 18, 4. Luc. 18, 14: *ταπεινοῦν ἑαυτόν*. Vgl. Hiob 22, 23: *ταπεινώσῃς σεαυτὸν ἔναντι*

κυρίου. Pſ. 51, 19. Jeſ. 58, 3. 5. 10. Sir. 7. 17: *μὴ προσλογίζου σεαυτὸν ἐν πλήθει ἁμαρτωλῶν· ταπείνωσον σφόδρα τὴν ψυχήν σου, μνήσθητι ὅτι ὀργὴ οὐ χρονιεῖ.* — LXX namentlich — ענה, כנע Hiph. u. Niph., vereinzelt auch = דכא Pi. דלל u. a.

Ταπείνωσις, ἡ, Erniedrigung, **a)** aktiv Aristot. Rhet. Alex. 4: *τῶν μὲν ἐνδόξων ταπείνωσις, τῶν δὲ ἀδόξων αὔξησις.* **b)** im N. T. wie auch bei den LXX nur paſſ. von der Lage, in der ſich jemand befindet, Luc. 1, 48. Act. 8, 33. Phil. 3, 21. Jac. 1, 10 = Niedrigkeit. Vgl. Plut. Mor. 7, A: *ταπείνωσις τῆς λέξεως,* zu ſchlichte, gewöhnliche Darſtellung. Nirgend in der bibl. Gräc. von der Geſinnung, auch nicht Prov. 26, 19: *κρείσσων πραΰθυμος μετὰ ταπεινώσεως, ἢ ὃς διαιρεῖται σκῦλα μετὰ ὑβριστῶν.* LXX = עֳנִי Gen. 16, 11; 29, 31; 31, 42; 41, 52. Deut. 26, 7. 1 Sam. 1, 11. 2 Sam. 16, 12. 2 Kön. 14, 26. Neh. 9, 9. Pſ. 9, 14; 22, 22; 25, 18 u. a., ſtets von einer Lage, welche ihrerſeits das Erbarmen Gottes hervorruft, vgl. *πραΰς.*

Ταπεινόφρων, ον, ſelten in der Prof.-Gräc. **a)** Plut. Fort. Alex. 2, 4: *μικροῖς ἡ τύχη καὶ περιδεεῖς ποιεῖ καὶ ταπεινόφρονας* = kleinmütig. **b)** Dagegen bei den LXX Prov. 29, 23 = שְׁפַל רוּחַ, demütig (nur hier). Im N. T. ebenſo 1 Petr. 3, 8.

Ταπεινοφροσύνη, ἡ, Demut, die Geſinnung des *ταπεινός* im bibl. Sinne; das Wort iſt der Prof.-Gräc. wie auch den LXX fremd. Über die Bedeutung ſ. *ταπεινός.* Act. 20, 19. Eph. 4, 2. Phil. 2, 3. Col. 2, 18. 23; 3, 12. 1 Petr. 5, 5.

Τέλος, *ους, τό,* ſteht nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, zunächſt im zeitlichen Sinn = Ende, Aufhören, ſondern bezeichnet das Ende als das erreichte Ziel, den Abſchluß, den etwas findet, ſei es als Ausgang, Beendigung, und ſo zugleich das Aufhören des Bisherigen einſchließend, oder als Erfolg, Höhepunkt, Gipfel, z. B. *πολέμου τέλος,* der Sieg; *τέλος ἀνδρός* das volle Mannesalter; von der Reife der Saat ꝛc. Es bezeichnet nach Paſſow „nie zeitliches Ende an und für ſich, wofür ſtets *τελεύτη* zu brauchen iſt, ſondern wo *τέλος* ſo vorkommt, wie in *βίου τέλος,* hat es ſtets den Nebenbegriff einer inneren Vollendung; auch nicht ein räumliches Ende, was durch *πέρας* oder die Adj. *ἔσχατος* u. *ἄκρος* zu bezeichnen iſt". Auch bei reinen Zeitbeſtimmungen bezeichnet es nie den bloßen Endpunkt oder das Aufhören, ſondern das qualifizierte Ende, den Abſchluß, z. B. Xen. An. 6, 1, 13: *τῇ μὲν νυκτὶ ταύτῃ τοῦτο τὸ τέλος ἐγένετο.* 1, 10, 18: *ταύτης μὲν τῆς ἡμέρας τοῦτο τὸ τέλος ἐγένετο.* Im Sinne von bloßem Aufhören findet es ſich jedenfalls nur ſelten in der Prof.-Gräc. Im N. T. Luc. 1, 33: *τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.* Marc. 3, 26: *οὐ δύναται στῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει.* Cf. Xen. Cyrop. 7, 3, 11: *οὗτος ἔχει τὸ κάλλιστον τέλος· νικῶν γὰρ τετελεύτηκε.* Doch entſpricht dieſe Stelle nicht ganz, da hier *τέλος* wie häufig, den Tod als den Ausgang bezeichnet, den das Leben nimmt, z. B. Ael. V. H. 3, 25: *τέλος εὐκλεές,* ein ruhmvoller Tod. — Es fragt ſich nun, ob die Vorſtellung des erreichten oder zu erreichenden Zieles, oder ob der Rückblick auf den bisherigen Beſtand und Verlauf vorwiegt. Letzteres iſt am gewöhnlichſten; daher **a)** Ausgang, Ende, Abſchluß ꝛc. Mtth. 26, 58: *εἰσελθὼν ἔσω ἐκάθητο — ἰδεῖν τὸ τέλος.* Jac. 5, 11: *τὸ τέλος κυρίου εἴδετε,* wenn hier an den Tod Jeſu gedacht iſt und nicht die Stelle unter b gehört. 1 Petr. 4, 7: *τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων;*

4, 17: *πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν*. Kohel. 7, 3. So 1 Cor. 10, 11: *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* = *ἔσχαται ἡμέραι* Act. 2, 17. 2 Tim. 3, 1. Vgl. Dan. 11, 13; 1, 15. 18; 4, 31. Neh. 13, 6. 2 Kön. 8, 3; 18, 10. S. unter *αἰών*. Ferner *τὸ τέλος*, womit Mtth. 24, 14: *τότε ἥξει τὸ τέλος* (Marc. 13, 7. Luc. 21, 9) das Ende, welches den gegenwärtigen Weltbestand und Lauf abschließt, 1 Cor. 15, 24 dagegen zugleich das erreichte Ziel und damit der Anfang einer neuen Ordnung der Dinge bezeichnet ist. — Hebr. 7, 3: *μήτε ζωῆς τέλος ἔχων*. Jes. 9, 7: *τῆς εἰρήνης οὐκ ἔστι τέλος* = קֵץ. Auf den Beschluß, Abschluß (vgl. Röm. 10, 4 f. unter b) ist zu reflektieren in den adverbiellen Ausdrücken *εἰς τέλος*, entweder = bis zuletzt, bis zum Abschluß dessen, worum es sich handelt, Geb. Asarj. 10: *μὴ παραδῷς ἡμᾶς εἰς τέλος διὰ τὸ ὄνομά σου*. Joh. 13, 1: *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς*, wo es den Abschluß des Liebeswerkes Christi gilt; ebenso Mtth. 10, 22; 24, 13. Marc. 13, 13; oder = zuletzt, am Ende, schließlich, Luc. 18, 5 — in beiden Bedeutungen in der Prof.-Gräc. gebräuchlich. Bei den LXX ist dieses *εἰς τέλος* besonders gebräuchlich = לָנֶצַח und vereinzelt anders, stets = bis zu Ende. Hiob 14, 20; 20, 7; 23, 7. Ps. 9, 7. 19; 10, 11; 44, 25 u. ö. (Außer in adv. Verbindungen ist *τέλος* überhaupt bei den LXX selten.) Dann *ἕως, ἄχρι, μέχρι τέλους* Hebr. 3, 6. 14; 6, 11. Apok. 2, 26. 1 Cor. 1, 8; *τὸ τέλος* = schließlich 1 Petr. 3, 8. (Plat. Legg. 6, 768, B; gewöhnlich ohne Art.; paulin. *τὸ λοιπόν*). Zu Apok. 21, 6; 22, 13: *ἐγὼ ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* cf. Pind. Pyth. 10, 10: *ἀνθρώπων τέλος ἀρχά τε*, „menschlicher Unternehmungen Ausgang und Anfang“. Zu Luc. 22, 37: *καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει* ist schwerlich das homerische *τέλος ἐπιτιθέναι μύθῳ*, sein Wort erfüllen, zu vergleichen, da es sich nicht um Erfüllung überhaupt, sondern um die Erfüllung des Letzten handelt, was dem HErrn inbetreff seines Leidens noch in Aussicht gestellt ist, *ἔτι τοῦτο . . . δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί*. **b)** Um das erreichte oder zu erreichende Ziel — Ziel und Ende — handelt es sich Röm. 6, 21: *τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος*. V. 22. Phil. 3, 19. 2 Cor. 11, 15. Hebr. 6, 8. — 1 Petr. 1, 9: *τὸ τέλος τῆς πίστεως*. 1 Tim. 1, 5: *τὸ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ κτλ.*, vgl. Röm. 13, 10: *πλήρωμα τοῦ νόμου ἀγάπη*. Kohel. 12, 13: *τέλος λόγου· θεὸν φοβοῦ*, = סוֹף. Wenn Jac. 5, 11 hierher gehört: *τὸ τέλος κυρίου εἴδετε*, so bezeichnet es — wie es sowohl dem einleitenden Satze *μακαρίζομεν κτλ.* wie dem Schlußsatze *ὅτι πολυσπλαγχνός κτλ.* entspricht (vgl. Mcc. 12, 39) — das Ende, welches der HErr dem Leiden Hiobs bereiten wollte und bereitet hat, vgl. Hiob 42, 1—6. Dagegen Röm. 10, 4: *τέλος γὰρ νόμου Χς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι* bezeichnet es vgl. mit V. 3. 5. Act. 13, 39 die Endschaft, den Abschluß, welchen die bis dahin in Kraft und Wirksamkeit stehende Gottesordnung, die alttest. Heilsordnung in Christus gefunden hat. Der Gal. 3, 23. 24 ausgesprochene Gedanke dürfte schwerlich durch *τέλος νόμου Χς* ausgedrückt werden. — 2 Cor. 3, 13 vgl. mit V. 7. Ebenso in dem adverbiellen *εἰς τέλος* = vollständig 1 Thess. 2, 16. Am. 9, 8. Dan. 7, 26. Ps. 89, 47 (oft bei Polyb.); *ἕως τέλους* 2 Cor. 1, 13 gegenüber *ἀπὸ μέρους* V. 14.

Τέλος in der Bedeutung Abgabe, Zoll Mtth. 17, 25. Röm. 13, 7; LXX מֶכֶס, מִכְסָה Num. 31, 28 ff. Lev. 27, 23 ist nach den Neueren auf eine andere Wurzel zurückzuführen.

Τελέω, τελέσω statt att. *τελῶ*, Perf. *τετέλεκα*, Pass. *τετέλεσμαι*, ein Ende, einen Abschluß machen; etwas vollenden, nicht bloß beenden, sondern vollbringen, durchführen peragere; überhaupt etwas ausführen, zu stande bringen, z. B. *τελεῖν ἀέθλους* Kämpfe bestehen, Hom. Od. 3, 262. *μόχθους* Mühsal aushalten Theocr.

24, 81. ἔργον τελεῖν, sowohl ein Werk verrichten, vollziehen (Eur. Or. 834), als auch es vollbringen, vollenden Hom. Il. 7, 465. τελεῖν τὰ ἱερά, sacra peragere, Xen.: προστάγματα τελεῖν, Anordnungen ausführen, Plat. Legg. 11, 926, A. Häufig von Versprechungen, Gebeten u. s. w.: sie erfüllen, erhören. Bei Zeitbestimmungen: zurücklegen, absolvieren, z. B. ἔτος ὀγδοηκοστὸν τελεῖν Luc. Macrob. 10. Im N. T. **a)** τοὺς λόγους τελεῖν Mtth. 7, 28; 19, 1, vgl. 13, 53; 11, 1. τὴν μαρτυρίαν, das Zeugnis vollständig ablegen Apok. 11, 7; τὸν δρόμον 2 Tim. 4, 7. Mtth. 10, 13: τὰς πόλεις = absolvieren, ein elliptischer Ausdruck, vgl. Jos. 3, 17: ἕως συνετέλεσε πᾶς ὁ λαὸς διαβαίνων Ἰορδάνην; überhaupt etwas vollständig thun Luc. 2, 39. Pass. τελεῖσθαι vollendet werden, Apok. 15, 1. 8; 17, 17. — 20, 3. 5. 7: τὰ χίλια ἔτη. Joh. 19, 28: εἰδὼς ὁ Ἰ̅ς̅ ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή. V. 30: τετέλεσται — welches sich somit auf die vollständige Ausführung dessen, wodurch die Schrift erfüllt wird, bezieht, vgl. Jes. 55, 11: ἕως ἂν τελεσθῇ ὅσα ἂν ἠθέλησα. Dann auch — aber selten — synon. πληροῦν von der Erfüllung einer Weissagung, eines Wortes u. s. w., anschließend an τέλος, Ziel, = vollkommen erfüllen d. i. ans Ziel bringen, Luc. 18, 31: τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα. 22, 37. Apok. 10, 7. Act. 13, 29. 2 Esr. 1, 1. — 2 Cor. 12, 9: ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται (s. Tdf. Tr. W.; Rec.: ἡ γὰρ δυν. μου ἐν ἀ. τελειοῦται) im Gebiete der Schwachheit stellt sich die vollendete Größe der Kraft Christi dar, vgl. das dort Folgende. **b)** weniger mit Rücksicht auf den Abschluß der Handlung, als im allgemeinen hinsichtlich der Herstellung des Objektes, wie ἔργον τελεῖν, etwas ausrichten, vollziehen, ausführen, Sir. 7, 26; 28, 30. So Luc. 12, 50: ἕως οὗ τελεσθῇ τὸ βάπτισμα. Röm. 2, 27: τὸν νόμον τελεῖν, wie Jac. 2, 8. Gal. 5, 16: ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.

Von τέλος, Abgabe, = Abgaben zahlen, steuern Mtth. 17, 25. Röm. 13, 7.

Τέλειος, α, ον, in der att. Gräc. gewöhnlich zweier Endungen, häufig daselbst auch τέλεος, vollständig, vollkommen. **a)** sinnlich, z. B. von tadellosen Opfertieren, Ex. 12, 5, von dem, woran nichts fehlt, z. B. τέλειος ἐνιαυτός, ein volles Jahr. Aristot. Pol. 1. 1: οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων συνίσταται. So ἔργον τέλειον Jac. 1, 4. 1 Cor. 13, 10: τὸ τέλειον gegenüber τὸ ἐκ μέρους. Übertragen 1 Joh. 4, 18: ἡ τελεία ἀγάπη. Vgl. τελεία καρδία 1 Chron. 28, 9. 1 Kön. 8, 62 s. unter b. Häufig = ausgewachsen, von Menschen und Tieren; vom Mann im Gegensatz zu παιδίον νήπιον. Pol. 5, 29, 2. Plat., Xen. u. a. So Eph. 4, 13: εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας κτλ. Hebr. 5, 14: τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή. 1 Cor. 14, 20. Phil. 3, 15 vgl. mit V. 12. 1 Cor. 2. 6 vgl. mit 3, 1, wozu vgl. 1 Chron. 25, 8: ἔβαλον κλήρους κατὰ τὸν μικρὸν καὶ κατὰ τὸν μέγαν, τελείων καὶ μανθανόντων. מֵבִין עִם־תַּלְמִיד. — Jac. 1, 25: νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας vgl. S. 422. Überhaupt was aufs höchste gekommen ist, am vornehmsten. Hebr. 9, 11: διὰ τῆς μείζονας καὶ τελειοτέρας σκηνῆς. So in der Prof.-Gräc. Bezeichnung der Götter in ihrer Erhabenheit, des Adlers als τελειότατος πετεήνων Hom. Il. 8, 247 u. a., König der Vögel. Im medizinischen Sprachgebrauch τέλειον νόσημα die Krankheit auf ihrem Höhepunkt. — **b)** im sittlichen Sinne: vollendet, vollkommen, untadelig, z. B. δώρημα τέλειον neben δόσις ἀγαθή Jac. 1, 17. Zuweilen bei den LXX = שָׁלֵם, תָּמִים, ersteres stets in der Verbindung καρδία τελεία, 1 Kön. 8, 62; 11, 4; 15, 3. 14. 1 Chron. 28, 9 (s. πλήρης 2 Kön. 20, 3. 1 Chron. 29, 9. 2 Chron. 15, 17; 16, 9; 19, 9; 25, 2); letzteres gewöhnlich = ἄμωμος. Gen. 6, 9: Νῶε ἄνθρωπος δίκαιος τέλειος ὢν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ. Ex. 12, 5. Deut. 18, 13. 2 Sam.

22, 26. Aristot. Eth. Nik. 1, 13: *ἀρετὴ τελεία*. Antonin. 7, 67: *ἡ τελειότης τοῦ ἤθους*. Sonst wohl seltener in der Prof.=Gräc. alleinstehend im sittlichen Sinne. Im N. T. Jac. 1, 4: *ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι*. 3, 2: *εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνήρ*. Mtth. 5, 48; 19, 21. Röm. 12, 2. Col. 1, 28; 4, 12. Es ist selbstverständlich nicht an die sittliche Vollkommenheit im Sinne des Abschlusses der sittlichen Entwickelung bzw. des sogen. Heiligungsprozesses zu denken.

Τελείως, vollständig, ganz und gar, 1 Petr. 1, 13. Xen. Cyrop. 3, 3, 38: *τελέως ἀγαθὸς ἀνήρ*. Isocr. 20, A: *νόμιζε τελέως εὐδαιμονήσειν*. Jud. 11, 6. 2 Mcc. 12, 42. 3 Mcc. 3, 26; 7, 22.

Τελειότης, *ἡ*, a) relat. Vollständigkeit, Vollendung, Plat. Deff. 412, B: *αὐτάρκεια τελειότης κτήσεως ἀγαθῶν*. Sap. 6, 15: *φρονήσεως τελειότης*. 12, 17: *δυνάμεως τελ.* b) absol. = Vollkommenheit im sittlichen Sinne Col. 3, 14: *ἀγάπη ἐστὶ σύνδεσμος τῆς τελειότητος*. Richt. 9, 16. 19: *εἰ ἐν ἀληθείᾳ καὶ τελειότητι ἐποιήσατε* (תָּמִים), wohl = *ἐν καρδίᾳ τελείᾳ*, 1 Chron. 28, 9. 1 Kön. 8, 62. Prov. 11, 3: *τελειότης εὐθείων ὁδηγήσει αὐτούς* = תֻּמַּת. — Hebr. 6, 1: *ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χυ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα* bezeichnet es entweder die *στερεὰ τροφή* nach ihrer Beschaffenheit im Gegensatz zu *γάλα* resp. *τῆς ἀρχῆς τοῦ Χυ λόγος*, also den *λόγος δικαιοσύνης* 5, 13. 14, oder den Zustand der *τέλειοι* im Gegensatz gegen die *νήπιοι* 5, 13. Doch ist ersteres wohl das Einfachere und Wahrscheinlichere. — Das Wort ist nicht bloß in der Prof.=Gräc., sondern auch — gegen die betreffende Angabe in Steph. thes. — in der bibl. Gräc. selten, bei den LXX u. Apokr. nur an den angeführten Stellen.

Τελειόω, in der Prof.=Gräc. auch *τελεόω*, a) vollständig machen, vollenden; Herodot. 1, 120: *πάντα ἐτελέωσε ποιήσας*. Joh. 17, 4: *τὸ ἔργον ἐτελείωσα ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω*. Act. 20, 24: *τελειῶσαι τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον*. 2 Chron. 8, 16: *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἐθεμελιώθη ἕως οὗ ἐτελείωσε Σολωμὼν τὸν οἶκον κυρίου* = שָׁלֵם. 1 Kön. 7, 21; 14, 10 = תמם. Beendigen, absolvieren Luc. 2, 43: *τὰς ἡμέρας*. Plat. Polit. 272, D: *ἐπειδὴ χρόνος ἐτελειώθη*. Vollkommen machen, so daß nichts mehr fehlt; z. B. zur vollen Ausbildung, Reife u. s. w. bringen, Plat. Rep. 6, 487, A: *τελειωθεῖσι τοῖς τοιούτοις παιδείᾳ τε καὶ ἡλικίᾳ*. 498, B: *ἐν ᾗ (ἡλικίᾳ) ἡ ψυχὴ τελειοῦσθαι ἄρχεται*. Aristot. H. animal. 1, 15: *ἡ μὲν οὖν κεφαλὴ πᾶσιν ἄνω πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἑαυτῶν· ὁ δ' ἄνθρωπος μόνος — πρὸς τὸ τοῦ ὅλου τελειωθεὶς ἔχει τοῦτο τὸ μόριον*. So Hebr. 2, 10: *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας διὰ παθημάτων τελειῶσαι* — zu einem *ἀρχηγὸς τῆς σ. τέλειος* machen, nicht, wie Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung 2, 214, meint, synon. *ἁγιάζειν*, vgl. 5, 9: *τελειωθεὶς ἐγένετο — αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*. 7, 28: *υἱὸς — τετελειωμένος* gegenüber *ἀρχιερεῖς ἔχοντες ἀσθένειαν*. Ebenso Joh. 17, 23: *ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν*. Jac. 2, 22: *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* — wurde zur *πίστις τελεία*, vgl. V. 26: *ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστιν*, sowie den Begriff des Glaubens bei Jacobus, s. S. 842. Die hierzu angenommene Bedeutung des Pass. bewährt werden ist schlechterdings nicht zu belegen, am allerwenigsten mit Joh. 19, 28: *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*, wo es sich um die abschließliche Erfüllung der gesamten auf Thun und Leiden des Messias bezüglichen Weissagung handelt (s. unter *τελέω*), unterschieden von *ἵνα πληρωθῇ*. Das Geschehene ist im Verhältnis zur Weissagung so lange kein *τέλειον*, als

dieser Abschluß fehlt, cf. Hom. Il. 9, 456: *θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπάρας.* Luc. 1, 45 unter *τελείωσις.* Vgl. *τελεῖν.* Auch Sir. 34, 10 spricht nicht für diese Bedeutung: *τίς ἐδοκιμάσθη ἐν αὐτῷ καὶ ἐτελειώθη,* vgl. *τέλειος* von sittlicher Vollkommenheit. — Außer dem gehört hierher das johann. *τετελείωται ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἔν τινι* 1 Joh. 2, 5; 4, 12. 17. 18 — sie ist vollständig in ihm, es fehlt nichts von ihr, vgl. 4, 17. 18. — Mit Leichtigkeit dürfte sich hieran nun *τελειοῦν* **b)** in der Bedeutung ans Ziel, zum Abschluß bringen, anschließen, Pass. ans Ziel gelangen, wofür aus der Profgräc. vgl. Plut. Mor. 111, C: *ζῷα — ἕωθεν μὲν γεννώμενα, μέσης δ' ἡμέρας ἀκμάζοντα, δείλης δὲ γηρῶντα καὶ τελειοῦντα τὸ ζῆν.* 159, C: *φυγὴ δὲ μία (τῶν ἀδικημάτων) καὶ καθαρμὸς εἰς δικαιοσύνην τελειοῖ.* 582, F: *ἡ γὰρ χάρις οὐκ ἧττον δεομένη τοῦ λαμβάνοντος ἢ τοῦ διδόντος; ἐξ ἀμφοῖν γὰρ τελειοῦται πρὸς τὸ καλόν.* Das Med. bei Jamblich. Vit. Pyth. 332: *ἔπειτα τὰ φυσικὰ πάντα ἀποδιδάσκει, τήν τε ἠθικὴν φιλοσοφίαν καὶ λογικὴν ἐτελεώσατο* = abschließen. Die Anerkennung dieser Bedeutung hält den Zusammenhang des Sprachgebrauchs fest und bietet sich ungezwungen dar Phil. 3, 12: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι,* vgl. V. 15: *ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν,* wovon es sich unterscheiden muß; Phil. Lib. Alleg. III, 1, 101, 36: *πότε οὖν ὦ ψυχὴ μάλιστα νεκροφορεῖν σαυτὴν ὑπολήψῃ· ἆρά γε οὐχ ὅταν τελειωθῇς καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἀξιωθῇς;* de somn. 1, 640, 42: *ψυχὴ τελειωθεῖσα ἐν ἀρετῶν ἄθλοις καὶ ἐπὶ τὸν ὅρον ἐφικομένη τοῦ καλοῦ.* Ebenso Hebr. 11, 40: *μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν.* 12, 23: *δικαίων τετελειωμένοι.* Hier bestimmt sich das Ziel nach 11, 39; 10, 36 als das *κομίσασθαι τὴν ἐπαγγελίαν.* Vgl. auch *τελειοῦσθαι* vom Sterben Ign. ad Trall. 3: *δέδεμαι μὲν διὰ Χυ ἀλλ' οὐδέπω Χυ ἄξιός εἰμι· ἐὰν δὲ τελειωθῶ, τάχα γενήσωμαι.* Euseb. Vit. Const. 3, 47: *τοῦ μὲν οὖν βασιλέως ἐτελειοῦτο ἡ μήτηρ·* bei den Schriftstellern der kirchl. Gräc. vom Märtyrertode. Luc. 13, 32: *ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι,* vgl. V. 31. 33; Bengel: „finem nanciscor". Diese Bedeutung — zum Ziele führen, Pass. ans Ziel gelangen — genügt auch vollständig an den übrigen Stellen des Hebräerbr. 10, 14: *μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους* (vgl. 9, 13). 7, 19: *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος.* 10, 1: *οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι,* vgl. V. 2: *διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἅπαξ κεκαθαρμένους.* 9, 9: *θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα.* Es ist das aus dem Kontext sich ergebende erstrebte Ziel, hier die Entfernung des bösen Gewissens, wie 11, 40 die Erlangung der Verheißung, und es ist weder nötig, *τελειοῦν* = *δικαιοῦν,* wie *τέλειος* synon. *δίκαιος* (Prov. 10, 29; 20, 7) zu nehmen, wodurch der Gebrauch des Wortes an den betreffenden Stellen sich völlig von den übrigen Stellen entfernte; noch mit Köstlin, johann. Lehrbegriff, S. 421 ff. es als synonym mit *ἁγιάζειν, καθαρίζειν* (Hebr. 9, 13. 14), *ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας* (10, 10. 2. 4. 14. 11) zu erklären, dies alles zusammenfassend, „indem die Reinigung, Heiligung und Vergebung den Menschen zu dem macht, was er nach seiner Bestimmung und nach den Zwecke, die Gott mit ihm vorhat, sein soll", was sich weder durch Einfachheit, noch durch Ungezwungenheit empfiehlt. Es besagt einfach: in den Stand bringen, in welchem der Betreffenden nichts mehr fehlt, weil er das Urteil Gottes für sich hat, — in den rechten Stand setzen. Von Vollendung des sittlichen Habitus ist dabei ebenso wenig die Rede, wie 12, 23, wo die „Namen der im Himmel angeschriebenen" diese als auf der Erde befindlich unterscheidet von denen, die ans Ziel gelangt sind, vgl. 2 Tim. 4, 7, sowie Hebr. 7, 11 unter *τελείωσις.* — **c)** synon. *ποιεῖν,* ohne Betonung des Abschlusses der Handlung u. s. w., wie *τελεῖν,* Joh. 4, 34; 5, 36. Sir. 50, 21.

Τελείωσις, ἡ, **a)** die Vollendung, das Gelingen, Dion. 2, 26: *ἀποτροπαὶ κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν.* Die Herstellung eines Ganzen, eines *τέλειον,* an dem nichts mehr fehlt, Hebr. 7, 11: *εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν,* V. 19. — Erfüllung einer Verheißung Luc. 1, 45. Judith 10, 9. Gegenüber *νεότης* Jer. 2, 2, wie öfter bei Aristoteles Zustand der Reife, der vollen Ausbildung u. s. w. **b)** Bei den LXX gewöhnlich (wie *τελειοῦν τὰς χεῖρας* = מִלֵּא, sonst *πληροῦν* w. s.) = מִלֻּאִים von dem Opfer beim Amtsantritt des Priesters Ex. 29, 22 ff. Lev. 7, 37; 8, 21 ff.

Τελειωτής, ὁ, der ein *τέλειον* herstellt, etwas vollendet; findet sich außer in der kirchl. Gräc. nur Hebr. 12, 2: *τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰν* = der den Glauben ans Ziel bringt, vgl. Polyb. 2, 40, 2: *ἧς ἀρχηγὸν μὲν καὶ καθ' ἡγεμόνα τῆς ὅλης ἐπιβολῆς Ἄρατον νομιστέον . . . ἀγωνιστὴν δὲ καὶ τελεσιουργὸν τῆς πράξεως κτλ.* S. unter *ἀρχηγός* S. 193 f.

Συντελέω, von Gemeinschaft des Subjekts in der Prof.-Gräc. selten, in der bibl. Gräc. gar nicht; nur obj. **a)** mehreres zusammen beendigen, zum Ziele führen, ausrichten, herstellen, z. B. *τὰς ναῦς* Pol. 1, 21, 3. So mit plural. Obj. Mtth. 7, 28: *τοὺς λόγους.* Act. 21, 27: *ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι.* Luc. 4, 2. Ersatz des Plur. s. Luc. 4, 13: *συντελέσας πάντα πειρασμόν.* So nun auch Marc. 13, 4: *ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα,* deutsch: alles zusammen. **b)** etwas ganz, vollständig ausführen, wie *σύν* öfters in Zusammensetzungen, z. B. *συμπληρόω, συντέμνω,* Polyb. 6, 53, 1: *συντελουμένης τῆς ἐκφορᾶς.* So Röm. 9, 28: *λόγον συντελῶν* einen Beschluß ausführend (Jes. 10, 23). Thren. 2, 17: *συνετέλεσε ῥῆμα αὐτοῦ.* Hebr. 8, 8: *συντελέσω — διαθήκην καινήν* = vollziehen, wo jedoch das Wort (an Stelle des *διαθήσομαι* der LXX) auch rücksichtlich der Gemeinschaft dieser *διαθ.* für Israel und Juda gewählt sein kann: *συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν.* — Bei den LXX das gewöhnliche Wort für כלה, vereinzelt = עשׂה, תמם, שׁלם, u. a.

Συντέλεια, ἡ, Beendigung, Vollbringung, Vollendung, im Sprachgebrauch häufig angewendet, wo weder mehrere Objekte, noch mehrere Subjekte (wie Plat. Legg. 10, 905, B; *τῶν θεῶν ἡ ξυντέλεια,* das Zusammenwirken der Götter) erscheinen, *συντελεῖν* b entsprechend.. Pol. 4, 28, 3: *συντέλειαν λαμβάνει ὁ πόλεμος.* Strab. 17, 804: *ἀφῆκε τὸ ἔργον περὶ συντέλειαν.* Sir. 21, 11: *συντέλεια τοῦ φόβου κυρίου σοφία.* 38, 28 u. a. Im N. T. nur *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* Mtth. 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20. *τῶν αἰώνων* Hebr. 9, 26 (s. unter *αἰών,* S. 103 ff.) — das Ende, der Abschluß des Weltlaufs, der Weltzeit, s. überhaupt unter *αἰών.* — LXX oft = כָּלָה, vereinzelt auch קֵץ, תֹּם u. a. Dem neutest. Ausdruck entspricht nur Dan. 9, 26: *ἕως καιροῦ συντελείας.* V. 27; 12, 4. Auch 9, 27: *κατὰ συντέλειαν καιρῶν.* 12, 13: *εἰς συντέλειαν ἡμερῶν.* Theodot. Dan. 9, 27: *ἕως τῆς συντελείας καιροῦ.* 12, 4: *ἕως καιροῦ συντελείας.* Vgl. Sir. 11, 27: *ἐν συντελείᾳ ἀνθρώπου ἀποκάλυψις ἔργων αὐτοῦ,* vgl. V. 28: *πρὸ τελευτῆς.* 33, 24: *ἐν ἡμέρᾳ συντελείας ἡμερῶν ζωῆς σου καὶ ἐν καιρῷ τελευτῆς.* 39, 28: *ἐν καιρῷ συντελείας,* hier also überall nicht im heilsgeschichtlichen Sinne.

Τέμνω, *τεμῶ, ἔτεμον, τέτμηκα, ἐτμήθην*, schneiden, in der bibl. Gräc. nur LXX u. Apokr. und auch dort selten. = זמר vom Beschneiden des Weinstocks Lev. 25, 3. 4. Jes. 6. 5. = גזר 2 Kön. 6, 4. Dan. 2, 45. = קצץ Ex. 39, 3. Außerdem Sap. 5, 12. 4 Mcc. 9, 17; 10, 19.

Κατατομή, ἡ, Verschneidung, Zerschneidung, nur in der späteren Gräc. und zwar aktivisch. In der bibl. Gräc. nur Phil. 3, 2 pass.: *βλέπετε τὴν κατατομήν*, vgl. V. 3: *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες*, zur Bezeichnung der jüdischen Irrlehrer, *οἱ ἐν σαρκὶ πεποιθότες*, indem ihre *περιτομή* durch ihre Opposition zur *κατατομή* wird, d. h. nicht „zu einem bloßen Einschnitte, den sie am Leibe bekommen haben“ (Hofmann, Meyer, vgl. *κατατέμνειν* Lev. 21, 5. 1 Kön. 18, 28, wo übrigens *κατατ.* ebenso zerschneiden bedeutet, wie Jes. 15, 2), sondern zur Verschneidung, welche von der Gemeinde Gottes ausschließt, vgl. Deut. 23, 1: *οὐκ εἰσελεύσεται θλαδίας οὐδὲ ἀποκεκομμένος εἰς ἐκκλησίαν κυρίου*, s. unter *ἀποκόπτω* S. 592 f. Ferner vgl. Jes. 56, 3.

Περιτέμνω, ringsum schneiden, abschneiden, beschneiden, LXX = מוּל, einmal, wo es bildlich steht, mit *περικαθαρίζειν* vertauscht Deut. 30, 6, vgl. Lev. 19, 23, sonst überall, wo es von der *κ. ἐ.* so genannten Beschneidung steht, so daß, wo מול mit anderem Objekt = abschneiden, wie Hiob 14, 2. Ps. 90, 6; 118, 10. 11. 12, auch eine andere Übertragung gewählt ist (*ἐκπίπτω, ἀποπίπτω, ἀμύνομαι*), obwohl der prof. Sprachgebrauch die Übertragung durch *περιτ.* zugelassen hätte, namentlich Ps. 118, 10. 11. 12. Nur einmal steht *περιτ.* handschriftlich mit anderem Objekt als *ἀκροβυστία* resp. *σάρκα, ἀρσενικόν, υἱόν* u. s. w., nämlich Ez. 16, 4: *τὸν ὀμφαλόν* = כרת, welches Ex. 4, 25 von der Beschneidung *κ. ἐ.*, gewöhnlich aber wird *ἐτμήθη* gelesen als Korrektur des ursprünglichen *οὐκ ἔδησαν τοὺς μαστούς σου*, vgl. Deißmann, Bibelstud. 150; Jer. 4, 4 entspricht סור Hi., aber auch im Sinne der Beschneidung: *περιτμήθητε* (הִמֹּלוּ) *τῷ θεῷ ὑμῶν καὶ περιτέμεσθε* (הָסִרוּ statt *περιέλεσθε*) *τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*. Sonst überall = מול Gen. 17, 10. 11. 12. 14. 23. 24. 25. 26. 27; 21, 4; 34, 15. 17. 22. 24. Ex. 12, 44. 48. Lev. 12, 3. Deut. 10, 16. Jos. 5, 2. 3. 4. 7. 8. Jer. 4, 4; 9, 24. So bei Herodot das Med. = sich beschneiden 2, 36, 2: *τὰ αἰδοῖα ὧλλοι μὲν ἐῶσι ὡς ἐγένοντο, πλὴν ὅσοι ἀπὸ τούτων ἔμαθον, Αἰγύπτιοι δὲ περιτάμνονται.* Ibid. 104, 1: *μοῦνοι πάντων ἀνθρώπων Κόλχοι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Αἰθίοπες περιτάμνονται ἀπ᾽ ἀρχῆς τὰ αἰδοῖα.* Ebenfalls das Med. Diod. Sic. 3, 32. Jos. c. Ap. 1, 22, 5; 2, 13, 4. 5. 6. Ant. 1. 10, 5; das Aktiv Ant. 1, 12, 2. Pass. ebendaselbst. Das Med. bei Philo. Bei den LXX das Aktiv Gen. 17, 23. 27. Ex. 4, 25; 12, 44. 48. Lev. 12, 3. Jos. 5, 2. 3. 4. 7. Apokr. 1 Mcc. 1, 60 f. 2 Mcc. 6, 11. 4 Mcc. 4, 25. Das Pass. Gen. 17. 10. 12. 13. 14. 26; 34, 15. Jos. 5, 8. Jer. 9, 24. Ez. 16, 4. Das Med. mit med. Aor. Gen. 17, 24. 25; 34, 17. 22. Deut. 10, 16; mit pass. Aor. resp. Fut. Gen. 17, 11. Jer. 4, 4. Jud. 14, 10. Im N. T. das Akt. Luc. 1, 59; 2, 21 Joh. 7, 22. Act. 7, 8; 15, 5; 16, 3; 21, 21. Bei Paulus nur das Pass. resp. Med. 1 Cor. 7, 18. Gal. 2, 3; 5, 2. 3; 6, 12. 13. Col. 2, 11, vgl. Act. 15, 1. 24. — Vgl. Winer, Realwörterb. 1, 156 ff. Riehm, Handwörterb.² 1, 204 ff. v. Orelli in PRE², 2, 343 ff.; ³2, 660 ff. Oehler, Theol. des A. T., § 89 ff. u. a. Im N. T. kommt sie meist nach ihrer Bedeutung für die Zugehörigkeit zum Bundesvolke, also nach ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung (Judith 14, 10: *περιετέμετο τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ καὶ προσετέθη πρὸς τὸν οἶκον Ἰσραήλ*, cf. Jos. Vit. 23:

τούτους περιτέμνεσθαι τῶν Ἰουδαίων ἀναγκαζόντων, εἰ θέλουσιν εἶναι παρ' αὐτοῖς), bzw. für die Verpflichtung unter das Gesetz in Betracht (vgl. Act. 15, 1 ff. Gal. 5, 2. 3 f. unter ὀφειλέτης S. 788 f.); nach ihrer Symbolik Col. 2, 11. Vgl. Philo, De sacrificantibus II, 258, 5 sqq.; De migr. Abr. I, 450. 41 sqq.

Περιτομή, ἡ, Beschneidung, in der Prof.-Gräc. sehr selten = das ringsum Beschneiden; in der bibl. Gräc. außer Jer. 11, 16 von der κ. ἐ. sogen. Beschneidung der ἀκροβυστία (w. f.), und zwar bei den LXX nur Ex. 4, 26 = מוּלֹת, Gen. 17, 12 = מוֹל Inf. Niph.; Jer. 11, 16 (Mißverstand des hebr. הֲמוּלָּה, Geräusch) steht es vom Abhauen eines Baumes. Nicht in den Apokryphen, selten bei Jos. Ant. 1, 10, 5; der Plur. ibid. 1, 12, 2: μετὰ τοσαύτας ἡμέρας ἔθος ἔχουσιν οἱ Ἰουδ. ποιεῖσθαι τὰς περιτομάς. Öfter dagegen bei Philo (vgl. dessen Schrift De circumcisione I, 210—212), sowie im N. T., in welchem es außer Joh. 7, 22. 23. Act. 7, 8; 10, 45; 11, 2 nur in den paulinischen Schriften sich findet und zwar a) aktiv. die Beschneidung als Institution Joh. 7, 22. Gal. 5, 11: εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω. Col. 2, 11. Act. 7, 8: ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς, f. διαθήκη. Gewöhnlich aber b) paff. Joh. 7, 23: περιτομὴν λαμβάνειν. Röm. 4, 11: σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς. Röm. 4, 10, wo περιτομή formell ἀκροβυστία gleichsteht, ἐν περιτομῇ εἶναι im Zustande der Beschnittenheit sein, gegenüber ἐν ἀκροβυστίᾳ εἶναι. Vgl. Röm. 2, 25. 26, wo περιτομή ebenfalls = das Beschnittensein, die Beschnittenheit; V. 27: κρινεῖ ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου, wo διὰ ebenso wenig = in der durch Gesetzesvorschrift und Beschnittenheit hergestellten Eigenschaft, sondern = durch Vermittelung oder in Kraft von Gesetz und Beschneidung doch nichts weiteres als ein παραβάτης sein. Vgl. unter νόμος S. 715. Röm. 3, 1. 1 Cor. 7, 19. Gal. 5, 6; 6, 15. Phil. 3, 5. Daran schließt sich c) π. als Bezeichnung Israels nach dieser seiner Beschnittenheit, Eph. 2, 11: ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου, vgl. unter ἀκροβυστία S. 117 f. So Röm. 3, 30; 4, 9. 12; 15, 8. Gal. 2, 7. 8. 9. Phil. 3, 9: ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή. Col. 3, 11. Daher οἱ ἐκ περιτομῆς die daher stammen, ihr angehören, nicht zu erklären wie οἱ ἐκ νόμου Röm. 4, 14. 16; οἱ ἐξ ἐριθείας Röm. 2, 8, sondern rein lokal, vgl. Col. 4, 11: οἱ ὄντες ἐκ π. Act. 10, 45: οἱ ἐκ π. πιστοί. So Act. 11, 2. Röm. 4, 12. Gal. 2, 12. Tit. 1, 10.

Die Beschneidung nach ihrer symbolischen Bedeutung f. Röm. 2, 28. 29: π. καρδίας ἐν πνεύματι. Vgl. Col. 2, 11: ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ του Χυ. Nach ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung f. Röm. 3, 1 ff.; 4, 11. Phil. 3, 5.

Ἀπερίτμητος, ον, unbeschnitten, LXX ständig = עָרֵל, f. unter ἀκροβυστία S. 117 f. Nur Jos. 5, 7 = לֹא מוּל. Das Wort scheint, wie auch Deißmann, Bibelstud., S. 151 anerkennt, jüdisch-alexandr. Ursprungs zu sein (sonst in den Papyri zweimal ἄσημος von den noch nicht beschnittenen Knaben, vgl. Gen. 17, 11. Röm. 4, 11), da es sich in der Prof.-Gräc. erst bei Plut. findet, De amore prolis 3 (495, C) = unverstümmelt. Seine Verwendung entspricht der zwiefachen Bedeutung der Beschneidung, indem es zunächst a) in Rücksicht auf die heilsgeschichtliche Bedeutung derselben die außerisraelitischen Völker nicht bezeichnet, sondern kennzeichnet und die Nichtzugehörigkeit zum Volke Gottes ausdrückt, vgl. Gen. 17, 14. Ex. 12, 48. Richt. 14, 3. 15. 18. 1 Sam. 14, 6; 17, 26. 36. 37; 31, 4. 2 Sam. 1, 20. 1 Chron. 10, 4.

2 Chron. 28, 3. Jes. 52, 1. Jer. 9, 26. Zus. Esth. 4, 12. 1 Mcc. 1, 48; 2, 46 Insbesondere vgl. Ez. 28, 10; 31, 18; 32, 19. 20. 24. 26. 30. 32. **b)** in Rücksicht auf die symbolische Bedeutung der Beschneidung Lev. 26, 41: *καρδία ἀπ.* Jer. 9, 26: *ἀπ. σαρκί — ἀπ. καρδίας.* Ez. 44, 7, 9: *καρδίᾳ — σαρκί.* — Jer. 6, 10. *ἀ. ὦτα.* Demgemäß im N. T. Act. 7, 51: *σκληροτράχηλοι ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν.*

Ὀρθοτομέω, eine Bildung wie *ὀρθοδρομέω, ὀρθοποδέω, καινοτομέω*, findet sich nur in der bibl. Gräc., und zwar zweimal bei den LXX Prov. 3, 6: *πάσαις ὁδοῖς σου γνώριζε αὐτὴν* (sc. *τὴν σοφίαν*), *ἵνα ὀρθοτομῇ τὰς ὁδούς σου.* 11, 5 *δικαιοσύνη ἀμώμους ὀρθοτομεῖ ὁδούς, ἀσέβεια δὲ περιπίπτει ἀδικίᾳ*, sowie einmal im N. T. 2 Tim. 2, 15: *σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ θεῷ ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*, und von letzterer Stelle aus übergegangen in die kirchl. Gräc. Bei den LXX entspricht es beide Male ישׁר Pi. wofür mit demselben Objekt, Ps. 5, 9 *κατευθύνειν*, vgl. Prov. 29, 28; 9, 15; 15, 22; 4, 26. Ps. 119, 5. Für Prov. 3, 6 ist danach die Bedeutung klar = gerade machen, den Weg ebnen, bahnen, entsprechend dem Gebrauch von *τέμνειν* Thuc. 2, 100: *ὁδοὺς εὐθείας ἔτεμε.* Hrdt. 4, 136: *τετμημένη ὁδός*, ein gebahnter Weg Pind., Plat., Plut. Auch Prov. 11, 5 könnte so gefaßt werden, doch dürfte der Gedanke an *τέμνειν ὁδὸν* in der anderen Bedeutung „einen Weg einschlagen, verfolgen“ vorzuziehen sein, welche je nach dem Zusammenhange namentlich dann statt hat, wenn der Weg sei es nach seiner Beschaffenheit oder nach seinem Ziele näher bestimmt wird, s. die Lexx. Dafür spricht nicht bloß das Epitheton *ἀμώμους*, sondern namentlich der eigentümlich geformte Gegensatz im zweiten Gliede. Jedenfalls wirkt an beiden Stellen der Sprachgebrauch von *τέμνειν* ein.

Es fragt sich, ob dies auch 2 Tim. 2, 15 der Fall ist. Eine Übertragung der Bedeutung „einen Weg bahnen“ anzunehmen, ist abgesehen von der Seltenheit des Wortes schon um deswillen unthunlich, weil *ὀρθοτ.* hier ein anderes Objekt als *ὁδόν* hat. Der Versuch, den Ausdruck als ein vom Opfern hergenommenes Bild zu erklären (Mel., Beza) hat die Zusammensetzung mit *ὀρθός* gegen sich, welches von der legalen victimarum sectio ac distributio nicht gebraucht wird und nur die Richtung, nicht die Richtigkeit des *τέμνειν* bezeichnet. Dasselbe gilt inbetreff der von Luther u. a. neuerdings von Beck vertretenen Fassung von der richtigen Behandlung des göttlichen Wortes nach seinen einzelnen Bestandteilen und nach den einzelnen Bedürfnissen (nach Luc. 12, 42 f.). Die Richtigkeit dieses Gedankens an und für sich entscheidet darum noch nicht für den Ausdruck an unserer Stelle. Zunächst ist zu fragen, ob sich *τέμνειν* nicht wie oben mit *ὁδός*, so auch mit *λόγος, ῥῆμα* u. s. w. verbunden findet. Das ist inbetreff des Simpl. allerdings nicht der Fall, wohl aber findet sich *συντέμνειν* so verbunden in der Bedeutung: das Wort kurz machen, sich kurz fassen (mit und ohne *λόγους*, häufiger aber mit demselben), woran sich in der bibl. Gräc. der Ausdruck *λόγον συντελεῖν καὶ συντέμνειν* Jes. 10, 22; *λόγος συντετμημένος* V. 23 vom scharfen, scharf zugeschnittenen, bündig beschlossenen Wort anschließt (im N. T. Röm. 9, 28). Dem steht in der Anwendung von *τέμνειν* auf das Objekt *λόγος* unser Ausdruck gleich, so daß *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* s. v. a. das Wort der Wahrheit so fassen und ausdrücken („zuschneiden“), daß es ein *λόγος ὀρθός* ist, vgl. unter *ὀρθός*, d. h. daß es wirklich *λόγ. τῆς ἀλ.* ist, vgl. *μόρφωσις τῆς εὐσεβείας* V. 5. Daß es sich wirklich um diese Sache, um die scharfe und genaue Darstellung oder Bezeugung der Wahrheit handelt, dürfte sich ebenso aus dem *ἐργάτης ἀνεπαίσχυντος* V. 15, wie aus

der Mahnung V. 16 ergeben: *τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιΐστασο.* Zu einer anderen Erklärung gelangt man auch nicht, wenn man nach Analogie von *καινοτομέω* ein völliges Zurücktreten des Begriffs von *τέμνειν* annimmt, und wie dieses (ursprünglich ein bergmännischer Ausdruck vom Anhauen des Gesteins) = neu machen, neuern, ändern, so *ὀρθοτ.* = richtig machen erklärt. In die kirchl. Gräc. ist es von unserer Stelle aus übergegangen als Synonymum des Begriffs der Orthodoxie. Vgl. Const. Ap. 7, 30: *ὀρθοτομεῖν ἐν τοῖς τοῦ κυρίου δόγμασιν.* Euseb. h. e. 4, 3: *ἐξ οὗ κατιδεῖν ἐστὶ λαμπρὰ τεκμήρια τῆς τε τοῦ ἀνδρὸς διανοίας καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοτομίας.* Theod. Stud. p. 474, A: *ὑποδεικνύων ὀρθὴν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἐφ' ἅπασαν ὀρθοτομίαν τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας* (in Steph. thes. s. v.). Vgl. Chrysost. bei Suicer: *τέμνε τὰ νόθα καὶ τὰ τοιαῦτα μετὰ πολλῆς τῆς σφοδρότητος ἐφίστασο καὶ ἔκκοπτε . . . τῇ μαχαίρᾳ τοῦ πνεύματος πάντοθεν τὸ περιττὸν καὶ ἀλλότριον τοῦ κηρύγματος ἔκτεμε.* Anna Comnena, Alexias 14, 8 (ed. Schopen II, p. 301, 8): *τούτους τὴν ὀρθοτόμον ἐδίδασκε πίστιν ἐξελέγχων τὸ διεστραμμένον τῆς αὐτῶν αἱρέσεως.* Ebenso Oecumen., Theophyl. Vgl. 2 Cor. 4, 2: 10, 13. — Aus der älteren Litteratur vgl. Deyling, Observatt. sacr. I, 617—654. Elsner, Observatt. sacr. 2, 311 sqq. Kypke, Observatt. sacr. I, 370 sqq. C. H. Lange, Idea doctoris sacri ex 2 Tim. 2, 15 delineata, in ejusd. observatt. sacr., p. 267—345, wo die reichhaltigste Übersicht über die bis dahin versuchten Erklärungen gegeben ist.

Τηρέω, *-ήσω.* Über 3. Plur. Perf. *τετήρηκαν* Joh. 17, 6 (Lchm. Tdf. Tr. W.) s. Winer § 13, 15. Von dem ungebrauchten *τηρός* (nur als unsichere Lesart Aeschyl. Suppl. 245: *τηρὸν ἱεροῦ ῥάβδον*); Etymol. zweifelhaft, vgl. Prellwitz unter *τηρέω* u. *τίω*, so daß nur der Sprachgebrauch entscheiden kann, in welchem *τηρέω* als Synonym von *φυλάσσω* erscheint, von dem es sich — abgesehen von dessen ursprünglich intransf. Bedeutung — unterscheidet wie Acht geben von Wache halten, beachten von bewachen, wahrnehmen, bewahren von behüten, ein Unterschied, der sich aber in den meisten Fällen verwischt und nur in einzelnen deutlich hervortritt. Beide Verba entsprechen hauptsächlich dem hebr. שׁמר, für welches das auch in der Prof.-Gräc. weit gebräuchlichere *φυλ.* die fast ständige Übersetzung ist, daneben = נצר, zuweilen שׁמע, צפן, *φυλ.* noch = זהר Niph. u. Hiph., sowie vereinzelt = כלא, עצר, צפה, חיה Pi. Ez. 18, 27; *τηρέω* noch = הֵקִים, נטר, שׁוּף. *Τηρέω* steht für שׁמר nur 2 Esr. 8, 29. Prov. 7, 5; 16, 17; 19, 16. Kohel. 11, 4. Hohesl. 3, 3. Jer. 20, 10; = נצר Prov. 3, 1. 21; 4, 6. 23; 23, 26. = צפן Hohesl. 7, 13. שׁוּף Gen. 3, 15. שׁמע Prov. 15, 32. הֵקִים 1 Sam. 15, 11. נטר Hohesl. 8, 11. 12. Auch in den Apokryphen ist *φυλ.* häufiger als *τηρεῖν*, welches sich mit dem bei *φυλ.* sonst so häufigen Objekt *ἐντολήν*, *νόμον* u. s. w. nur Sir. 29, 1 findet. Dagegen ist im N. T. *τηρεῖν* häufiger, namentlich in den *φυλ. νόμον* analogen Verbindungen, s. unten.

1, a) genau wahrnehmen, genau ins Auge fassen, vgl. *παρατηρεῖν.* Prov. 23, 26: *οἱ δὲ σοὶ ὀφθαλμοὶ ἐμὰς ὁδοὺς τηρείτωσαν* (s. unter c). Kethib = רצה. Gen. 3, 15: *αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν* = שׁוּף; hier würde *φυλάξει* nicht gesetzt werden können, da dies nicht heißen würde: ins Auge fassen, zielen um zu treffen, sondern ins Auge fassen, belauern, um sich zu hüten. Cf. Soph. Oed. R. 808: *τηρήσας μέσον κάρα διπλοῖς κέντροισί μου καθίκετο.* Allgemeiner = genau beobachten, genau beachten, Kohel. 11, 4: *τηρεῖν ἄνεμον.* Jer. 20, 10: *τηρήσατε τὴν ἐπίνοιαν αὐτοῦ εἰ ἀπαταθήσεται καὶ δυνησόμεθα αὐτῷ* = שׁמר. Cf. Dem. pr. cor. 18, 276: *φυλάττειν ἐμὲ καὶ τηρεῖν ἐκέλευεν ὅπως μὴ*

παρακρούσομαι καὶ ἐξαπατήσω. 2 Mcc. 14, 29: *εὔκαιρον ἐτήρει στρατηγήμα-
τοῦτ' ἐπιτελέσαι.* **b)** genau ins Auge fassen und im Auge behalten, in Acht nehmen,
bewachen, z. B. einen Gefangenen, Mtth. 27, 36. 54; 28, 4. Act. 12, 4; 16, 23.
24, 23; 25, 4. 21. 1 Mcc. 4, 61; 6, 50. Hohesl. 3, 3. Es ist in diesem Falle d
positive Ergänzung zu *φυλάσσειν*, dessen Zweck und Ergebnis, also = hüten, und wird
wie Act. 12, 6 auch in der Prof.-Gräc. als Aufgabe der *φύλακες* mehrfach mit *φυλακ*
φυλάσσειν zur Erschöpfung des Begriffs verbunden, vgl. Dem. l. l. Thuc. 4, 30. 3:
φυλακῇ τῇ μετρίᾳ τηρήσονται. Daran schließt sich die Bedeutung in Acht nehmen, b
wahren, verwahren, aufbewahren, 2 Esr. 8, 29: *ἀγρυπνεῖτε καὶ τηρεῖτε τ
σκεύη ἅγια* = שִׁמְרוּ. Joh. 2, 10: *τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.* Apok.
16, 15: *ὁ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ.* So auch Jud. 6
*ἀγγέλους τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκη-
τήριον εἰς κρίσιν ... τετήρηκεν,* wo *τηρ. τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν* etwas anderes besag
als Pol. 22, 15, 2: *ὁ δῆμος ὁ τῶν Αἰτωλῶν τὴν ἀρχὴν τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων
ἀδόλως τηρείτω,* denn während dies s. v. a. die Herrschaft der Römer über sich h
halten, unter ihrer Botmäßigkeit verbleiben, ist Jud. 6 = die eigene *ἀρχή*, ihre eige
Herrschaftsstellung, ihr Herrschaftsgebiet bewahren. 1 Cor. 7, 37: *τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ
παρθένον* gegenüber *γαμίζειν παρθένον* könnte *τηρ.* nicht mit *φυλάσσειν* vertauscht
werden, vgl. Xen. rep. Lac. 1, 7. Lys. or. 1, 48: *τοὺς φυλάττοντας τὰς ἑαυτῶν
γυναῖκας* = bewachen. Mit dem Dativ = für jemanden bewahren, aufbewahren, Hohesl.
7, 13: *πάντα ἀκρόδρυα ... ἐτήρησά σοι* = צפן. 2 Petr. 2, 17: *οἷς ὁ ζόφος τ
τήρηται.* Jud. 13. V. 1: *Ἰυ Χῷ τετηρημένοις,* weshalb hier auch nicht das *ἐν* au
dem vorhergehenden *ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις* zu ergänzen ist. Sie sind aufbehalten f
Jesus Christus, nämlich für den kommenden bzw. für seine Parusie, vgl. 1 Thess. 5, 2
1 Cor. 1, 8. Mtth. 24, 31. Ferner mit Dativ 2 Petr. 3, 7. Verbunden mit *εἰς* =
für jemanden, für oder auf etwas bewahren 1 Petr. 1, 4: *κληρονομία τετηρημένη ἐ
οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς.* Joh. 12, 7: *ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ
αὐτό.* Act. 25, 21: *τοῦ Παύλου ἐπικαλεσαμένου τηρηθῆναι αὐτὸν εἰς τὴν τοῦ Σε-
βαστοῦ διάγνωσιν.* 2 Petr. 2, 4: *εἰς κρίσιν.* V. 9. Jud. 6. So auch *φυλάσσειν
εἴς τι,* wofür aufsparen Ael. var. hist. 2, 2: *φύλαττε τοίνυν σεαυτὸν εἰς τοὺς ἐπαινου-
μένους κρατῶν τῆς γλώσσης.* Plut. consol. ad Apoll. 6: *εἰς τίνα με καιρὸν ἄλ
φυλάττεις;* Von hier aus geht *τηρ.* dann leicht über **c)** in die Bedeutung in Acht
nehmen, bewahren, behüten, erhalten, schützen, synon. *σώζειν*, in der Prof.-Gräc. selten
mit persönlichem Obj. Aristoph. nubb. 579: *αἵτινες (sc. νεφέλαι) τηροῦμεν ὑμᾶς.* ran.
1516: *σὺ δὲ τὸν θᾶκον τὸν ἐμὸν παράδος Σοφοκλεῖ τηρεῖν κἀμοὶ σώζειν.* Im
N. T. Joh. 17, 11: *τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου.* V. 12: *ἐτήρουν αὐτο
ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο
μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας,* wo erhellt, daß es sich hier wie V. 15: *ἵνα τηρήσῃ αὐ
τοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ* um Bewahrung vor dem Verderben handelt, deshalb *ἐν τῷ ὀν.
σου* = in Kraft deines Namens. Vgl. Apok. 3, 10: *τηρήσω σε ἐκ τῆς ὥρας τ
πειρασμοῦ.*

2) übertragen auf das geistig-sittliche Gebiet **a)** genau ins Auge fasse
beachten, Apok. 22, 7: *τοὺς λόγους τῆς προφητείας.* V. 9: *τοὺς λόγους τοῦ βι-
βλίου τούτου.* 1, 3: *οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν
αὐτῇ γεγραμμένα,* vgl. Luc. 11, 28: *οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θυ καὶ φυλάσ-
σοντες.* Prov. 16, 3: *ὁ τηρῶν ἐλέγχους ἀγαπᾷ ψυχὴν αὐτοῦ* = שֹׁמֵר. Dann
b) genau im Auge behalten, beobachten, 1 Sam. 15, 11: *τοὺς λόγους μου
οὐκ ἐτήρησε* = הֵקִים. Prov. 3, 1: *τὰ ῥήματά μου τηρείτω σὴ καρδία.* V. 21

τήρησον ἐμὴν βουλὴν καὶ ἔννοιαν = נצר. Mit dem Objekt λόγον, νόμον, ἐντολήν u. s. w. findet es sich bei den LXX nicht, selten in der Prof.-Gräc. Pol. 6, 56, 14: δι' αὐτῆς κατὰ τὸν ὅρκον πίστεως τηροῦσι τὸ καθῆκον. Cf. 13: οὐ δύνανται τηρεῖν τὴν πίστιν. Diod. Sic. 11, 11: εἵλοντο μᾶλλον τηρεῖν τοὺς τῆς πόλεως νόμους ἢ τὰς ἰδίας ψυχάς. Exc. de virtutt. 550, 16: τὰς πρὸς θεοὺς τιμάς. Dio Cass. 53, 10: ὅσα προστάττουσιν ὑμῖν οἱ νόμοι ποιεῖν καὶ ὅσων ἀπαγορεύουσιν ἀπέχεσθαι, ἀκριβῶς παρατηρεῖσθε, synon. dem voraufgehenden τοὺς κειμένους νόμους ἰσχυρῶς φυλάττετε. Dafür in der Prof.-Gräc. φυλάσσειν, welches sowohl die Fürsorge für die Aufrechterhaltung der Gesetze bezeichnet, Plat. rep. 6, 484, b; Dem. in Mid. 21, 34: χρὴ δὲ ὅταν μὲν τιθῆσθε τοὺς νόμους, ὁποῖοί τινές εἰσι, σκοπεῖν, ἐπειδὰν δὲ θῆσθε, φυλάττειν καὶ χρῆσθαι, wie die Gesetze beobachten, halten, befolgen, Soph. Trach. 616: φύλασσε πρῶτα μὲν νόμον, τὸ μὴ ἐπιθυμεῖν πόμπος ὢν περισσὰ δρᾶν. Hom. Il. 16, 686: φυλ. ἔπος. Auch bei den LXX ist der dem hebr. שׁמר entsprechende term. techn. dafür φυλάσσειν, im N. T. dagegen der Regel nach τηρεῖν τὸν λόγον, τὴν ἐντολήν, jedoch mit dem Unterschiede, daß vom alttest. Gesetz gewöhnlich φυλάσσειν gesagt wird, τηρεῖν nur Mtth. 9, 17: τὰς ἐντολάς. Act. 15, 5: τὸν νόμον Μωυσέως (15, 24; 21, 25 Rec.). Jac. 2, 10: ὅστις ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνὶ κτλ., vgl. Marc. 7, 9: ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θ̅υ̅, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε (D: στήσητε). Mtth. 23, 3: πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε. Joh. 9, 16: τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. Dagegen steht τηρεῖν hauptsächlich in den johann. Schriften von dem christlichen Verhalten in Bezug auf das Wort und die Gebote Christi und Gottes; so τ. τὰς ἐντολὰς τ. θ̅υ̅ Apok. 12, 17; 14, 12. Joh. 15, 10 vgl. 8, 55; 17, 6. 1 Joh. 5, 2. 3; τὰς ἐντ. Χ̅υ̅ Joh. 14, 15. 21; 15, 10. 1 Joh. 2, 3. 4; 3, 22. 24. τὸν λόγον Χ̅υ̅ Joh. 8, 51. 52; 14, 23. 24; 15, 20. Apok. 3, 8 vgl. V. 10. Sonst nur so Mtth. 28, 20: τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. 1 Tim. 6, 14: τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον ἀνεπίληπτον μέχρι τῆς ἐπιφανείας κτλ. In Apok. 2, 26: ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου sind letztere die von Christo geforderten Werke, vgl. V. 19. Ohne Objekt Apok. 3, 3: τήρει καὶ μετανόησον, vgl. das voraufgehende: μνημόνευε πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας.

Daran schließt sich dann **c)** die Bedeutung in Acht nehmen, bewahren (vgl. 1, c), sowohl synon. σώζειν als φυλ.; mit persönlichem Obj. Prov. 7, 5: ἵνα τηρήσῃ σε ἀπὸ γυναικὸς ἀλλοτρίας. 16, 18: ὃς φυλάσσει τὰς ἑαυτοῦ ὁδοὺς τηρεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, wie 19, 16, = שׁמר. 4, 6: ἐράσθητι ῥήσεως ἐμοῦ στόματος καὶ τηρήσει σε = נצר, parall. ἀνθέξεταί σου. 4, 23: πάσῃ φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν, ἐκ γὰρ τούτων ἔξοδοι ζωῆς. So im N. T. 1 Joh. 5, 18: ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θ̅υ̅ τηρεῖ αὐτὸν καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. Mit doppeltem Accus. 2 Cor. 11, 9: ἀβαρῆ ὑμῖν ἐμαυτὸν ἐτήρησα καὶ τηρήσω. 1 Tim. 5, 22: σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει. Jac. 1, 27: ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν. Mit sachlichem Obj. Exod. 34, 7: δικαιοσύνην τηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος (nicht im hebr. Text). Prov. 23, 26: οἱ δὲ σοὶ ὀφθαλμοὶ ἐμὰς ὁδοὺς τηρείτωσαν (vgl. 8, 34: ὃς τὰς ἐμὰς ὁδοὺς φυλάξει) = נצר. Im N. T.: τὴν πίστιν 2 Tim. 4, 7. Eph. 4, 3: τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος. 1 Thess. 5, 23: ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως τηρηθείη.

Τήρησις, εως, ἡ, **a)** Wahrnehmung, Beobachtung, Plut., Sext. Emp. und im medizinischen Sprachgebrauch. **b)** Bewachung, 1 Mcc. 5, 18. 3 Mcc. 5, 44. So vom Gefängnis Act. 4, 3; 5, 18. Beachtung, Thuc. u. a. Vom Gehorsam

gegen das Gesetz, Gottes Gebote, Sir. 35, 23. Sap. 6, 19. 1 Cor. 7, 19. **c)** Erhaltung 2 Mcc. 3, 40. — Nicht bei den LXX.

Παρατηρέω, in der Nähe stehend, daneben stehend beobachten, genau worauf achten, z. B. was einer thut, Ereignisse u. s. w.; von der Beobachtung der Auspizien Dio Cass. 38, 13: *τὰ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γινόμενα παρατηρεῖν*, cf. Aristot. de coel. 2, 12: *τηρεῖν τοὺς ἀστέρας* von astronomischen Beobachtungen; ebenso von den Beobachtungen und Wahrnehmungen der Grammatiker, jedoch nirgend so, daß dieser technische Gebrauch von den Auguren, Astronomen und Grammatikern Einfluß auf den sonstigen Sprachgebrauch hätte. Auch von der Beachtung der Gesetze Dio Cass. 53, 10 (s. u. *τηρέω*, 2, b). Dann auch = bewachen, z. B. *τόπον*, und daran anschließend im feindlichen Sinne = jemanden belauern, „ihm aufpassen". So öfter bei Polyb. Das Med. in der Prof.-Gräc. nur Dio Cass. 53, 10 nachgewiesen, mehrfach dagegen in der bibl. Gräc. Ps. 37, 12. Luc. 6, 7; 14, 1. Act. 9, 24. Gal. 4, 10.

a) genau wahrnehmen, genau ins Auge fassen; die Präposition hebt die Energie der Beteiligung hervor. Sus. 15: *ἡμέραν εὔθετον*, vgl. V. 12. So das Med. Gal. 4, 10: *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*, nicht zu verwechseln mit *τὸ σάββατον τηρεῖν* Joh. 9, 16, denn in diesem Ausdruck handelt es sich um Innehaltung des Gebotes, Gal. 4, 10 dagegen um das *κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν* Röm. 14, 5, woraus sich auch wohl die Wahl des Med. erklärt. **b)** genau beobachten, *τινά* Sus. 16. Dan. 6, 11 = רגשׁ Aphel. Im feindlichen Sinne Marc. 3, 2: *παρετήρουν αὐτὸν εἰ ἐν τοῖς σάββασιν θεραπεύει*. Luc. 20, 20. Ebenso das Med. als das Med. des Interesses Luc. 6, 7; 14, 1; vgl. Ps. 37, 12: *παρατηρήσεται ὁ ἁμαρτωλὸς τὸν δίκαιον* = זמם. Daran anschließend = bewachen Act. 9, 25: *τὰς πύλας*. = im Auge behalten, in der auffallenden Verbindung Ps. 130, 3: *ἐὰν ἀνομίας παρατηρήσῃς* = שׁמר (in demselben Sinne wie נטר Ps. 103, 9. Lev. 19, 18. Nah. 1, 2), vgl. *κρατεῖν* Joh. 20, 23.

Παρατήρησις, *εως*, *ἡ*, **a)** genaue Beobachtung, Longin. de sublim. 23: *ἐκεῖνα μᾶλλον παρατηρήσεως ἄξια*. Plut. Is. et Os. 31 (363, B): *ἀκριβῆ ποιούμενοι τὴν παρατήρησιν ὥστε κἂν μίαν ἔχῃ τρίχα μέλαιναν ἢ λευκήν, ἄθυτον ἡγεῖσθαι*. Von der Beobachtung der Gestirne Diod. Sic. 1, 9: bei den Ägyptern finden sich *αἱ τῶν ἄστρων ἀρχαιόταται παρατηρήσεις*. 1, 28: *τὰς παρατηρήσεις τῶν ἄστρων ποιῆσαι*. Von einer Art, mittels Beobachtung gewisser Zeichen die Zukunft zu erforschen 5, 31: *παλαιᾷ τινὶ καὶ πολυχρονίῳ παρατηρήσει περὶ τούτων πεπιστευκότες*, nämlich aus den Zuckungen der Glieder eines Getöteten u. s. w. 1, 36 von der Beobachtung des für die Fruchtbarkeit des bevorstehenden Jahres maßgebenden Steigens und Fallens des Nils. Heliod. 3, 138: *ἐγὼ δὲ πρὸς μίαν τὴν παρατήρησιν τῶν νεῶν ἠσχολούμην*. Arr. Epict. 3, 16: *παρατήρησις πῶς χρῶμαι ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν*. Auch von grammatischen Wahrnehmungen. **b)** von feindlichem Aufmerken, Auflauern, Plut. qu. Rom. 9: *τὸ δὲ ἐξαίφνης καὶ ἀπροσδοκήτως οἷον ἐνέδρᾳ καὶ παρατηρήσει*. Polyb. 16, 22, 8 verbunden mit *κακοπραγμοσύνῃ*. Von Beobachtung der Gesetze Jos. Ant. 8, 3, 9: *πάντες οἱ διαφέροντες ἁγνείᾳ καὶ παρατηρήσει τῶν νομίμων*. **c)** Bewahrung, Aqu. Exod. 12, 42: *νὺξ παρατηρήσεως ἦν* = לֵיל שִׁמֻּרִים, wenn dies nicht = vigiliae; LXX = *προφυλακή*, vgl. Dillmann z. d. St. Cf. Antonin. de se ips. 3, 4: *ἀπορρέμβεσθαι τῆς τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ παρατηρήσεως*.

Dies der nachweisbare Gebrauch des Wortes. Es erhellt, daß die zu Luc. 17, 20:

οὐκ ἔρχεται ἡ βασ. τ. ϑ. μετὰ παρατηρήσεως aufgestellte Behauptung, es sei astrologischer term. techn., unrichtig ist. Dies ist *π.* nur mit dem Zusatz *τῶν ἄστρων*. Aber auch die Bemerkung Valckenaers ist nicht richtig: quid significet hoc in loco disci nequit in scriptoribus graecis. Es heißt eben überall genaue Beobachtung. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Bedeutung des Wortes, sondern in der präpositionalen Verbindung mit *ἔρχεται*, wobei man zunächst an ein dadurch gezeichnetes Verhalten des Subj. denkt, also hier an ein Kommen des Reiches Gottes in Begleitung von *π.*, während doch das Reich Gottes nur Objekt der *παρατήρησις* sein kann. Darum muß hier eine gewisse Prägnanz der Konstruktion angenommen werden wie z. B. Dem. Ol. 2, 4: *εἰ μετ' ἀληϑείας τις σκοποῖτο*, wo auch das *μετ' ἀλ.* nicht auf das Subj., sondern auf das Obj. des *σκοπεῖσϑαι* sich bezieht. Thuc. 6, 60, 3: *βεβαιοτέραν αὐτῷ σωτηρίαν εἶναι ὁμολογήσαντι μετ' ἀδείας ἢ ἀρνηϑέντι διὰ δίκης ἐλϑεῖν*. Plat. Phileb. 37, E: *καὶ μὴν ἔοικέ γε ἡδονὴ πολλάκις οὐ μετὰ δόξης ὀρϑῆς ἀλλὰ μετὰ ψεύδους ἡμῖν γίγνεσϑαι*. Luc. 9, 39: *πνεῦμα σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ*. Dann besagt der Satz: das Reich Gottes kommt nicht so, daß es beobachtet werden kann, wie man sonst Beobachtungen anstellt, vgl. Joh. 3, 3: *ἐὰν μή τις γεννηϑῇ ἄνωϑεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασ. τ. ϑ.* 1, 26: *μέσος ὑμῶν στήκει ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*. Luc. 11, 20: *ἔφϑασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασ. τ. ϑ.* Vgl. Mtth. 16, 1, sowie 1 Cor. 1, 22: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν*. Der Begründungssatz Luc. 17, 21: *ἰδοὺ γὰρ ἡ βασ. τ. ϑ. ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* besagt nicht: „es ist inwendig in euch", denn wie kann Jesus so zu den Pharisäern reden? sondern „es ist mitten unter euch", ohne daß ihr es kennt, vgl. Joh. 1, 26. Demgemäß kommt Salkinsons Übersetzung לֹא תָבוֹא לְעֵינֵי הַמַּבִּיט dem Text näher, als Delitzsch: בְּמַרְאֵה עֵינָיִם nach Jes. 11, 3. Ex. 23, 16. Kohel. 11, 9. Lev. 13, 12. Deut. 28, 34. מ' ע' ist das, was man mit den Augen sieht, und entspricht insofern inhaltlich unserer Stelle vollkommen, läßt aber wie Jes. 11, 3 den Gegensatz zwischen Schein und Wahrheit offen. Daß Lucas sonst für „unter" *ἐν μέσῳ* schreibt (2, 46; 8, 7; 10, 3; 22, 27. 55; 24, 36. Act. 1, 15; 2, 22; 27, 21) begründet nicht, daß *ἐντὸς ὑμῶν* hier heißen soll „inwendig in euch", was der Zusammenhang nicht zuläßt. Es kommt im N. T. nur hier und Mtth. 23, 26 vor, und besagt hier dasselbe wie *μέσος ὑμῶν στήκει κτλ.* Joh. 1, 26, oder wie *ἔφϑασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασ. τοῦ ϑεοῦ*, das Reich Gottes ist ohne euer Wissen und Verstehen, euch unbemerkt gekommen. Daß das futurische *ἐροῦσιν* nicht in den Zusammenhang passe (Dalman, Worte Jesu, S. 118), kann man angesichts jener Bedeutung von *παρατήρησις* doch nicht sagen.

Τίθημι, setzen, stellen, legen.

Ἀνατίθημι, **a)** aufstellen, jemandem etwas beilegen; *ἀναϑέσϑαι τινί τι* zuweilen = jemandem etwas vorlegen d. i. mitteilen, der Erwägung anheimgeben, z. B. Plut. Mor. 772, D: *τὴν πρᾶξιν ἀνέϑετο τῶν ἑταίρων τισίν*. Artemidor. Oneirocr. 2, 64: *ἀνατιϑέμενός τινι τῶν ἐπιστημόνων τὸ ὄναρ*. So Mich. 7, 5: *ἀπὸ τῆς συγκοίτου σου φύλαξαι τοῦ ἀναϑέσϑαι αὐτῇ τι*. 2 Mcc. 3, 9. Act. 25, 14. Gal. 2, 2. — Speziell **b)** von der Aufstellung der Weihgeschenke, weihen, und so bei den LXX = שׂוּם 1 Sam. 31, 10: *ἀνέϑηκαν τὰ σκεύη αὐτοῦ εἰς τὸ Ἀσταρτεῖον*. 2 Mcc. 5, 16. Judith 16, 19. Nicht aber von dem, was das A. T. „dem Jhvh heiligen" nennt; vielmehr — außer 2 Sam. 6, 17, wo es von der Aufstellung der zurückgeholten Bundeslade, = יצג — an den übrigen wenigen Stellen = הֶחֱרִים, Lev. 27, 28. 29. Mich. 4, 13. החרים aber bezeichnet der Vernichtung anheim geben; חרם

nämlich ist eigentlich = abschneiden (vgl. Lev. 21, 18: חָרֻם, stumpfnasig), abtrennen, phön. חרם verfluchen; Hiph. zerschneiden (Jes. 11, 15?), gewöhnlich = bannen, ל für jemanden, z. B. לְפִי חָרֶב, dem Schwerte weihen zur Vernichtung; ליהוה, dem Jhvh weihen zur Vernichtung; alleinstehend überhaupt = der Strafe der Vernichtung weihen, Jes. 34, 2. 2 Kön. 19, 11. Jer. 51, 3; neben הַשְׁמִיד Dan. 11, 44. Vgl. das Hoph. Ex. 22, 19. Lev. 27, 28. 29. 2 Esr. 10, 8. Dies geben nun die LXX an wenigen Stellen durch *ἀνατιθέναι* Lev. 27, 28. 29. Mich. 4, 13. *ἀναθεματίζειν* Num. 18, 14; 21, 2. 3. Deut. 13, 15. Jos. 6, 21. Richt. 1, 17. Dan. 11, 14 (= [illegible] Hiph. Deut. 3, 3) wieder, sonst stets durch Verba, welche den Begriff des Verderbens schon an und für sich ausdrücken, *ἐρημοῦν, ἐξερημοῦν, ἀφανίζειν, ἀπολλύναι, ἐξολοθρεύειν, φονεύειν*. Dieses der Prof.-Gräc. fremde Moment ist nun zwar in den Begriff von *ἀνατιθέναι* aufzunehmen, so daß es, wie das hebr. = verbannen (Luther), aber die LXX haben *ἀνατιθέναι* doch wohl zunächst nur als vox media gebraucht, in dem sie den Begriff durch einen Zusatz vervollständigen, vgl. Richt. 1, 17 (Alex.: וַיַּחֲרִימוּ אוֹתָהּ, *ἀνεθεμάτισαν αὐτὴν καὶ ἐξωλοθρεύθησαν αὐτήν*. Lev. 27, 28: *πᾶν δὲ ἀνάθεμα ὃ ἐὰν ἀναθῇ ἄνθρωπος τῷ κυρίῳ — οὐκ ἀποδώσεται οὐδὲ λυτρώσεται· πᾶν ἀνάθεμα ἅγιον ἁγίων ἔσται τῷ κυρίῳ*. V. 29: *καὶ πᾶν ἀνάθεμα ὃ ἐὰν ἀνατεθῇ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, οὐ λυτρωθήσεται, ἀλλὰ θανάτῳ θανατωθήσεται*. Erst durch die mit dem hebr. החרים, חֵרֶם sich verbindende Vorstellung erhält dann das abgeleitete *ἀνάθεμα* bei den LXX und im N. T. seine besondere Bedeutung.

Ἀνάθημα, *τὸ*, Weihgeschenk, Luc. 21, 5, s. *ἀνάθεμα*.

Ἀνάθεμα, *τὸ*, eigentlich die hellenistische Form des att. *ἀνάθημα*, Weihgeschenk, vgl. Möris: *ἀνάθημα ἀττικῶς, ἀνάθεμα ἑλληνικῶς*, und findet sich in dieser Form Plut. Pelop. 25. So auch in derselben Bedeutung 2 Mcc. 2, 13, neben *ἀνάθημα* 2 Mcc. 9, 13; Judith 16, 19: *εἰς ἀνάθημα τῷ θεῷ ἔδωκεν*, wo Alex. *ἀνάθεμα*. LXX nur *ἀνάθεμα* = חֵרֶם und zwar in der Bedeutung: etwas von Gott oder von Gottes wegen dem Verderben, dem Untergang Geweihtes, Sach. 14, 11: *καὶ οὐκ ἔσται ἀνάθεμα ἔτι καὶ κατοικήσει Ἱερ. πεποιθότως*. Vgl. Num. 21, 3: *ἀνεθεμάτισεν αὐτὸν καὶ τὰς πόλεις αὐτοῦ, καὶ ἐπεκαλέσαντο τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου ἀνάθεμα* = חָרְמָה, wie Richt. 1, 17: *ἐξωλόθρευσαν αὐτούς, καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τῆς πόλεως ἀνάθεμα*. Deut. 7, 26: *οὐκ εἰσοίσεις βδέλυγμα εἰς τὸν οἶκόν σου, καὶ ἀνάθεμα ἔσῃ ὥσπερ τοῦτο· προσοχθίσματι προσοχθιεῖς καὶ βδελύγματι βδελύξῃ, ὅτι ἀνάθεμά ἐστι*. Sonst noch Deut. 13, 17; 20, 17. 18. 1 Chron. 2, 7. Jos. 6, 17. 18; 7, 1. 11. 12. 13. 15; 22, 20. Die Form *ἀνάθημα* Lev. 27, 28. 29 — einer vielfach mißverstandenen Stelle — ist nicht hinlänglich gesichert. חֵרֶם wird sonst auch durch *ἀπώλεια* Jes. 34, 3; *ἐξολόθρευμα* 1 Sam. 15, 21; *ὀλέθριος* 1 Kön. 20, 42; *ἐκθλιβή, ἔκθλιψις* Mich. 7, 2 wiedergegeben. Vgl. auch die mehr sinn- als wortgemäße Übertragung Mal. 4, 6: *μὴ ἐλθὼν πατάξω τὴν γῆν ἄρδην*. Zu beachten ist, daß die LXX an einigen Stellen, wo die Bedeutung des חֵרֶם ihnen zweifelhaft sein konnte, ob es etwas Gott Geweihtes oder etwas um Gottes willen dem Untergang Geweihtes, um Gottes willen Preisgegebenes bezeichnet, *ἀφόρισμα, ἀφωρισμένον* setzen, Lev. 27, 21. Ez. 44, 29. Daß חֵרֶם aber etwas dem Verderben Geweihtes und speziell etwas um Gottes willen dem Untergange Geweihtes Deut. 13, 16—18. Num. 21, 1—3 bezeichnet, ist neuerdings allgemein anerkannt. Die etwa dagegen geltend gemachten Stellen Lev. 27, 21. Ez. 44, 29. Num. 18, 14 erledigen sich durch die in Lev. 27, 28. 29 gemachte Unterscheidung zwischen Menschen und Dingen, welche חֵרֶם sind, sofern nämlich die Menschen

welche חֵרֶם sind, getötet werden sollen, die Dinge aber nach den angeführten Stellen event. dem Priester zufallen; sie sind nach dem etwa entsprechenden deutschen Ausdruck „verfallen". Vgl. Deut. 2, 34. 1 Sam. 15, 3. 2 Esr. 10, 8. Wenn von dem Cherem gesagt wird, es sei *ἅγιον ἁγίων τῷ κυρίῳ* Lev. 27, 28, so soll es damit aller menschlichen Gemeinschaft entnommen werden, ohne daß über den Bestand und Verbleib desselben dadurch etwas ausgesagt wäre. Vgl. Hengstenberg, Christolog. zu Mal. 3, 24 III, 655 ff.

Im N. T. nun findet sich *ἀνάθημα* Luc. 21, 5 in der Bedeutung Weihgeschenk, *ἀνάθεμα* dagegen nur in der Bedeutung dem Fluch, dem Verderben Verfallenes, Verfluchtes, Gal. 1, 8. 9. 1 Cor. 16, 22: *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα.* 12, 3: *λέγει Ἀνάθεμα Ἰς.* Röm. 9, 3: *ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χῦ.* An letzterer Stelle hat man *ἀνάθεμα* von einem Akt kirchlicher Disziplin verstehen wollen, wie das hebr. חֵרֶם in der Synagoge den zweiten Grad der Exkommunikation bezeichnet haben soll (dagegen s. Gildemeister bei Tholuck z. d. St.). Indes zeigt das *ἀπὸ τοῦ Χῦ* (nicht zu verwechseln mit *παρὰ* oder *ὑπὸ τ. Χ.*), daß es sich nicht um Lösung der kirchlichen Gemeinschaft, sondern um Auflösung der Heilsgemeinschaft mit Christo handelt, und der sonstige Gebrauch des *ἀνάθεμα* bei Paulus (1 Cor. 16, 22. Gal. 1, 8. 9) zeigt, daß es nicht eine Disziplinarstrafe, sondern das dem göttlichen Gerichte Anheimfallende oder Anheimgefallene bezeichnet. Zur Sache vgl. Ex. 32, 32. Gal. 3, 13.

Daß *ἀνάθεμα* auch von einem unlösbaren Gelübde gebraucht werde, „welches, wenn es einen Menschen betraf, ihn dem Tode weihte" (Tholuck zu Röm. 9, 3), ist nicht nachzuweisen, am wenigsten durch Richt. 11, 31 ff., wo es sich nicht um ein *ἀνάθεμα*, sondern *ὁλοκαύτωμα* handelt, und ebenso wenig durch 1 Sam. 14, 24, vgl. V. 45 mit Lev. 27, 29. Solche freiwillige Gelübde in Betreff eines Menschen stehen eben nicht auf biblischem Boden, und Act. 23, 14: *ἀναθέματι ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτοὺς μηδενὸς γεύσασθαι ἕως οὗ ἀποκτείνωμεν τὸν Παῦλον* ergiebt sich durch eine Vergleichung von Deut. 13, 15; 20, 17 als Anwendung eines großen Wortes für eine geringe Sache, sofern das sonst selbständige *ἀναθέματι ἀναθεματίζειν τινὰ* hier beschränkt wird durch das *μηδενὸς γεύσασθαι*, bzw. als ein außerhalb aller biblischen Berechtigung stehender Fanatismus.

Ἀναθεματίζω, nur in der bibl. u. kirchl. Gräc., LXX = הֶחֱרִים, zum חֵרֶם machen, dem Fluche der Vernichtung preisgeben, häufiger = *ἐξολοθρεύω* Ex. 22, 20. Deut. 2, 34; 3, 6. Jos. 2, 10; 10, 1. 28. 37. 39. 40; 11, 11. 12. 20. 21. Richt. 1, 17. 1 Sam. 15, 9. 15. 18. 20. 1 Kön. 9, 21. 2 Chron. 20, 24; 32, 14; s. u. *ἀνατίθημι*. Es findet sich Num. 18, 14; 21, 2. 3. Deut. 13, 15; 20, 17. Jos. 6, 21; (8, 26). Richt. 1, 17; 21, 11. 1 Sam. 15, 3. 2 Kön. 19, 11. 1 Chron. 4, 41. 2 Esr. 10, 8. Dan. 11, 44, und bezeichnet jemanden von Gottes wegen dem Fluche des Verderbens, des *ἀφανισμός*, der *ἐρήμωσις* u. s. w. übergeben, dem Untergange oder Verderben weihen, vgl. die Verbindung von *βδέλυγμα* (w. s. S. 226 f.) und *ἀνάθεμα* Deut. 7, 26. — In den Apokr. nur 1 Mcc. 5, 5. Im N. T. *ἀναθεματίζειν ἑαυτόν* Act. 23, 12. 21; *ἀναθέματι ἀναθεματίζειν ἑαυτὸν* V. 14 (vgl. Deut. 13, 15; 20, 17) sich (mit einem *ἀνάθεμα*, einer Verfluchung, Verwünschung) vor Gott und von Gottes wegen dem Verderben weihen, vgl. Marc. 14, 71: *ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύναι*, = mit Fluch belegen; daß das Obj. nicht *τὸν Ἰν*, und somit *ἀναθεμ.* nicht s. v. a. *ἀρνεῖσθαι* in den Parallelstellen, ergiebt sich aus der Verb. mit *ὀμνύναι*, welches *ἑαυτὸν* zu *ἀναθεμ.* zu ergänzen nötigt. Denn der Schwur richtet

sich event. wider den Schwörenden, vgl. Mtth. 5, 36. Es ist charakteristisch für das Evangelium Marci, daß es hier (Petri Verleugnung) den stärksten Ausdruck hat, vgl. die Parallelstellen.

Διατίθημι, **1)** Aktiv: auseinanderlegen, zurecht legen, verteilen, anordnen, z. B. *ἀγῶνας, τὰ νόμιμα* u. a. Xen., Dem., Aristot. u. s. w. jemanden in eine Lage versetzen, behandeln, 2 Mcc. 9, 28: *ὡς ἑτέρους διέθηκεν.* Hos. 11, 9: *τί σε διαθῶ, Ἐφραίμ;* = אתנך. Ez. 16, 29; cf. Lucn. Nigrin. 38: *κἂν τινας ἑτέρους ἐν τῇ μανίᾳ τὸ αὐτὸ τοῦτο διαθῶσι.* 4 Mcc. 8, 8: *ἐὰν ὀργίλως με διάθησθε διὰ τῆς ἀπειθείας ὑμῶν.* Xen., Plat. u. a. In der bibl. Gräc. gewöhnlich **2)** im Med., in welchem es **a)** für sich anordnen, das Seinige in Ordnung bringen, z. B. seine Waren zum Verkauf ausstellen; seine Rede ordnen, vortragen. Gewöhnlich **b)** über das Seinige testamentarisch verfügen, disponieren; häufig bei Plat., Aeschin., Aristot. u. a., mit und ohne *διαθήκην.* So Hebr. 9, 16. 17: *ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου· διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μή ποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος.* Mit hinzugefügtem Dat. der Person = jemandem etwas vermachen, woran sich Luc. 22, 28 anschließt: *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε κτλ.* Cf. Jos. Ant. 13, 16, 1: *τὴν βασιλείαν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρον διέθετο* = jemanden etwas zuteilen. — Endlich **c)** findet sich noch *νόμον διατίθεσθαι* Sap. 18, 9: *κρυφῇ γὰρ ἐθυσίαζον ὅσιοι παῖδες ἀγαθῶν καὶ τὸν τῆς θειότητος νόμον ἐν ὁμονοίᾳ διέθεντο, τῶν αὐτῶν ὁμοίως καὶ ἀγαθῶν καὶ κινδύνων μεταλήψεσθαι τοὺς ἁγίους.* Daß dies weder dem *νόμον τιθέναι*, Gesetze anordnen, noch dem *νόμον τίθεσθαι*, sich selbst, seinem Staate Gesetze geben, in der Prof.-Gräc. entspricht, ist von selbst klar, so daß es also nicht nach Judith 5, 18 erklärt werden kann: *ἀπέστησαν ἀπὸ τῆς ὁδοῦ ἧς διέθετο αὐτοῖς*, wo es = zuweisen, verordnen. Der hinzugefügte acc. c. inf. zeigt vielmehr, daß es = übereinkommen sein muß, vgl. 2 Kön. 23, 3: *καὶ ἔστη ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν στῦλον καὶ διέθετο διαθήκην ἐνώπιον κυρίου τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω κυρίου, τοῦ φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ κτλ. καὶ ἔστη πᾶς ὁ λαὸς ἐν τῇ διαθήκῃ.* Ausführen, vollziehen kann es nicht bezeichnen wegen des Inf. Fut. Man vgl. auch Plat. Legg. 8, 834, A: *διαθεμένους αὖ περὶ τούτων νόμους*, die einzige bekannte Stelle der Prof.-Gräc., und an dieser Stelle bezeichnet es Gesetze vereinbaren, vgl. 833, E: *ξυννομοθετεῖν*, gemeinsam Gesetze geben. Dagegen *διατιθέναι νόμους* = Gesetze anordnen, Strab. Cf. Plat. Legg. 1, 624, A: *θεὸς ἤ τις ἀνθρώπων ὑμῖν εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως.* (Vgl. Matthiä, Gramm. § 492, b: „*θέσθαι νόμους* wird von einem Gesetzgeber gesagt, der sich den Gesetzen, die er giebt, selbst mit unterwirft, oder von einem freien Staate, der sich Gesetze giebt. Xen. Mem. 4, 4, 19: *ἔχοις ἂν οὖν εἰπεῖν, ὅτι οἱ ἄνθρωποι αὐτοὺς* [*τοὺς ἀγράφους νόμους*] *ἔθεντο; Ἐγὼ μὲν θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι*".) Von dem Simplex unterscheidet sich *διατίθεσθαι* durch das Moment der Vereinbarung, um dessentwillen das Med. gewählt wird, so daß damit noch keine Vereinbarung im Sinne gegenseitiger Verpflichtung gemeint ist. Diese Bedeutung des Übereinkommens, der Vereinbarung (Arrangement) hat das Med. auch Xen. Mem. 2, 6, 23: *δύνανται δὲ καὶ τὴν ἔριν οὐ μόνον ἀλύπως, ἀλλὰ καὶ συμφερόντως ἀλλήλοις διατίθεσθαι*, und ebenso Aristoph. Av. 440: *ἢν μὴ διάθωνται διαθήκην ἐμοί*, der einzigen Stelle in der gesamten Gräcität, an der sich *διαθήκη* so findet, allein auch hier handelt es sich nicht um gegenseitige Verpflichtung, s. unter *διαθήκη.* Cf. Appian. Civ. 2, 8: *διαθέμενος τοὺς ἐνοχλοῦντας* = mit den Gläubigern ein Abkommen treffen. Dieser Gebrauch des *διατίθεσθαι* ist wichtig für

den biblischen Begriff von *διαθήκη, διαθήκην διατίθεσθαί τινι* Hebr. 8, 10; *πρός τινα* Act. 3, 35. Hebr. 10, 16. Vgl. 1 Mcc. 1, 11: *διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ ἡμῶν.* 2 Sam. 10, 19: וַיַּשְׁלִמוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל, LXX: *ηὐτομόλησαν μετὰ Ἰσραήλ*, Complut. *διέθεντο διαθήκην.* LXX gebrauchen *διατίθεσθαι* durchgängig für כרת in der Verbindung כרת בְּרִית = *διατίθεσθαι διαθήκην*, worüber s. unter *διαθήκη.* Außerdem Gen. 9, 17 = הֵקִים, Hos. 11, 8 = נתן, Jos. 7, 11 = צוה Pi. 1 Chron. 19, 19 = שָׁלֵם Hiph. vgl. handschriftlich 2 Sam. 10, 19.

Διαθήκη, ἡ, bezeichnet durchgängig in der Prof.-Gräc. die für den Todesfall getroffene Verfügung jemandes über sein Eigentum, also **Testament**, und dies sowohl im Singular als im Plur., *αἱ διαθῆκαι*, die letztwilligen Verfügungen jemandes (Isocr., Isae., Dem., Plut.), z. B. *ταύτας τὰς διαθήκας διέθετο* (Isae.). Die einzige bekannte, als solche auch von Suidas angeführte Stelle der Prof.-Gräc., in der es nicht von letztwilliger Verfügung steht, ist Aristoph. av. 440: *ἢν μὴ διάθωνταί γ' οἵδε διαθήκην ἐμοί, ἥνπερ ὁ πίθηκος τῇ γυναικὶ διέθετο, μήτε δάκνειν τούτους ἐμέ.* Aber auch hier ist es nicht s. v. a. **Vertrag** zu gegenseitiger Verpflichtung und Leistung, sondern eine Vereinbarung zu durchaus einseitiger Leistung, zu einer Verpflichtung gegen jemanden. Im übrigen ist und bleibt diese Stelle für die Prof.-Gräc. die einzige bekannte Stelle. Was E. Curtius sagt (Paulus in Athen. Sitzungsberichte der königl. preuß. Akad. der Wissensch. 1893, S. 930 ff.): *διαθήκη* sei „ein Wort, das Paulus klassischem Sprachgebrauch gemäß in zwei Bedeutungen anwendet: letztwillige Verfügung und Bund" ist in betreff des „klassischen Sprachgebrauchs" entschieden falsch und beruht auf einer Verwechselung desselben mit dem der LXX s. u. Im Sinne von letztwilliger Verfügung gebraucht Paulus das Wort Gal. 3, 15: *ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται.* V. 17: *διαθήκη προκεκυρωμένη ὑπὸ θεοῦ*, parall. und synon. *ἡ ἐπαγγελία.* Ebenso der Hebräerbrief 9, 16. 17: *ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου· διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μή ποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος.* Entsprechend wird man auch den Plural Röm. 9, 4 = Testament fassen müssen, *ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι.* Eph. 2, 12: *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας.* Vgl. den Plural, welcher den LXX fremd ist, in den Apokr. Sir. 44, 18: *διαθῆκαι αἰῶνος ἐτέθησαν πρὸς τὸν Νῶε, ἵνα μὴ ἐξαλειφθῇ κατακλυσμῷ πᾶσα σάρξ*, sowie Sap. 18, 22. 2 Mcc. 8, 15 u. a., wo derselbe zwar nicht = Testament, aber doch in singularischer Bedeutung steht, s. u. S. 1009 f. *Διαθήκη* ist sowohl bei den LXX regelmäßig, als auch an den angeführten Stellen des Hebräerbriefes und ebenso bei Paulus Wiedergabe des alttest. בְּרִית, aber es ist fraglich, ob die Bedeutung Testament dem alttestamentlichen Worte entspricht. Dies wird in der Regel = Bund, Vertrag genommen; dagegen von D. Schulz, v. Hofmann = Stiftung, Anordnung resp. Gottesordnung, indem letzterer (Schriftbew. 1, 415) sagt, es sei בְּרִית wie עֵדוּת oder חֹק „erklärte Willensmeinung, die ein Verhältnis setzt oder ordnet, es sei nun gebietender oder verheißender Weise: daher es auch, wo sich die Festsetzung auf ein gegenseitiges Verhältnis oder Verhalten bezieht, so heißen kann, wie 2 Kön. 11, 17: וַיִּכְרֹת יְהוֹיָדָע אֶת־הַבְּרִית בֵּין יהוה וּבֵין הַמֶּלֶךְ וּבֵין הָעָם לִהְיוֹת לְעָם ליהוה, während 2 Chron. 34, 31, welche Stelle ganz besonders für die Bedeutung Bund sprechen solle, בְּרִית לָלֶכֶת אַחֲרֵי יהוה offenbar nichts anderes ist als ein Gelöbnis, zumal es dort heißt: וַיִּכְרֹת הַבְּרִית לִפְנֵי יהוה". So v. Hofmann, indem er בְּרִית mit בָּרָא in der Bedeutung von חקק (Ez. 51, 24) in Verbindung bringt, so daß „בְּרִית u. חֹק verwandte Begriffe sein dürfen". Dies wird von Delitzsch zu Hebr. 7, 22 einfach und geradezu für falsch erklärt, „da ein Verbum

ברה festsetzen, bestimmen, synon. חקק sich weder etymologisch noch im Sprachgebrauch nachweisen läßt“.

Die Frage ist nun eine dreifache; erstens: welche Bedeutung hat das hebr. בְּרִית, nicht bloß an und für sich und etymologisch, sondern geschichtlich als term. techn.? zweitens: was bedeutet das *διαθήκη* der LXX, womit dieselben בְּרִית übersetzen? drittens: wie verhält sich dazu das neutestamentliche *διαθήκη*?

1) Der Begriff von בְּרִית.

Was zunächst die Bedeutung von בְּרִית betrifft, so sind sämtliche Lexikographen und ebenso auch mit jedenfalls sehr geringen Ausnahmen die Exegeten des A. T. darin einverstanden, daß es in erster Linie und hauptsächlich = Vertrag, Bund. In der Theologie der Synagoge hat man es in Verbindung gebracht mit ברה, erwählen 1 Sam. 17, 8 und „die verschiedenen Bünde unter Hinweis auf Stellen wie 1 Sam. 2, 28; Deut. 18, 5. Ps. 78, 70. 1 Kön. 11, 32 u. a. als göttliche Erwählungen hingestellt“ (Kraetzschmar), wovon natürlich keine Rede sein kann. Sodann hat man es abgeleitet von dem ungebräuchlichen ברה = scheiden, welches in der Bedeutung aussondern, auswählen sich 1 Sam. 17, 8 findet, im Arabischen eben diese Bedeutung hat und mit ברא schaffen, ursprünglich schneiden — formen, vgl. Ez. 21, 24, zusammenhängt. Dafür hat man verwiesen auf den Ausdruck כרת ברית, einen Bund schließen — im Anschluß an den Gebrauch der Zerschneidung von Opfertieren bei Bundesschließungen Gen. 19, 9ff. sowie auf das parall. חֹזֶה Jes. 28, 15: *ἐποιήσαμεν διαθήκην μετὰ τοῦ ᾅδου, καὶ μετὰ τοῦ θανάτου συνθήκας*, vgl. חָזוּת Jes. 28, 18, welches ebenfalls auf חזה scheiden zurückzuführen ist. Indes dann würde die Grundbedeutung von כרת בְּרִית doch nur sein „eine Scheidung oder Schneidung schneiden“, wenn man nicht annehmen wollte, daß die Verwendung von בְּרִית = Bund weit vor der Redensart כרת ברית läge, womit dann aber die Bedeutung von ברית erst recht unsicher wird. Dagegen macht v. Hofmann geltend, daß בָּרָא Ez. 21, 24 synon. חקק stehe — richtig insoweit, als die Grundbedeutung von חקק, schneiden, zusammenhängt mit scheiden, wie ברא mit ברה. Daß aber nun hiernach בְּרִית synon. חֹק, Festsetzung, Anordnung sei, ist ein Schluß, der durch den Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt wird, und wenn v. Hofmann sagt, daß בְּרִית wie דת oder חֹק „erklärte Willensmeinung sei, welche ein Verhältnis setze oder ordne, es sei nun gebietender oder verheißender Weise“, so legt er in den Begriff gerade das Moment hinein, für welches er bei seiner Ableitung keinen Raum hat — die Setzung oder Ordnung eines Verhältnisses, und dies ist doch das charakteristische Merkmal des Begriffes, welches ihn unterscheidet von עֵדוּת u. חֹק, und welches als solches auch durch dies unwillkürliche Zugeständnis v. Hofmanns anerkannt wird. Wenn weiter v. Hofmann sich darauf beruft, daß der Knecht Jhvhs als das persönliche Sein der Gemeinde Gottes ברית heiße Jes. 42, 6, so will diese Erklärung an der anderen Stelle Jes. 49, 8 durchaus nur als eine höchst gezwungene erscheinen. Und wenn v. Hofmann nicht begreifen kann, wie die Beschneidung Gen. 17, 13 בְּרִית heißen könne in der Bedeutung Bund, so zeigt ein Blick auf den Kontext V. 9 ff., daß sie בְּרִית nur deshalb heißt, weil sie אוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם sein soll, V. 11, weil sie Bundesauflage war und zugleich Bundesgabe seitens Gottes, Unterpfand der Verheißung, Röm. 4, 11. Vgl. Gen. 9, 10. 12. 13. 15. 16. Freilich das ist falsch, daß man in בְּרִית stets den Ausdruck eines wechselseitigen Verhältnisses betonen will, denn es ist für den Begriff des Bundes völlig gleichgültig, ob das gegenseitige Verhältnis, wie Gen. 17, 9—11; 21, 27 u. a. oder nur das Verhältnis des einen Teiles zum anderen Teile betont wird, wie Lev. 26, 45. Deut. 4, 31. Jes. 9, 15. 1 Sam. 11, 1. 2 Sam. 23, 5. Gen. 14, 13 u. a. Vgl. Lev. 26, 45. Ex. 23, 32 mit Richt. 8, 33. Die Ausdrucksweise בְּרִית צִ

Jer. 11, 4. Jos. 23, 16. 1 Chron. 16, 15—17 begründet so wenig die Erklärung: Willensmeinung, wie צִבּר ברית, שׁמר u. a., vgl. Ps. 105, 8 ff. Dagegen wird z. B. wohl הֵקִים בְּרִית Gen. 6, 18; 9, 9. 11 u. a., nicht aber הֵקִים תּוֹרָה gesagt; vgl. Jer. 34, 18: הֵקִים אֶת־דִּבְרֵי הַבְּרִית. Andere Stellen, die für die Bedeutung Anordnung, Festsetzung zu sprechen scheinen, wie Jos. 24, 25, erledigen sich durch Parallelen wie 2 Chron. 23, 16. Vgl. Num. 25, 13: וְהָיְתָה לּוֹ בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם mit V. 12: הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת־בְּרִיתִי שָׁלוֹם. Sir. 45, 7. 15. Wenn die Feier des Sabbats im Dekalog speziell herausgehoben wird als בְּרִית עוֹלָם Ex. 31, 16, die Schaubrote Lev. 24, 8, das Salz des Opfers Lev. 2, 13 als מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ, so wird hier בְּרִית so wenig Verfügung, Anordnung, Stiftung bezeichnen, als בְּרִית מֶלַח Num. 18, 19. 2 Chron. 13, 5. Jene Stellen — Ex. 31, 16 u. s. w. — stehen Gen. 17, 13 parallel; Num. 18, 19 vergleicht sich mit 25, 13. 12. Ebenso wenig folgt diese Bedeutung aus den Bezeichnungen der Bundeslade oder der Gesetzestafeln sowohl durch אֲרוֹן הַבְּרִית, לוּחוֹת הַבְּרִית, als durch אֲרוֹן הָעֵדוּת, לוּחוֹת הָעֵדוּת, vgl. 1 Kön. 8, 21: אֲרוֹן אֲשֶׁר־שָׁם בְּרִית יהוה אֲשֶׁר כָּרַת עִם־אֲבֹתֵינוּ. Deut. 31, 26: לָקֹחַ אֵת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשַׂמְתֶּם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית־יהוה אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה־שָׁם בְּךָ לְעֵד׃. Denn es ist nicht abzusehen, warum nicht die Thorah oder das Buch der Thorah Ex. 24, 7 als סֵפֶר הַבְּרִית bezeichnet werden kann, auch ohne daß ברית u. תורה oder etwa עֵדוּת gleichbedeutend sind. — Neuerdings hat Kraetzschmar nach dem Vorgange von Lotz verwiesen auf das assyrische Wort birîtu, Fessel, und deshalb einen Stamm barû, hebr. ברה binden gefordert (vgl. Lotz, Die Inschriften Tiglathpilesars 1, 136), dessen Nachweis in den Urkunden nur als eine Frage der Zeit betrachtet wird. Dann wäre ברית = Fessel, übertragen = fesselnde Abmachung (?), „und die Verbindung כרת ב׳ ist Ausdruck für den Vollzug desjenigen Ritus, durch den fesselnde Abmachungen zwischen zwei Personen eingegangen und unverbrüchlich gemacht werden. Ein treffendes Analogon bietet dazu das griechische Wort für Eid *ὅρκος, ὅρκιον* (in *ὅρκια τέμνειν*), das auf die Wurzel *ἕρκειν* zurückzuführen ist und auch ursprünglich Schranke, Fessel bedeutet hat". So richtig der Rückgang auf birîtu erscheint, so wenig empfiehlt sich aber der Übergang von der Bedeutung „Fessel" zu „fesselnder Abmachung".

Da nun die Etymologie kein unzweifelhaftes Ergebnis liefert, so sind wir auf die Untersuchung des Sprachgebrauchs selbst angewiesen. Wenn man die Stellen erwägt, in denen ברית nichts anderes bezeichnen kann, als Vertrag, Bund, wie z. B. Jos. 9, 6 ff. Richt. 2, 2. Hiob 5, 23. Gen. 17, 2. Lev. 26, 9. Richt. 8, 33. 1 Sam. 18, 3; 23, 18. 1 Kön. 20, 34 u. a., und anerkennt, daß auch dort, wo es von einer auferlegten Verpflichtung oder einem Gelöbnis, Versprechen steht, es sich stets um die Setzung oder Herstellung eines Verhältnisses handelt, so wird die anscheinende Schwierigkeit sich in der von Gesenius (Thes. s. v.) angedeuteten, von Oehler (Art. „Testament" in PRE[1], 15, 564; [2] 15, 352 ff. Theol. des A. T. § 80) und Wellhausen (Geschichte Israels [1] 1, 435; [3] 413) angegebenen Weise heben. Das Vertragsverhältnis prägt sich aus und kommt zur Erscheinung entweder in dem, wozu der andere verpflichtet wird — in diesem Falle steht ברית z. B. von den Bedingungen, welche der Sieger auferlegt, von der Auflage, welche der Stärkere oder Höhere macht 1 Sam. 11, 1. 2. 1 Kön. 20, 34; vgl. unten das Verhältnis von *διαθήκη* u. *νόμος, ἐντολαί, κρίμα* in den Apokr. —, oder wozu der Eine sich verpflichtet angesichts und zu Gunsten des anderen, in welchem Falle ברית sowohl von der Selbstverpflichtung der Menschen Gott gegenüber steht 2 Kön. 23, 3. Ex. 24, 7, vgl. Jer. 34, 8: *μετὰ δὲ τὸ συντελέσαι τὸν βασιλέα διαθήκην πρὸς πάντα τὸν λαὸν ἐν Ἱερ. τοῦ καλέσαι αὐτοῖς ἄφεσιν*, אַחֲרֵי כְּרֹת הַמֶּלֶךְ בְּרִית אֶת־הָעָם לִקְרֹא לָהֶם דְּרוֹר von der Vereinbarung eines Freijahres — als von der Selbstverpflichtung, d. i. Verheißung Gottes (daher der Eid Gottes). So

steht es dann auch von dem beiderseitigen Verhältnis. Durch diese Unterscheidung der Verwendung des Wortes für die verschiedenen Erscheinungen eines Vertragsverhältnisses [*1)* Vereinbarung, Vertrag, *a)* die vereinbarte Auflage, Verpflichtung, *b)* das geleistete Versprechen; *2)* der vereinbarte Vertrag, Bund] wird der Sprachgebrauch sowohl der LXX wie der Apokr. erst klar, namentlich der Gebrauch von *διαθήκη* als term. techn. für das Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel, dessen wesentliche und erste Seite die Selbstverpflichtung Gottes zu Gunsten Israels ist — daher die Verbindung mit dem Schwur Gottes, mit *ἔλεος* u. s. w. und die Beziehung auf die Verheißung, — welches aber nicht ohne Israel auferlegte Stipulationen, nicht ohne Auflage ist, weshalb sowohl die Beschneidung, der Sabbat, als auch das Gesetz *(κίβωτος τῆς διαθήκης)* so bezeichnet werden, ohne dadurch den wesentlichen Verheißungscharakter des Bundesverhältnisses zu alterieren, und welches dann ein Verhältnis ist, in welchem sich Israel befindet und an welches Israel in seinen Nöten appelliert, vgl. Jer. 22, 9 mit Ex. 23, 32. Jer. 34, 18. Ps. 74, 20; 89, 28. Jer. 14, 21. Bar. 2, 35. Geb. Asarj. 10. Am häufigsten steht ברית von dem Verhältnis, welches Gott seinerseits zu Israel eingegangen ist, und wenn von der ברית יהוה die Rede ist, so ist dies nicht sowohl das beiderseitige Verhältnis, als der Bund, den Gott eingegangen ist, wie er von ihm ausgegangen ist und in welchen Gott aufgenommen hat. Diese Priorität Gottes ist wichtig sowohl für das *διαθήκη* der LXX als insbesondere für die Wandlung des Begriffs im N. T. — Vgl. außer Gesenius, Thesaur. s. v. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, und Oehler a. a. O. noch H. Schultz, Alttestam. Theologie [4]401 ff. [5]310 ff. Guthe, De foederis notione Jeremiana, 1877. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T. 2, 338 ff. Bredenkamp, Gesetz und Proph., S. 22 ff. Wellhausen, Proleg. [3]413 f. Smend, Alttestam. Religionsgesch., S. 294. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, 1900, S. 50 ff. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1896. Unzulänglich ist der Art. ברית bei Siegfried und Stade, Hebr. Wörterb.

2) Die Übersetzung der LXX und die Apokryphen.

Die LXX geben בְּרִית ständig durch *διαθήκη* wieder, außer 1 Kön. 11, 11 = *ἐντολή*, Deut. 9, 15 = *μαρτύριον* — eine durch den Kontext nahegelegte Vertauschung. Nur Ex. 27, 21; 31, 7; 39, 15 = עֵדוּת, Deut. 9, 5 = דָּבָר, 2 Chron. 25, 4 = כתב, Dan. 9, 13 LXX = תּוֹרָה, Sach. 11, 14 = אַחֲוָה, und 2 Sam. 10, 19 [illegible] Hiph. = *διαθέσθαι διαθήκην*. Wenn gerade diese Übertragung durch *διαθήκη* als Beweis für die Bedeutung von בְּרִית = Festsetzung u. s. w. angesehen wird, so wird dabei völlig übersehen, daß *διαθήκη* in diesem ganz allgemeinen Sinn in der Prof.-Gräc. eben gar nicht gebraucht wird. Es ist dort term. techn. für die letztwillige Festsetzung des Testaments. Höchstens könnte man vergleichen *διαθήκη κρίματος* Sir. 38, 33 = Gerichtsordnung; Sir. 45, 17: *ἔδωκεν — ἐξουσίαν ἐν διαθήκαις κριμάτων*, s. jedoch unten S. 1009 f. Es bezeichnet lediglich entweder ein Testament oder einen Vertrag. Weiter würde es auffallend sein, daß es abweichend von dem sonstigen Verfahren der LXX nie außer den beiden anderen Stellen durch diejenigen griech. Ausdrücke ersetzt wird, welche den angeblichen Synonymis חק u. עֵדוּת entsprechen. Und endlich erhellt die Bedeutung Vertrag, Bund, für *διαθήκη* sowohl aus den Stellen, in welchen בְּרִית unzweifelhaft in diesem Sinne steht, vgl. 1 Kön. 20, 34: *ἐν διαθήκῃ ἀποστελῶ σε· καὶ διέθετο αὐτῷ διαθήκην καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτόν*. Jes. 28, 15: *ἐποιήσαμεν διαθήκην μετὰ τοῦ ᾅδου, καὶ μετὰ τοῦ θανάτου συνθήκας* (letzteres = חֹזֶה), als auch insbesondere z. B. aus 1 Sam. 18, 3: *διέθετο Ἰωναθὰν καὶ Δαυὶδ ἐν τῷ ἀγαπᾶν αὐτὸν* = כָּרַת יְהוֹנָתָן וְדָוִד בְּרִית, wo *διατίθεσθαι* = übereinkommen, sich vereinigen, vgl. oben unter

διατίθημι. Ferner vgl. 1 Mcc. 1, 11; 11, 9. So schließt das *διαθήκη* der LXX an die durch die andere Stelle des Aristoph. belegte Bedeutung **Vertrag** an. Man vgl. noch Sach. 11, 14, wo *διαθήκη* = אַחֲוָה Verbrüderung, sowie Gen. 14, 13: וְהֵם בַּעֲלֵי בְרִית־אַבְרָם, *οἳ ἦσαν συνωμόται τοῦ Ἀβράμ*, Schwurbrüder. Wo es = עֵדוּת — Ez. 31, 7 — erklärt es sich wie Deut. 9, 15 durch eine naheliegende Verwechselung; vgl. Jos. 4, 15: אֲרוֹן הָעֵדוּת = *ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης τοῦ μαρτυρίου*. Das in der Prof.-Gräc. gebräuchliche *συνθήκη* findet sich bei den LXX äußerst selten, nur Jes. 28, 15 = חֹזֶה, parall. בְּרִית, *διαθήκη*, s. o.; Dan. 11, 6 = מֵישָׁרִים, Jes. 30, 1 = מַסֵּכָה, während es bei Aquila und Symm., soweit die Fragmente reichen, die ständige Übersetzung von ברית ist — Gen. 6, 18. 1 Sam. 6, 19. Ps. 25, 14; 55, 21; 89, 40. Jes. 28, 15; 49, 8; 59, 21. Jer. 11, 2. Theodot. dagegen Jer. 11, 2. 8 *διαθ.* — In den Apokr. *συνθήκη* im Sing. nur Sap. 1, 16, an den übrigen Stellen der Plur., welcher auch in der Prof.-Gräc. in singularer Bedeutung häufiger ist als der Singular, und zwar von der ברית יהוה nur Sap. 12, 20: *τοῖς πατράσιν ὅρκους καὶ συνθήκας ἔδωκας ἀγαθῶν ὑποσχέσεων*, sonst von menschlichen Bündnissen 1 Mcc. 10, 26. 2 Mcc. 12, 1; 13, 25; 14, 20. 26. 27, in denselben Verbindungen sonst *διαθήκη*, vgl. Sap. 12, 20: *ὅρκους καὶ συνθήκας* mit 18, 22: *ὅρκους πατέρων καὶ διαθήκας ὑπομνήσας*. Ferner 1 Mcc. 10, 26: *συνετηρήσατε τὰς πρὸς ἡμᾶς διαθήκας* mit Sir. 44, 18. Jer. 34, 8. 13 u. a. Es erhellt, daß *διαθήκη* den Gebrauch von *συνθήκη* verdrängt hat, vgl. 1 Mcc. 11, 9: *συνθώμεθα πρὸς ἑαυτοὺς διαθήκην* mit 1, 1: *διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν*, — Stellen, welche die Bedeutung Bund für *διαθ.* unzweifelhaft machen; vgl. auch Sir. 44, 20: *Ἀβραὰμ συνετήρησε νόμον ὑψίστου καὶ ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησε διαθήκην* mit V. 22. Ferner vgl. 2 Mcc. 1, 2: *μνησθείη ὁ θς τῆς διαθήκης αὐτοῦ τῆς πρὸς Ἀβρ.* 8, 15: *διὰ τὰς πρὸς τοὺς πατέρας αὐτῶν διαθήκας*. 1 Mcc. 1, 15: *ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἁγίας καὶ ἐζευγίσθησαν τοῖς ἔθνεσιν*. Sir. 44, 18. Bar. 2, 35: *στήσω αὐτοῖς διαθήκην αἰώνιον τοῦ εἶναί με αὐτοῖς εἰς θεὸν καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν*. Es bezeichnet auch wie ברית die Auflage, das, was jemandem von dem Stärkeren, dem Sieger u. s. w. auferlegt wird, Sir. 14, 12: *ἡ γὰρ διαθήκη ἀπ' αἰῶνος· θανάτῳ ἀποθανῇ* — also nicht ein zu erfüllendes Gebot, sondern eine Bedingung, der der Unterliegende sich fügen muß, und in diesem Sinne vorher *δ. ᾅδου*. Daher auch die Verbindung mit dem Begriff der göttlichen Rechtsordnungen Sir. 38, 33: *διαθήκην κρίματος οὐ διανοηθήσονται*. 45, 17: *ἔδωκεν αὐτῷ ἐν ἐντολαῖς αὐτοῦ ἐξουσίαν ἐν διαθήκαις κριμάτων*. V. 7: *διδάξαι τὸν Ἰακὼβ διαθήκην καὶ κρίματα αὐτοῦ τὸν Ἰσρ.*, wo also *κρίματα* vollständig parallel *διαθήκη*, vgl. 17, 10: *διαθήκην αἰῶνος ἔστησεν μετ' αὐτῶν καὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ ὑπέδειξεν αὐτοῖς*, und hieraus erklärt sich die Verbindung mit *ἐντολαί, νόμος* 42, 2: *μὴ αἰσχυνθῇς περὶ νόμου ὑψίστου καὶ διαθήκης*. 39, 8; 28, 7; 24, 23: *ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς*, wo die Begriffe *νόμος* u. *διαθ.* zwar inhaltlich sich decken, jedoch sich dadurch unterscheiden, daß *διαθ.* den *νόμος* als die Vertragsstipulation, die Vertragsauflage bezeichnet, welche Gott Israel für sein Verhältnis zu ihm auferlegt hat. So kann es auch wie 2 Kön. 23, 3 die Selbstverpflichtung, die Selbstauflage bezeichnen Sir. 11, 18: *στῆθι ἐν διαθήκῃ σου*. Auf der anderen Seite aber bezeichnet es auch nicht die Auflage, sondern die Bundesgabe, wie z. B. Sir. 45, 7: *ἔστησε τῷ Ἀαρὼν διαθήκην αἰῶνος καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ἱερατείαν λαοῦ*. V. 24: *διὰ τοῦτο ἐστάθη αὐτῷ διαθήκη εἰρήνης προστατεῖν ἁγίων καὶ λαοῦ αὐτοῦ*. V. 25: *διαθήκην τῷ Δαυὶδ — κληρονομία βασιλέως υἱοῦ ἐξ υἱοῦ μόνου*, vgl. 47, 12. 1 Mcc. 2, 54, und von hier aus ist es speziell Bezeichnung des Gnadenverhältnisses

Gottes zu Israel, in welchem Israel dann seinerseits sich befindet, vgl. Sir. 44, 22: *ἐν τῷ Ἰσαὰκ ἔστησεν οὕτως διὰ Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὐλογίαν πάντων ἀνθρώπων καὶ διαθήκην.* 44, 11. 12: *ἐν ταῖς διαθήκαις ἔστη τὸ σπέρμα αὐτῶν.* V. 18: *διαθῆκαι αἰῶνος ἐτέθησαν πρὸς αὐτόν.* 2 Mcc. 1, 2; 8, 15. 1 Mcc. 4, 10. Geb. Asarj. 10. Je nach dem Zusammenhang kommt *διαθήκη* = בְּרִית in einer dieser Beziehungen in Betracht, welche alle darin wurzeln, daß *διαθήκη* wie ברית Bezeichnung des zwischen Gott und Israel bestehenden oder errichteten Vertrags- bzw. Bundesverhältnisses ist (außer den anderen Stellen noch 1 Mcc. 1, 15. 57. 63; 2, 20. 27. 54. 2 Mcc. 7, 36. Sir. 16, 20; 41, 19; 45, 15. Judith 9, 13). Zugleich dürfte hieraus erhellen, was die LXX bestimmt hat, *διαθήκη* statt *συνθήκη* zu wählen. Daß dies nicht geschehen, um der Bedeutung „Bund" aus dem Wege zu gehen, liegt durch Stellen wie Sach. 11, 14. Jes. 28, 15. 1 Mcc. 11, 9, u. a. klar auf der Hand; *διαθήκη* ist durchaus in die Bedeutung von *συνθήκη* eingetreten. Vgl. Jos. 7, 11: *παρέβη τὴν διαθήκην* mit Ael. var. hist. 10, 2: *παραβῆναι τὰς συνθήκας.* Auch der Plur. *διαθῆκαι,* welchen die LXX nicht haben und welcher in den Apokr. sich Sap. 18, 22. 2 Mcc. 8, 15. Sir. 44, 11. 18; 45, 17 findet, entspricht nicht dem Plur. von *διαθήκη* in der Prof.-Gräc. (s. u.), sondern wie namentlich Sap. 18, 22. 2 Mcc. 8, 15 zeigen, einem Plur. von *διαθήκη*, wie er in der Prof.-Gräc. bei *συνθήκη, συνθῆκαι* = Verabredungen, Vereinbarungen auch bei einem einzigen Vertrage, in Gebrauch ist. Von dem profan. *συνθήκη* aber unterscheidet sich die ברית Israels dadurch, daß letztere nicht sowohl ein von zweien errichteter Vertrag wie *συνθ.* ist, sondern ein in erster und wesentlicher Hinsicht einseitig hergestelltes Verhältnis zwischen zweien, ein von Gott zwischen ihm und seinem Volke errichtetes Verhältnis, bestehend sowohl in der Auflage von Ordnungen, als auch und wesentlich in der Zusage von Verheißungen, *ὅρκοι καὶ διαθῆκαι, ὅρκοι καὶ συνθῆκαι,* Sap. 12, 20; 18, 22; vgl. dieselbe Einseitigkeit in der Herstellung der *διαθήκη,* nur auf der entgegengesetzten Seite, in der Selbstverpflichtung des Volkes, 2 Kön. 23, 3: *διέθετο ὁ βασιλεὺς διαθήκην ἐνώπιον κυρίου τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω κυρίου, τοῦ φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ καὶ τὰ δικαιώματα αὐτοῦ ἐν πάσῃ καρδίᾳ καὶ ἐν πάσῃ ψυχῇ, τοῦ ἀναστῆσαι τοὺς λόγους τῆς διαθήκης ταύτης ... καὶ ἔστη πᾶς ὁ λαὸς ἐν τῇ διαθήκῃ.* Es ist somit nichts als eine sinnige Vermutung, wenn Isidor. Pelus. II, p. 196, um die Wahl von *διαθ.* statt *συνθ.* zu erklären sagt: *τὴν συνθήκην τουτέστι τὴν ἐπαγγελίαν διαθήκην ἡ θεῖα καλεῖ γραφὴ διὰ τὸ βέβαιον καὶ ἀπαράβατον· συνθῆκαι μὲν γὰρ πολλάκις ἀνατρέπονται, διαθῆκαι δὲ νόμιμοι οὐδαμῶς.* Es steht diese Äußerung unter dem Einflusse des neutest. *διαθ.*, welches sich eben dadurch von dem *διαθ.* der LXX unterscheidet, daß der Begriff des Bundes geschwunden und der des Testamentes an seine Stelle getreten ist.

Dies nämlich ist schließlich der Preis, um welchen den LXX die Einführung dieses Wortes an Stelle des hebr. ברית gelungen ist, — eine völlige Begriffsänderung, deren Möglichkeit und Zulässigkeit ihrerseits wieder begriffen werden will.

Während die Apokr. von dieser Begriffsänderung noch keine Spur zeigen, gebraucht Philo das *διαθήκη* der LXX nur im Sinne von Erbverfügung, Testament. Der Zusammenhang mit dem Bundesbegriff entgeht ihm nicht, aber er sucht demselben gerecht zu werden, indem er De nomin. mutat. I, 586, 2 sqq. sagt: *τῷ δ' ἠρημένῳ ζῆν τὸν τρόπον τοῦτον καὶ κλῆρον κατὰ διαθήκας ἀπολείψειν ὁμολογεῖ, τὰ ἁρμόζοντα δοῦναι μὲν θεῷ, λαβεῖν δὲ σοφῷ. Φησὶ γὰρ Θήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σου* (Deut. 9, 4). *διαθῆκαι δὲ ἐπ' ὠφελείᾳ γράφονται τῶν δωρεᾶς ἀξίων· ὥστε σύμβολον εἶναι διαθήκην χάριτος, ἣν μέσην ἔθηκεν ὁ θεὸς ἑαυτοῦ τε ὀρέγοντος καὶ ἀνθρώπου λαμβάνοντος.* Cf. de sacrific.

Abel et Cain I, 172, 47 (mit Bezug auf Deut. 9, 4): *διαθήκη δέ ἐστι θεοῦ συμβολικῶς αἱ χάριτες αὐτοῦ.* Cf. Carpzov, Sacr. exercitt. in ep. ad Hebr. e Philone Al., p. 338 sqq. 418 sqq. 462 sq.

3) Genau dieselbe Erscheinung findet sich im N. T. Die בְּרִית des A. T. wird Gal. 3, 15. 17 ganz selbstverständlich als *διαθήκη* im Sinne von Testament, Erbverfügung gefaßt und demgemäß ist auch Gal. 4, 24: *αὗται γάρ εἰσι δύο διαθῆκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γεννῶσα,* vgl. V. 26, nicht anders zu erklären. Die ganze Art des Ausdrucks in Gal. 3, 15. 17 nötigt aber, diese Bedeutung von *διαθήκη* als die dem Apostel geläufige und selbstverständliche anzusehen, und somit sowohl 2 Cor. 3, 6: *διάκονοι καινῆς δ.*, V. 14: *ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς δ.*, als 1 Cor. 11, 25: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι,* und Röm. 11, 27: *αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* im Sinne von Testament zu verstehen. Dann erübrigen in den paulin. Schriften nur noch Röm. 9, 4: *ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία* und Eph. 2, 12: *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας.* Am allerwenigsten nötigt hier der Plural zu einer anderen Auffassung, da derselbe gerade in der Prof.-Gräc. in singularer Bedeutung gebräuchlicher ist als der Singular, vgl. Plut. Pomp. 15, 2: *ἐδήλωσε δὲ μάλιστα Σύλλας ὅτι πρὸς Πομπήιον οὐκ εὐμενῶς εἶχε ταῖς διαθήκαις ἃς ἔγραψεν.* Caes. 68, 1: *ἐπεὶ δὲ τῶν διαθηκῶν τῶν Καίσαρος ἀνοιχθεισῶν εὑρέθη δεδομένη Ῥωμαίων ἑκάστῳ δόσις ἀξιόλογος* u. a. s. oben. An die mannigfachen „Bundschließungen", die es nie gegeben, wäre auch nach dem Sprachgebrauch der Apokr. nicht zu denken. Es läßt sich aber auch der Grund erkennen, weshalb an beiden Stellen der Plural gebraucht ist. Röm. 9, 4 konnte der Apostel nicht sagen *ὧν ἡ διαθήκη,* ohne seiner beabsichtigten Ausführung von vornherein die Spitze abzubrechen, denn *ἡ διαθ.* würde das, wovon er Gal. 3, 15. 17 redet, hier nur Israel vindizieren, *αἱ δ.* aber bezeichnet s. v. a. die festgelegte, versiegelte (vgl. Röm. 4, 11) Verheißung, wie denn diese Beziehung auf die Verheißungen auch in den Apokr. die durchschlagende ist. Eph. 2, 12 aber dürfte aus demselben Grunde der Plural stehen, sofern *ἡ διαθ. κατ' ἐξοχὴν* dem Apostel das neutestamentliche Gut ist, dem gegenüber Israel davon nur *διαθῆκαι τῆς ἐπ.*, die Verheißung in testamentarischer Form hat. Ob dabei der Ausdruck *πλάκες τῆς διαθήκης* vorgeschwebt hat, mag dahingestellt bleiben. Die Kodifizierung der alttest. Schriftensammlung 2 Cor. 3, 14 konnte die Fassung von *διαθήκη* = Testament, sowie den Gebrauch des Plurals nur begünstigen.

Nicht anders als bei Paulus liegt die Sache im Hebräerbrief. Daß der Bedeutung Testament das *διαθήκης ἔγγυος, μεσίτης* 7, 22; 8, 6; 9, 15; 12, 24 entgegenstehen soll (Delitzsch), ist nach Hebr. 9, 17. 20 vgl. mit V. 15, sowie nach der oben angeführten Stelle Philo de nom. mut. l. c. nicht wahrscheinlich, und je ungezwungener und selbstverständlicher 9, 17 die *διαθήκη,* von der schon so oft geredet ist (7, 22; 8, 6. 8. 9. 10; 9, 4. 15. 16) als Testament erscheint, desto näher liegt es, diese Bedeutung an allen Stellen des Hebräerbriefes festzuhalten.

Die wenigen Stellen, welche nun noch erübrigen, vermögen an diesem Ergebnis nichts zu ändern. Ob Apok. 11, 19: *ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης* = Bund oder Testament, wird kaum zu entscheiden sein und ist für den Sinn irrelevant. Daß in den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls Mtth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20 *διαθ.* = Testament, wird durch 1 Cor. 11, 25 mindestens wahrscheinlich gemacht. Luc. 1, 72: *μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ, ὅρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβρ. τοῦ δοῦναι ἡμῖν κτλ.* ist eine aus den Apokr. bekannte Ausdrucksweise, in der *διαθ.* von der Selbstverpflichtung Gottes steht, in welchem Sinne es wenigstens inhaltlich nicht weit abliegt von

der sonstigen neutest. Bedeutung „Testament". Genau so steht es Act. 3, 25, und nur 7, 8: *ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς· καὶ οὕτως ἐγέννησεν τὸν Ἰσαὰκ καὶ περιέτεμεν αὐτὸν* steht es von der Bundesauflage, der Verpflichtung, welche Abraham behufs seines und seines Samens Verhältnisses zu Gott auferlegt ward.

Wenn so die lukanischen Schriften und Apok. 11, 19 in etwa sich scheiden von dem Gebrauche der paulin. Schriften und des Hebräerbriefes, so liegen sie doch nahe genug, um die Lücke nicht durch den Unterschied der Bedeutungen Bund und Testament darstellen zu müssen.

Es dürfte aber durch die aus Philo angeführte Stelle, sowie daraus, daß als Inhalt und Art der *διαθήκη* wesentlich die Verheißungen erscheinen, klar sein, wie dieser Übergang von *διαθήκη* = בְּרִית = Bund bei den LXX und Apokr. zu בְּרִית = *διαθήκη* = Testament bei Philo und im N. T. sich vollzogen. Es ist der Begriff des *κλῆρος*, der נַחֲלָה, welcher sowohl nach dem Wortlaut der Verheißungen, als auf Grund des eigentlichen Verhältnisses Israels zu Gott und zu den Verheißungen Gottes sich mit dem Begriff der בְּרִית sofort verknüpfte, vgl. Hebr. 9, 15, s. *κλῆρος, κληρονομεῖν, κατακληρονομεῖν*. Indem nun im N. T. an die Stelle des Bundesbegriffes der Kindschaftsbegriff tritt, ist der Übergang zu der Bedeutung Testament fast unabweisbar nahe gelegt; zugleich aber begreift sich, weshalb trotzdem der Begriff der *διαθήκη* in Bezug auf das neutest. Heilsgut nur dort angewendet wird, wo eine Beziehung auf das A. T. oder auf die alttest. Heilsoffenbarung vorliegt. Einen spezifisch neutest. Begriff bildet *διαθ.* nicht; er ist verwachsen mit dem der Verheißung; die Erfüllung läßt ihn zurücktreten. — Etwas von diesem Sachverhalt hat Bengel zu Mtth. 25, 28 angedeutet: „Ipsa vocabula בְּרִית et *διαθήκη* differunt, eamque habent differentiam, quae rei ipsi mirabiliter respondet. nam ברית magis congruit oeconomiae veteri, quae habet formam foederis, *διαθήκη* oeconomiae novae, quae habet formam testamenti. — Foederis autem ratio non ita congruit cum plena filiatione quae est in N. T."

Παρακαταθήκη, *ης*, *ἡ*, von *παρακατατίθημι*, bei jemandem etwas niederlegen, gewöhnlich Medium: für sich etwas niederlegen, daher das Substantivum: das, was man für sich bei jemanden niedergelegt hat, anvertrautes Gut, Pfand u. s. w. Bei Thuc., Plat., Xen., Lys., Dem., sowie auch später noch bei Plut., Ael. u. a. das gebräuchlichere Wort, wofür sich hie und da, z. B. auch einmal bei Hrdt. *παραθήκη* findet; cf. Phryn. ed. Lobeck, p. 312. Wyttenbach in Plut. de sera num. vind. p. 61. Bei den LXX neben sonstigem *παραθήκη*, vgl. Ex. 22, 8 *παρακαταθήκη*, dagegen Lev. 6, 2. 4 *παραθήκη*. Tob. 10, 12: *παρατίθημαί σοι τὴν θυγατέρα μου ἐν παρακαταθήκῃ*, und wiederum 2 Mcc. 3, 10: *παραθήκας χηρῶν* und V. 15: *οἱ ἱερεῖς ... ἐπεκαλοῦντο εἰς οὐρανὸν τὸν περὶ παραθήκης νομοθετήσαντα τοῖς παρακαταθεμένοις.* Im N. T. nur als von einigen Minuskeln vertretene Lesart statt *παραθήκη* 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 12. 14, während in betreff des in gleichem Sinne von der anvertrauten Lehre gebrauchten Verbums *παρατίθημι* die Handschriften durchaus nicht schwanken. Wenn der Apostel das seltenere *παραθήκη* im Anschluß an den Gebrauch von *παρατίθημι* und wegen der Anwendung auf die Lehre geschrieben hat, so dürfte späteren Abschreibern, welche das Wort von dem Unterpfande, dem *ἀρραβών* oder *ἐνέχυρον* des heiligen Geistes verstanden, der Ersatz durch das geläufigere *παρακαταθήκη* nahe gelegen haben.

Παρατίθημι, **1)** Akt. bzw. Pass. **a)** neben oder vor etwas oder jemanden stellen, legen, setzen, Lev. 6, 10; jemandem etwas vorsetzen, *ἄρτους*, *τράπεζαν*

u. s. w. Hom. Od. 5, 92. Xen. Cyrop. 2, 1, 3 u. a. So bei den LXX = שׂים Gen. 24, 33; 43, 31. 1 Sam. 28, 22 u. a. Im N. T. Marc. 6, 41; 8, 6. 7. Luc. 9, 16; 10, 8; 11, 6. 1 Cor. 10, 27. Act. 16, 34. **b)** übertragen = vorlegen, erzählen, Mtth. 13, 24. 31: *παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς*. Vgl. Ex. 19, 7: *πάντας τοὺς λόγους*. **2)** Med. für sich bzw. vor sich stellen, vor sich hinstellen, für sich oder neben sich, von sich wegstellen, 2 Chron. 16, 10: *παρέθετο αὐτὸν εἰς φυλακήν* (נָתַן). Daher etwas bei jemandem niederlegen, sei es als Pfand oder zur Bewahrung oder zur Aufbewahrung; Luc. 12, 48: *ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν*. So *τὴν ψυχὴν* 1 Petr. 4, 19. Luc. 23, 46: *εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμα* aus Ps. 31, 6; einem etwas oder jemanden empfehlen Act. 14, 23: *παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ*. 20, 32: *παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι κτλ.* Mit dem Objekt der Lehre, des Wortes 1 Tim. 1, 18: *ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαί σοι*, nämlich die Verkündigung der Gnade statt des Gesetzes bzw. der göttlichen Rechtsordnung V. 8—17. 2 Tim. 2, 2: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ . . . ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις*, nämlich zum Weitergeben in ungeschädigter, unbeeinträchtigter Weise, so daß also der Gedanke der bloßen Bewahrung übergeht in den der Weiterwirkung, vgl. den Zusatz: *οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι*. Dieser Gebrauch des *παρατίθεσθαι* ist wichtig für den Gebrauch von *παραθήκη*, w. s. — Außerdem noch Act. 17, 3: *διελέξατο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν*, ein aus dieser Abschwächung von *παρατίθεσθαι* stammender Gebrauch.

Παραθήκη, *ης*, *ἡ*, gewöhnlich das bei jemanden Niedergelegte, ihm zur Aufbewahrung bzw. Bewahrung Übergebene, Anvertraute, Depositum, Pfand, Hrdt. 9, 45: *παραθήκην ὑμῖν τὰ ἔπεα τάδε τίθεμαι, ἀπόρρητα ποιεύμενος πρὸς μηδένα λέγειν ὑμέας ἄλλον ἢ Πανσανίην*. 6, 73: *ἀγάγοντές σφεας ἐς γῆν τὴν Ἀττικὴν παραθήκην παρατίθενται ἐς τοὺς Ἀθηναίους*. Vgl. Lev. 6, 2. 4: *παραθήκη ἥτις παρετέθη αὐτῷ* = פִּקָּדוֹן. Sonst noch neben *παρακαταθήκη*, dem für das anvertraute, zur Aufbewahrung übergebene Gut in der Prof.-Gräc. meist gebrauchten Worte, Hrdt. 6, 86, 1. Tob. 10, 13. 2 Mcc. 3, 10. 15, sowie im N. T. an drei Stellen der Pastoralbriefe, an denen allen sich, wenn auch nicht in den gleichen Handschriften daneben *παρακαταθήκη* findet, während die Unzialen sämtlich *παραθήκη* lesen. So 1 Tim. 6, 20: *τὴν παραθήκην φύλαξον ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας*, wo es sich also auf die *παραγγελία* bezieht 1, 18, auf die ihm anvertraute Verkündigung, die er als ein edles Gut bewahren und sicheren Leuten zum Weitergeben überantworten soll, vgl. 2 Tim. 2, 2: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ . . . ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις*, s. unten *παρατίθημι* 2. An unserer Stelle ist der Anvertrauende der Apostel bzw. Gott durch ihn, vgl. 1 Tim. 1, 11. 12. Tit. 1, 3. 1 Thess. 2, 4. 1 Cor. 9, 17. So auch 2 Tim. 1, 14: *τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον διὰ πνεύματος ἁγίου* vgl. mit V. 13: *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας*. Demgemäß wird dann auch 1, 12: *δυνατός ἐστιν τὴν παραθήκην μου φυλάξαι εἰς ἐκείνην ἡμέραν* nicht von der Seele des Apostels (Bengel, Hofmann nach 1 Petr. 4, 19 vgl. mit Luc. 23, 46) zu erklären sein. An und für sich wäre das ja möglich, indem zu unterscheiden ist, wie Bengel sagt, zwischen dem, was wir Gotte, und dem was Gott uns anvertraut und beides als eine *παραθήκη* bezeichnet werden kann. Es ist richtig, daß in der Regel der Genetiv den Eigentümer des anvertrauten Gutes bezeichnet, wie Ex. 22, 8: *ἡ παρακαταθήκη τοῦ πλησίον*. 2 Mcc. 3, 10: *τοῦ δὲ ἀρχιερέως ὑπο-*

δείξαντος παραθήκας εἶναι χηρῶν τε καὶ ὀρφανῶν, weshalb Riggenbach es erklären will entweder von dem, was der Apostel durch seinen Dienst am Evangelium erreicht hat, speziell von den durch ihn für das Evangelium gewonnenen Personen und Gemeinden (Act. 20, 32. Phil. 2, 16. 1 Thess. 2, 19. 20), oder von des Apostels Arbeit, Mühe und Leiden, welche gleichsam bei Gott niedergelegt sind, um am Tage des Gerichts ihm in der Form göttlicher Anerkennung und göttlichen Lohnes zurückerstattet zu werden. Allein der Gedanke der Zurückerstattung ist unmöglich und wird durch *ἀποθησαυρίζειν* 1 Tim. 6, 19 und durch die jüdische Idee der bei Gott als Depositum niedergelegten guten Werke nicht empfohlen, und was die durch des Apostels Dienst gewonnenen Personen anbetrifft, so ist es zwar richtig, daß der Apostel mit Bezug auf sie sagt: *παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ* Act. 20, 32, aber in unserem Zusammenhange weist nichts auf diese Erfolge, alles dagegen auf das Evangelium selbst hin, welches Paulus so anvertraut ist, daß er dafür verantwortlich ist, und für welches deshalb Paulus, dessen ganzes Lebensinteresse darin aufgeht, seine Hoffnung auf Gott und Gottes Thun setzt bis zum Tage der Parusie. Das unmittelbar in V. 14 folgende *παραθήκη* von dem Evangelium als dem Timotheus anvertrautem Gut macht es unmöglich, *παραθήκη* V. 12 anders zu erklären, und auch der Genetiv *μοῦ* reicht dazu nicht aus, da derselbe bei dem in dieser Bedeutung fixierten Worte sehr wohl nicht den Eigentümer, sondern den Empfänger des Depositums bezeichnen kann, wie z. B. *ψῆφός τινος* sowohl das Urteil jemandes als das Urteil über jemanden, *σοφίας φάρμακον* Mittel zur Weisheit, *φόβου φάρμακον* Mittel gegen Furcht bezeichnet, vgl. Kühner § 414, 4. Seine *παραθήκη* ist das Evangelium, welches sein Evangelium ist Röm. 2, 16; 16, 25 und ebenso auch nicht bloß *εὐαγγέλιον θεοῦ* (Röm. 1, 1; 15, 16), sondern *ἀκροβυστίας, περιτομῆς* ist Gal. 2, 7. Dazu kommt, daß wohl nicht unabsichtlich statt des sonst gebräuchlichen *παρακαταθήκη* im Sinne von Depositum hier im Einklange mit dem Verbum *παραθήκη* gebraucht wird.

Προτίθημι, vorsetzen, vorlegen, zunächst **a)** lokal, z. B. Speise, ein Ziel u. s. w., etwas zur Schau ausstellen, öffentlich ausstellen, Ex. 40, 4 = עָרַךְ; häufig auch im Med. z. B. Hrdt. 3, 148: *ποτήρια χρύσεα προθεῖτο.* Herdn. 6, 6, 2: *τὰς εἰκόνας Μαξίμου καὶ Βαλβίνου*, zur Verehrung. LXX nur selten; = שׂוּם Ps. 54, 5: *οὐ προέθεντο τὸν θεὸν ἐνώπιον αὐτῶν*, vgl. 86, 14. = שִׁית Ps. 101, 3: *οὐ προεθέμην πρὸ ὀφθαλμῶν μου πρᾶγμα πονηρόν.* Soll es in dieser Bedeutung reflexiv stehen = sibi proponere, so bedarf es, wie diese letztere Stelle zeigt, eines Zusatzes, weshalb auch Röm. 3, 25: *ὃν προέθετο ὁ θ̅ς ἱλαστήριον* nicht willkürlich ein *ἑαυτῷ* ergänzt werden kann. **b)** ein Ziel festsetzen, übertragene Strafe, Belohnung u. s. w.; Med. sich etwas vorsetzen, vornehmen, einen Vorsatz fassen, Röm. 1, 13. Eph. 1, 9, vgl. 3 Mcc. 2, 27.

Πρόθεσις, ἡ, **a)** die Vorstellung, Ausstellung, Aufstellung, Hebr. 9, 2: *ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων.* Mtth. 12, 4: *οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως*, wie Marc. 2, 26. Luc. 6, 4. Hebr. לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת, לֶחֶם הַפָּנִים Ex. 25, 40. **b)** Vorsatz, Wille, Absicht, z. B. *κατὰ πρόθεσιν ἐψευσμένος*, Polyb. 12, 11, 6, bei welchem das Wort sich häufig findet; 1, 54, 1: *τὰ κατὰ τὴν πρόθεσιν ἀπετέλεσαν.* An eine zeitliche Bedeutung der Präposition wird hierbei nicht gedacht, sondern man hat von der lokalen Bedeutung derselben auszugehen, wie in *προτίθεσθαι.* So = Vorsatz Act. 11, 23: *ἡ πρόθεσις τῆς καρδίας.* 27, 13: *τῆς προθέσεως κεκρατηκέναι.* Von dem Ratschluß Gottes, auf den ausschließlich die Erlösung zurückzuführen ist, 2 Tim. 1, 9:

τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος — οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν. Daher Röm. 8, 28: *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί.* 9, 11: *ἡ κατ' ἐκλογὴν προθ.* synon. *εὐδοκία* Eph. 1, 8. 9. Die zeitliche Bestimmtheit desselben liegt nicht in diesem Worte, sondern wird durch Zusätze angegeben, wie Eph. 1, 11: *προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν.* 3, 11: *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων = αἰώνιος*, vgl. 1 Esr. 4, 40: *ἡ μεγαλειότης τῶν πάντων αἰώνων.* — Auch = Gesinnung, z. B. Polyb. 4, 73, 2: *ἡ πρ., ἣν ἔχει πρός τινα.* So wohl 1 Tim. 3, 10. Doch vgl. Act. 11, 23: *παρεκάλει πάντας τῇ προθέσει τῆς καρδίας προσμένειν τῷ κυρίῳ.*

Τίκτω, *τέξομαι, ἔτεκον, τέτοκα*, gebären, hervorbringen, Mtth. 1, 21. 23. 25; 2, 2 u. s. w. LXX = ילד.

Τέκνον, Kind, **1)** im physischen Sinne der Abstammung, Herkunft, enfant, fils ou fille, mais seulement par rapport au père ou à la mère (Pillon, nr. 386), von *υἱός* so unterschieden, daß es die Herkunft, *υἱός* das mit derselben gesetzte Verhältnis der Zugehörigkeit betont, so daß *τ.* besagt, daß jemand von dem betreffenden her ist, *υἱός* was er zu ihm hin ist, weshalb auch *τέκνον* ebenso wenig wie *παῖς* von einem Adoptionsverhältnis steht, *υἱοθεσία* dagegen von der Adoption. Ebenso prägt sich dies in dem Unterschiede des Sprachgebrauchs aus, daß zwar wohl *τέκνον*, nicht aber *υἱός* als freundliche Anrede Älterer an Jüngere gebraucht wird. S. unter b u. 2, b u. c. — Demgemäß **a)** Kind zur Bezeichnung der Abstammung, Mtth. 21, 28 u. ö. LXX = בֵּן, wofür jedoch häufiger *υἱός*, nur mit dem Unterschiede, daß *τ.* sehr selten im Singular steht (außer Gen. 17, 16. Deut. 28, 57 nur in der Anrede z. B. Gen. 22, 7. 8; 27, 18. 25. 26. 37. 43; 43, 29; 48, 19. 1 Sam. 3, 6. 16; 4, 17), wogegen *υἱός* in der Anrede sowohl im Singular (Prov., Ezech.), wie im Plural selten gebraucht wird, ferner daß es fast nur die Kinder der Eltern, die Jungen der Alten bezeichnet, also das erste Glied der Abstammung, und dies so vorwiegend, daß, wo es die gesamte Nachkommenschaft meint, wie 1 Kön. 8, 25; 9, 6. 2 Chron. 25, 4 und wenige andere Stellen, der Blick doch immer wesentlich auf dem ersten Gliede haftet, vgl. Ex. 10, 2; 34, 7 mit 20, 5, wogegen spätere Geschlechter wohl *υἱοὶ Ἰσρ.*, nie *τέκνα Ἰσρ.* genannt werden, so daß in dieser Hinsicht das *τέκνα τοῦ Ἀβρ.* Joh. 8, 39 ohne Analogie ist und aus besonderem Grunde gewählt erscheint, vgl. Mtth. 3, 9. (In der Bezeichnung *τέκνα Σιών* Joel 2, 23 ist vgl. mit Sach. 9, 13 die Herkunft der Bewohner, nicht die Zugehörigkeit gemeint, vgl. Delitzsch zu Jes. 1, 8. Im N. T. so Mtth. 23, 37. Luc. 13, 34; 19, 44; vgl. Ps. 149, 2. Gal. 4, 25 ff.) Ebenso selten steht es bei den LXX im übertragenen Sinne, in welchem es im N. T. entschieden häufiger steht. **b)** Öfter in der Prof.-Gräc. als freundliche Anrede Älterer an Jüngere, und ebenso in der heiligen Schrift, jedoch nicht bloß auf Grund oder in Veranlassung der Altersverschiedenheit, sondern auch, wo Autorität und Liebe zugleich redet wie Mtth. 9, 2. Marc. 2, 5; 10, 24. Mtth. 21, 28. Luc. 2, 48; 15, 31; 16, 25. So bei Paulus in der Anrede an Timotheus 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 1 (wo jedoch auch eine andere Rücksicht sich geltend macht, s. u. 2, a). Vgl. das johann. *τεκνία* Joh. 13, 33. 1 Joh. 2, 1. 12. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21; bei Paulus Gal. 4, 19.

2) Übertragen **a)** zunächst von dem Verhältnis des Schülers, der Gemeinde u. s. w. zu dem Lehrer, dem Apostel, indem das, was jemand ist, in dem bestimmenden Einfluß begründet ist, der auf ihn ausgeübt ist. Das, was er ist, kommt vom dem anderen her, vgl. Philem. 10: *περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃ ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς.* 1 Tim. 1, 2:

Τιμοθέῳ γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει. Tit. 1, 4: *γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν,* — also wird in der Zusammengehörigkeit die Herkunft hervorgehoben. 1 Cor. 4, 14. 17. 2 Tim. 1, 2. 3 Joh. 4. Apok. 2, 23. Vgl. Gal. 4, 19: *τέκνα μου οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χ̅ς̅ ἐν ὑμῖν.* Diese geistige Herkunft, welche das innere Leben bestimmt, veranlaßt auch den Ausdruck Joh. 8, 39: *εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ ἦτε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβρ. ἐποιεῖτε.* Cf. Dem. 39, 34: *ἂν τὰ ἔργα ἀδελφοῦ ποιῇς, δόξεις εἶναι συγγενής.* 1 Petr. 3, 6: *ἧς (Σάρρας) ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιοῦσαι κτλ.* Die einzige für diese Ausdrucksweise in der Prof.-Gräc. sich findende Analogie ist die Verbindung *παῖδες μουσικῶν, φιλοσόφων, ῥητόρων* als Umschreibung des einfachen *ῥήτορες* u. s. w.

b) Der Gedanke an die Herkunft beherrscht auch den Ausdruck *τέκνα θ̅υ̅*, welcher von *υἱοὶ θ̅υ̅* sich nicht etwa graduell unterscheidet, so daß *υἱοί* höher stehen soll, als *τέκνα* (Achelis, Bergpredigt S. 44). Die Sache liegt vielmehr so, daß *τέκνα θ̅υ̅* besagt, was sie von Gott her, *υἱοί* was sie zu Gott hin sind, vgl. Joh. 1, 12. 13: *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θ̅υ̅ γενέσθαι, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων κτλ. ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν* mit Röm. 8, 14. 15. Gal. 4, 6, wo das *πνεῦμα υἱοθεσίας* der *υἱοὶ θεοῦ* Ausdruck findet in den *ἀββᾶ ὁ πατήρ*, während Röm. 8, 16. 17, wo Paulus das mit der Kindschaft gesetzte Erbesverhältnis im Auge hat, an die Stelle des *υἱοὶ θ̅υ̅* V. 14 nunmehr *τέκνα θεοῦ* tritt; *υἱοί* sind sie durch *υἱοθεσία* geworden; nachdem sie es geworden sind und Vater zu Gott sagen dürfen, gelten sie als *τέκνα* und sind als solche auch *κληρονόμοι θ̅υ̅*. Allerdings besagt *υἱός* insofern mehr als *τέκνον*, als *τ.* nur die Herkunft, *υἱ.* die auf Herkunft beruhende Zugehörigkeit zum Ausdruck bringt. So wird z. B. Jesus nie *τέκνον θ̅υ̅* genannt, stets *υἱός* bzw. *ὁ υἱ. τ. θ.* Wenn in den johann. Schriften nie *υἱοὶ θ.*, stets *τέκνα θ̅υ̅* steht, um den Stand derselben, den Gnaden- und Heilsstand zu kennzeichnen 1 Joh. 3, 1. 2. Ev. 1, 12; 11, 52, so liegt dies daran, daß der Apostel vorwiegend die Entstehung dieses Standes im Auge hat und von daher ihn bezeichnet, vgl. 1 Joh. 3, 10; 5, 2 gegenüber *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου*, parall. *ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου* Joh. 8, 42. 44. 1 Joh. 5, 18. *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννησθαι* 5, 1 vgl. *τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ* 3, 9. Daß damit die Geburt aus Gott nicht naturhaft gedacht ist, die Wiedergeburt nicht als übernatürliche Naturverwandlung, ergiebt das parall. *ἐκ τοῦ διαβόλου* sowie das was von der Wirksamkeit des *πνεῦμα* gilt, vgl. S. 895 ff.; bei Paulus nur an den angeführten Stellen, sowie Eph. 5, 1: *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά.* Phil. 2, 15: *ἵνα γένεσθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς.* Der Gedanke an die Art, an die Bestimmtheit schlägt hier vor.

c) Der Übergang von der Vorstellung der Herkunft zu der der Art, der Bestimmtheit ist besonders deutlich wahrzunehmen in den Verbindungen mit sachlichen Genetiven. Von der Herkunft geht aus Röm. 9, 7. 8: *οὐδ' ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα· τοῦτ' ἔστιν οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θ̅υ̅, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα.* Die Verheißung ist wie die *σάρξ* als Ort bzw. Mittel der Herkunft gedacht und demgemäß ist auch der Ausdruck *τέκνα τοῦ θεοῦ* hier gewählt, die von Gott her sind, was sie sind, nämlich Erben des Heiles, vgl. 8, 16. 17. Gal. 4, 28: *κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.* vgl. V. 31: *οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας.* V. 26. 23. 27. 29: *ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκε τὸν κατὰ πνεῦμα.* An die Bestimmtheit, die Zurückführung der Eigenart ist dagegen zu denken Eph. 5, 8: *ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε.* Hos. 10, 9: *τέκνα ἀδικίας.* 1 Petr. 1, 14: *τέκνα ὑπακοῆς.* Als *τέκνα σοφίας* Luc. 7, 35. Mtth. 11, 19 wird das Volk Israel bezeichnet, nicht sofern sie sind, was

sie durch die bestimmende Einwirkung der göttlichen Weisheit sein sollten, sondern obwohl sie dies nicht sind, um den Kontrast hervorzuheben, in welchem sie zu ihrer Herkunft stehen, vgl. *υἱοὶ τῆς βασιλείας* Mtth. 8, 12: s. unter *δικαιόω* S. 332. Auch in *κατάρας τέκνα* 2 Petr. 2, 14, sowie bei *τέκνα φύσει ὀργῆς* Eph. 2, 3 ist daran zu denken, daß das Zorngericht, der Fluch, dem sie verfallen sind, dasjenige ist, was sie kennzeichnet, von dem her sie ihre Eigentümlichkeit haben (nicht ihre sittliche Art, welche in dem umgekehrten Verhältnis zu dem Gericht steht; sie sind „gekennzeichnet", vgl. die *τέκνα πορνείας* Hos. 2, 4). Da sie der *κατάρα*, der *ὀργή* verfallen sind, tragen sie die Art solcher dem Gericht Verfallenen an sich; vgl. Prov. 31, 5: בְּנֵי־עֹנִי = *ἀσθενεῖς*. Jes. 57, 5: *τέκνα ἀπωλείας* = יַלְדֵי־פֶשַׁע. Diese Anschauung dürfte auch der Verbindung des hebr. בֵּן mit Abstractis zu Grunde liegen, die sich dann abschwächt zu der der Zugehörigkeit, z. B. בֶּן־מָוֶת 1 Sam. 20, 31, etwa wie unser „vom Tode gezeichnet sein"; בֵּן הַכּוֹת Deut. 25, 2. בְּנֵי הַגּוֹלָה 2 Esr. 4, 1; 6, 19; 10, 7. 15. בְּנֵי תְמוּתָה Ps. 79, 11. בֶּן־עַוְלָה Ps. 89, 23. Vgl. unter *υἱός*. Während *υἱός* in dieser Verbindung im Singular und Plural gebraucht wird, kommt *τέκνον* so nie im Singular vor.

Πρωτότοκος, *ον*, erstgeboren, selten in der Prof.-Gräc. LXX בְּכוֹר, substantiviert *ὁ*, *ἡ πρ.*, auch *τὰ πρωτότοκα* die gesamte Erstgeburt Hebr. 11, 28. Ex. 11, 15. Gen. 25, 31. Deut. 12, 17. **a)** adj. verbunden mit *υἱός* Mtth. 1, 25. Luc. 2, 7: *ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον*, welcher Zusatz dem Zusammenhange der Erzählung nach die bisherige Jungfrauschaft der Mutter Jesu hervorheben soll, vgl. den gewöhnlichen Zusatz im A. T. *διανοῖγον μήτραν* Ex. 13, 2. 15; 34, 19 u. ö. Dann aber auch sind die weiteren alttest. Bestimmungen über die männliche Erstgeburt hinzuzunehmen, daß sie dem HErrn heilig und darum gelöst werden soll Num. 18. Luc. 2, 23. 24. Ferner das Erstgeburtsrecht, Familienhaupt und Rechtsnachfolger zu sein, Gen. 25, 31; 49, 3. 2 Chron. 21, 3, vgl. Luc. 1, 32. **b)** substantiviert: *ὁ πρωτότοκος*, der Erstgeborene, als Bezeichnung Christi; zunächst mit näheren Bestimmungen: *ὁ πρ. ἐκ τῶν νεκρῶν* Col. 1, 18. *τῶν νεκρῶν* Apok. 1, 5 rücksichtlich seines in der Auferstehung sich beurkundenden Vorrangs und Vorgangs, Col. 1, 18: *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*. 1 Cor. 15, 20: *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*. Um den Vorrang und Vorgang handelt es sich auch Röm. 8, 29: *οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*. Dasselbe Verhältnis nimmt Christus nach Col, 1, 15 zu aller Kreatur ein, — nicht indem er der Kreatur gleichgestellt wird, sondern indem das Verhältnis zu ihm dadurch bestimmt ist, daß er *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* ist, so daß ohne ihn die Kreatur nicht sein würde und nicht sein kann, vgl. V. 16. Daß damit weder von Christo ausgesagt wird, er sei *κτισθείς*, noch von der Kreatur, sie sei *τεχθεῖσα*, erhellt insbesondere noch daraus, daß das zeitliche Verhältnis, in welchem er zur Kreatur steht, und welches ein anderes, weit allgemeineres ist, als das des Vorganges eines Erstgeborenen, noch besonders nachgebracht wird V. 17, was keinen Sinn hätte, wenn es sich nicht in *πρωτότοκος* um den Vorrang und überhaupt um die Bedeutung handelte, die Christo zukommt. Vielmehr zeigt das *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων* V. 17, daß das in *πρωτότοκος* liegende Moment des Vorgangs nicht zeitlich in der Weise zu fassen ist, als bilde er den Anfang der Reihe. Je klarer und bestimmter im allgemeinen die Anschauungen sind, desto weniger Verfängliches haben Ausdrücke wie dieser. Diese Bezeichnung auf Philo zurückzuführen, hat um so weniger Grund, als das Subjekt bei Philo — der *λόγος* — nicht im geringsten mit dem paulin. Subjekt dieses Prädikates, dem geschicht-

lichen Christus sich deckt, s. unter λόγος. — Hebr. 1, 6 wird Christus nun ohne jede nähere Bestimmung ὁ πρωτότοκος genannt: ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, und da es sich V. 5 um den Unterschied zwischen υἱός und ἄγγελος handelt, V. 6 um die Anerkennung dieses Unterschiedes seitens der Engel, so könnte man vermuten, die Bezeichnung πρωτότοκος statt υἱός sei hier eben um dieses Vorrangs willen gewählt, so daß wir hier eine mit Col. 1, 15 analoge Ausdrucksweise vor uns hätten, indem den Engeln ebenso wenig wie dort der κτίσις eine Kindschaftsverhältnis zu Gott (geboren sein) zukommt V. 5. Indes abgesehen davon, daß Col. 1, 15 durch den Zusatz πάσης κτίσεως näher bestimmt ist, kann es sich hier gerade deshalb nicht um ein Verhältnis zu den Engeln handeln, weil denselben V. 5 das Kindesverhältnis abgesprochen ist. Vielmehr wird wie Ex. 4, 22. Jer. 31, 9 daran zu denken sein, daß dem Erstgeborenen nachher andere folgen, also an das Verhältnis Christi zu den neutest. Kindern Gottes, vgl. auch 2, 5 ff., so daß v. Hofmann mit Recht sagt: „der als Sohn in die Welt Gekommene wird als der Erstgeborene in sie wiederkommen, weil in der Zwischenzeit ihrer viele ihm nach aus Gott geboren worden sind", also πρ. ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς Röm. 8, 29 zu vergleichen. An das πρ. ἐκ νεκρῶν zu denken, liegt absolut kein Grund vor. — Sinnvoll, wenn auch nicht durch diese apostolische Bezeichnung Christi beabsichtigt, ist die Bemerkung Pressels (in PRE[1], 4, 146), daß das N. T. beides, Lasten und Rechte der Erstgeburt, in Jesu Christo vereinigt schaue.

Hebr. 12, 23 wird die christliche Kirche ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς genannt, wohl um ein analoges Verhältnis zu Gott auszudrücken, wie Ex. 4, 22: „Israel ist mein erstgeborner Sohn", und vielleicht auch zugleich das Verhältnis zur übrigen Kreatur Jac. 1, 18: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Vgl. Hebr. 12, 16.

Τύπτω, ἔτυπον, schlagen Mtth. 24, 49 u. ö.; verletzen, verwunden 1 Cor. 8, 12. LXX = נכה Hi., wofür jedoch gewöhnlich πατάσσω, daneben κόπτω, παίω u. a.

Τύπος, ὁ, **1)** akt. der Schlag. **2)** pass. **a)** der Eindruck vom Schlage, Spur, Mal, Joh. 20, 25: τ. τῶν ἥλων, parall. τόπος τῶν ἥλ. Öfter in der Prof.-Gräc. τ. τῶν ὀδόντων, τῶν πληγῶν u. a. Dann wird es vom Gepräge der Münzen, von Schriftzeichen, ein- oder ausgehauenem Bildwerk gebraucht, cf. Pol. 9, 10: γραφαὶ καὶ τύποι, Gemälde und Bildwerke; bei Isocr. 204, B bezeichnet τύποι beides. Öfter = Bildsäule, Statue; Anth. 12, 57, 2: μορφᾶς κωφὸς τύπος. Hrdt. 2, 86: ξύλινος τύπος ἀνθρωποειδής. So Act. 7, 43: τοὺς τύπους, οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν αὐτοῖς. Am. 5, 26 = צֶלֶם. Dann überhaupt **b)** Bild, Form, stets mit Angabe des Gegenstandes, z. B. ὄφεος τύπον ἀλλάσσειν Eur. Bacch. 1332. Diod. 1, 24: Ἰὼ εἰς βοὸς τύπον μεταποιηθεῖσα. Hier liegt die Bedeutung Vorbild, Muster sehr nahe. cf. Plat. Rep. 3, 396, D: αὐτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάναι εἰς τοὺς κακιόνων τύπους. 2, 383, B: τοὺς τύπους τούτους ξυγχωρῶ καὶ ὡς νόμοις ἂν χρῴμην, obwohl es nicht geradezu diese Bedeutung hat, vgl. 2, 383, A: τοῦτον δεύτερον τύπον εἶναι ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν; aber es erklärt sich doch, wie es in der neutest. Gräc. in die Bedeutung Vorbild übergehen kann, die es daselbst außer an wenigen Stellen stets hat; 2 Thess. 3, 9: ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 1 Thess. 1, 7. Phil. 3, 17. 1 Petr. 5, 3. Act. 7, 44: ποιῆσαι τὴν σκηνὴν κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑωράκει. Hebr. 8, 5; ent-

sprechend Ex. 25, 40: תַּבְנִית. (Dies neben Am. 5, 26 = צֶלֶם die beiden einzigen Stellen der LXX.) 4 Mcc. 6, 19: *καὶ αὐτοὶ μὲν ἡμεῖς γενοίμεθα τοῖς νέοις ἀσεβείας τύπος, ἵνα παράδειγμα γενώμεθα τῆς μιαροφαγίας.* Das anderweitige *πρωτότυπος* hat auch nicht völlig diese Bedeutung; es bezeichnet Urbild, Original. Dagegen aber spricht das in der Bedeutung Abbild, Kopie zuweilen sich findende *ἀντίτυπος* für diese Bedeutung. — Nahe liegt nun die Verwendung des Wortes zur Bezeichnung eines weissagenden Vorbildes, d. h. eines Bildes, dem es wesentlich ist, Vorbild zu sein; so Röm. 5, 14 von Adam: *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος.* 1 Cor. 10, 6. 11. Cf. Phil. de opif. mund. 36, C: *ἐστὶ δὲ ταῦτα — δείγματα τύπων ἐπ' ἀλληγορίαν καλούντων.* Cyrill. Alex. ad Amos VI, p. 315 (v. Suiceri Thes.): *ὁ τύπος οὐκ ἀλήθεια, μόρφωσιν δὲ μᾶλλον τῆς ἀληθείας εἰσφέρει.*

An die Bedeutung Bild, Form, Gestalt schließt sich **c)** der Gebrauch des Wortes zur Bezeichnung des Umrisses, Entwurfs einer Schrift u. s. w. an, sowie zur Bezeichnung des ungefähren, allgemeinen Inhaltes eines Buches, Briefes u. s. w. Arist. Eth. 2, 2: *ὁ λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς λέγεται.* 3 Mcc. 3, 30: *ὁ μὲν τῆς ἐπιστολῆς τύπος οὕτως ἐγέγραπτο.* (Sonst *τρόπος* 1 Mcc. 15, 2; 11, 29.) So Act. 23, 25: *ἐπιστολὴν περιέχουσαν τὸν τύπον τοῦτον.* Daß das *τύπος διδαχῆς* Röm. 6, 17 hieran anschließe = Lehrform, ist nicht wahrscheinlich, da es in dieser Bedeutung eben nur den Umriß, den ungefähren Inhalt bezeichnet. Ebenso wenig ist es wahrscheinlich, daß Paulus damit die ihm eigentümliche Lehrausprägung, Lehrform in Beziehung auf den ihm gegenüberstehenden Judaismus und Antipaulinismus gemeint habe, denn gerade damit hat er es Röm. 6 am wenigsten zu thun. Eher könnte man an *τύπος* in der Bedeutung Vorschrift, Verordnung, decretum denken, Polyb. 22, 7, 9 von einem Senatsbeschluß: *δόντες τοὺς τύπους τούτους ὑπὲρ τῆς ὅλης διοικήσεως·* so auch in der kirchl. u. byzant. Gräc. *βασιλικοί τε καὶ κανονικοὶ τύποι* Conc. Chalc. act. 13 cf. Ducange. Dann ist die in der Lehre enthaltene Vorschrift als Macht gedacht, der die Leser übergeben sind (so immer bei *παραδιδόναι εἰς*). Wird dies nicht angenommen, so bleibt nur übrig, *τύπος* in der Bedeutung Vorbild zu fassen, wo dann aber *εἰς ὃν παρεδόθητε* ein sehr schwerfälliger Ausdruck des Gedankens wäre, daß das in der Lehre gegebene oder gar bestehende Vorbild von den Lesern abgebildet werden sollte.

***Ἀντίτυπος**, ον,* **a)** eigentlich was einen Gegenschlag giebt, z. B. *τύπος ἀντίτυπος* = Hammer und Amboß; *μάχη ἀντίτυπος* von einem lange zweifelhaften, hitzigen Treffen Xen. Ag. 6, 2. Daher = Widerstand leistend, hartnäckig Esth. 3, 13: *τοῖς νόμοις ἀντίτυπον πρὸς πᾶν ἔθνος* handschriftlich statt *ἀντίθετον.* Dann **b)** = nachgebildet, ähnlich; *τὸ ἀντίτυπον* Nachbildung, Kopie, Hesych.: *ἴσος, ὅμοιος.* Pol. 6, 31, 8: *ἀντίτυπος τίθεμαί τινι* = jemandem ähnlich. Wo es sich von *τύπος* unterscheidet, bezeichnet dieses die Vorbildlichkeit, *ἀντίτυπος* die dem Urbilde gegenüberstehende und entsprechende Abbildlichkeit, so daß *τύπος* im Gegensatz zu *ἀντίτυπος* das Urbild bezeichnet; so namentlich in der kirchl. Gräc., z. B. Apophth. patr. in Cotelerii Monum. 1, 421, B: *οὐκ ἔστι φύσει ὁ ἄρτος ὃν λαμβάνομεν σῶμα Χυ, ἀλλ' ἀντίτυπον.* Gregor. Naz. Or. 28, p. 509. B: *Ἀβραὰμ θύει θυσίαν ξένην καὶ τῆς μεγάλης ἀντίτυπον,* so daß also wie in dieser letzteren Stelle der Antitypus das bezeichnet, was wir sonst *τύπος* zu nennen pflegen, weshalb auch Salmasius jeden wesentlichen Unterschied zwischen *τύπος* u. *ἀντίτυπος* leugnet, s. Suiceri Thes. s. v. Da *τύπος* κ. ἐ. das Vorbild, so wird *ἀντίτυπος* nicht diesem, sondern dem *ἀρχέτυπος* entgegengesetzt, und es wird z. B. von Gregor. v. Naz. der ehernen Schlange der Charakter des *τύπος* abgesprochen und nur der des *ἀντίτυπος* vindiziert, Or. 42, p. 692: *ὁ χαλκοῦς ὄφις κρε-*

μᾶται μὲν κατὰ τῶν δακνόντων ὄφεων, οὐχ ὡς τύπος δὲ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν παθόντος, ἀλλ' ὡς ἀντίτυπος. In diesem Sinne steht es Hebr. 9, 24: *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*, cf. Const. Ap. 4, 14: *τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χυ.* Nur sehr selten bezeichnet es **c)** das dem Vorbild, dem Typus, entsprechende, durch das Vorbild abgebildete nach diesem seinem Verhältnisse zum Vorbilde, wie Caesar. Quaest. ult. p. 208 (bei Suicer): *πᾶσι τοῖς ὁποσοῦν παιδείας μετειληφόσι δῆλοι ἀντίτυπον τῆς περιτομῆς ὑπάρχειν τὸ σωτήριον βάπτισμα*, während Cyrill. Hieros. catech. 2 die Taufe *ἀντίτυπον τῶν τοῦ Χυ παθημάτων* nennt. Entspricht *ἀντ.* dem vorbildlichen *τύπος*, so wird der *τύπος* als Urbild betrachtet, und da es doch dem *τύπος κ. ἑ.* wesentlich ist, was Cyrill. von Alex. zu Am. 6 (p. 315) sagt: *ὁ τύπος οὐκ ἀλήθεια, μόρφωσιν δὲ μᾶλλον τῆς ἀληθείας εἰσφέρει*, so erklärt sich die Seltenheit dieses Gebrauchs von *ἀντίτυπος* in dem Sinne, wie wir von Typus und Antitypus reden. Es muß deshalb auch in hohem Grade fraglich erscheinen, ob 1 Petr 3, 21 das Wasser der Sündflut als weissagendes Vorbild der Taufe gefaßt wird, oder nicht vielmehr in letzterer das Wasser nur in analoger Weise als Rettungsmittel erscheint, wie in der Sündflut, wofür auch die Form des Satzes spricht, namentlich das *καί*: *ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον σώζει βάπτισμα.* Nicht weissagendes Vorbild ist dagegen seine eigentliche Bestimmung zum Rettungsmittel gewordene Wasser der Sündflut, sondern die Taufe ist ein der Gegenwart angehöriges Abbild von jenem. Vgl. die Ausdrucksweise des Hebräerbriefes über das Verhältnis Melchisedeks zu Christus, s. unter *ἀφομοιόω* S. 758 f.

Ὑποτύπωσις, *ἡ*, **a)** Entwurf, Umriß eines Bildes, Poll. 7, 128, einer Wissenschaft u. s. w. Sext. Emp. hypotyp. pyrrhon. 2, 79: *ταῦτα μὲν ἀρκεῖ νῦν εἰπεῖν ὡς ἐν ὑποτυπώσει καὶ πρὸς τὸ κριτήριον κτλ.* Daher **b)** = Bild, und zwar nicht eigentlich Vorbild, *ὑπόδειγμα, ὑπόγραμμα*, sondern Abbild, 2 Tim. 1, 13: *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας.* Timotheus soll (als Beispiel für die *ὑγ. λ.*) ein Abbild der *ὑγ. λόγ.*, wie der Apostel selbst sie ihm zu hören gegeben hat, haben. So ist auch Paulus 1 Tim. 1, 16 ein Bild aller derer, welche überhaupt jemals glauben werden — ein solches Bild zu geben, ist der Zweck der ihm widerfahrenen Erbarmung; vgl. Hofmann z. d. St., welcher zu 2 Tim. 1, 13 mit Recht auf die betonte Stelle aufmerksam macht, die *ὑποτύπωσις* innne hat. Die Bedeutung institutio, Unterweisung, für diese Stelle ist zu unwahrscheinlich, da es in den dafür angeführten Büchertiteln doch nichts anderes bezeichnet als Abriß, wo es freilich sehr nahe lag, in diesem Falle, aber auch nur in diesem, es synon. *εἰσαγωγή* zu nehmen. Vgl. die von Wetstein angeführte Stelle des Sext. Empir.: *ὑποτυπώσεις γὰρ ἔγραψαν ἔνιοι τῶν πρὸ ἐμοῦ τὰ τοιαῦτα βίβλια, καθάπερ τινὰ ὑπογραφάς, ἕτεροι δ' εἰσαγωγὰς ἢ συνόψεις ἢ ὑφηγήσεις.* Vgl. auch die Bezeichnung einer rhetorischen Figur, in der etwas wie vor Augen gemalt wird, durch *ὑπ.* Quinctil. 9, 2, 40.

Υ.

Ὑγιής, *ές*, gesund, **a)** phys., LXX selten, = חַי, בְּשָׁלוֹם. Auch in den Apokryphen nicht häufig; im N. T. Mtth. 12, 13; 15, 31. Marc. 5, 34. Joh. 5, 6

9. 11. 14. 15; 7, 23. Act. 4, 10 (Rec. nach Marc. 3, 5. Luc. 6, 10. Joh. 5, 4), stets im Gegensatz gegen ein voraufgegangenes Leiden als wiederhergestellter normaler Zustand des Befindens. **b)** Häufig in der Prof.-Gräc. übertragen auf das geistige Gebiet, besonders bei Plato, doch im allgemeinen kaum irgendwo fremd; so bei Hrdt., Thuc., Dem., Aristot., Plut., z. B. von der Seele Plat. Gorg. 524, E: *οὐδὲν ὑγιὲς ὂν τῆς ψυχῆς*. 562, D: *σκοπῶ ὅπως ἀποφανοῦμαι τῷ κριτῇ ὡς ὑγιεστάτην ἔχων τὴν ψυχήν*, was sich nicht auf die geistigen Fähigkeiten, sondern auf sittliche Beschaffenheit bezieht, = *ὁσίως βεβιωκέναι καὶ μετ' ἀληθείας* ibid. C, im Gegensatze zu dem *πονηρός*, der zum Tartarus verurteilt wird mit der näheren Bestimmung, *ἐάν τε ἰάσιμος ἐάν τε ἀνίατος δοκῇ εἶναι*. Demgemäß auch *ὑγιὲς ἦθος* Rep. 3, 409, D, und so im sittlichen Sinne auch verbunden mit *ἀνήρ* Phaed. 89, D: *σφόδρα τινὶ πιστεῦσαι ... καὶ ἡγήσασθαι παντάπασί τε ἀληθῆ εἶναι ὑγιᾶ καὶ πιστὸν τὸν ἄνθρωπον, ἔπειτα ὀλίγον ὕστερον εὑρεῖν τοῦτον πονηρόν τε καὶ ἄπιστον*. Legg. 1, 630, B: *πιστὸς καὶ ὑγιής* gegenüber *ἄδικοι καὶ ὑβρισταὶ καὶ ἀφρονέστατοι*. Überhaupt ist bei Plato die Verwendung des Wortes im sittlichen Sinne vorwiegend, Phaed. 90, C: *οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων*. Verbunden mit *ἀληθής* Phaed. 69, B *(ἀρετή)*. Phaedr. 242, E: *μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε μηδὲ ἀληθές*, nichts Vernünftiges, Gutes und Wahres, vgl. Hrdt. 1, 8, 2 von einer unsittlichen und verderblichen Zumutung: *τίνα λέγεις λόγον οὐκ ὑγιέα, κελεύων με δέσποιναν τὴν ἐμὴν θεήσασθαι γυμνήν; ἅμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γύνη*. Auch von dem, was gut und heilsam ist, Rep. 6, 496. C: der Weise kennt die *μανία* der großen Menge und sieht, *ὅτι οὐδὲν ὑγιὲς περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει*. So auch Thuc. 3, 75, 3: *οὐδὲν αὐτῶν ὑγιὲς διανοουμένων τῇ τοῦ μὴ ξυμπλεῖν ἀπιστίᾳ*, wozu Krüger bemerkt: „*χρηστόν, ἀγαθόν*, vgl. 4, 22, 2: beides fällt hier ziemlich zusammen. Ar. Plut. 37: *χρὴ μεταβαλόντα τοὺς τρόπους εἶναι πανοῦργον, ἄδικον, ὑγιὲς μηδὲ ἕν*. So von den Weibern *αἱ οὐδὲν ὑγιὲς* Thesm. 391, vgl. Dem. 41, 22: *τὰ μηδὲν ὑγιὲς ὄντα μηδ' ἀληθῆ γράμματα*. Aristot. Met. 13, 3: *γίνεται ὁ μακρὸς λόγος, ὥσπερ ὁ τῶν δούλων, ὅταν μηδὲν ὑγιὲς λέγωσιν*. Plut. Otho 3. Cat. 53: *ὑγιὲς οὐδὲν δίκαιον ἔπραττεν*." Hrdt. 6, 100, 1: *οὐδὲν ὑγιὲς βούλευμα*. Jos. c. Apion. 1, 22, 16. Bloß was richtig und wahr gedacht oder gesagt ist, bezeichnet es Pol. 9, 22, 10; 10, 2, 4; cf. Plut. Rep. 584, E: *εἰ καὶ ἄπειροι ἀληθείας περὶ πολλῶν τε ἄλλων μὴ ὑγιεῖς δόξας ἔχουσιν*. Der Zusammenhang muß entscheiden, ob bloß an die Richtigkeit oder zugleich an das Rechte bzw. Heilsame gedacht ist. Es erhellt aus diesen leicht zu vermehrenden Beispielen, daß *ὑγιής* in diesem übertragenen Sinne das Rechte bzw. Richtige bezeichnet, was nicht an einem Fehler leidet, sei es, daß es an sich betrachtet wird im Verhältnis zu seinem normalen Zustande, sei es, daß es auf seine Wirkung hin angesehen wird, so daß in letzterer Beziehung das Gesunde das Rechte und Gute, in ersterer das Rechte und Richtige ist. Von hier aus ist der Gebrauch von *ὑγιής, ὑγιαίνειν* in den Pastoralbriefen zu verstehen, in denen *ὑγιής* Tit. 2, 8, *ὑγιαίνειν* öfter, so daß die „gesunde Lehre" zu den für diese Briefe charakteristischen Berührungen mit dem Sprachgebrauch der Prof.-Gräc. gehört. Tit. 2, 8: *(σεαυτὸν παρεχόμενος) λόγον ὑγιῆ ἀκατάγνωστον, ἵνα ὁ ἐξ ἐναντίας ἐντράπῃ μηδὲν ἔχων λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον*, wo es offenbar nicht bloß das richtige Wort bezeichnet, sondern dasselbe seinem religiös-sittlichen Gehalte nach als das fehllose, Rechtes und Gutes aussagende und wirkende Wort. — Das philon. *λόγος ὑγιής* De Abr. II, 32, 29 hat hiermit nichts zu thun, da dort *λόγος* = ratio ist: *ψυχὴ μήπω κεκαθαρμένη ἔτι τῶν πάθων καὶ νοσημάτων παρευημερούντων τοὺς ὑγιαίνοντας λόγους ἐταράττετο*.

Ὑγιαίνω, gesund sein, in der bibl. Gräc. nur im Präs., in der altteft. Grä. nur phys. שָׁלוֹם, in der neuteft. Gräc. daneben meist übertragen; a) phys. Luc. 7, 10; 15, 27. 3 Joh. 2; bildlich Luc. 5, 31: *οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες τοῦ ἰατροῦ* von den Sündern, welche der *μετάνοια* u. *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* bedürfen. b) übertrage auf das geistige Leben: von gesunden Sinnen, nüchtern, verständig, besonnen sein, rech und richtig denken und wollen, Hrdt., Plat., Dem., Aristoph., Polyb., Plut., z. B. Hrdt. 3, 33: *τὰς φρένας ὑγιαίνων*, gegenüber *ἐξεμάνη*. Hrdt. 7, 157, 2: *τὸ ὑγιαῖνον τῆς Ἕλλαδος* als Bezeichnung der Patrioten, die das Rechte und Heilsame für Griechen land erstreben. Ähnlich bei Plutarch. Polyb. 28, 15, 12: *οἱ ὑγιαίνοντες* gegenüber *οἱ κ κίνηται καὶ καχέκται.* Plut. Aristid. et Cat. 4, 3: *βίος καὶ οἶκος ὑγιαίνων* im sitt lichen Sinne. In Verbindung mit *δόξα, λόγος* cf. Plut. de aud. poet. 4 (20, F): *αὗται γάρ εἰσι ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι καὶ ἀληθεῖς, ἐκεῖνα δὲ πέπλασται πρὸς ἔκπληξιν ἀνθρώπων.* De puer. educ. 9 (6, A): *παιδεία ἀδιάφθορος καὶ ὑγιαίνουσα* institutio liberorum corruptelarum vacua et sana. Hiernach ist der Sprachgebrauch der Pastoralbriefe zu verstehen, in denen *ὑγιαίνειν τῇ πίστει* Tit. 1, 13, sowie *τῇ πίστ* 2, 2 der Erkrankung, dem Siechtum des Glaubenslebens gegenübersteht, das mit dem *ἀποστρέφεσθαι τὴν ἀλήθειαν* 1, 14 Hand in Hand geht, dessen höchster Grad 1 Tim 5, 5: *διεφθαρμένοι τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένοι τῆς ἀληθείας*, von dem *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* so unterschieden, daß die Integrität, bei den *ἀσθενοῦντες* die Energie des Glau bens leidet; vgl. Tit. 2, 2: *ὑγ. τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ.* Zu der Verbin dung mit dem Dativ vgl. Jos. c. Apion. 1, 24, 4: *οἱ δ' ὑγιαίνοντες τῇ κρίσει πολλ αὐτῶν μοχθηρίαν καταδικάζουσιν.* Statt des sonst gebrauchten Accus. stehen in de Prof.-Gräc. auch Präpos. wie *περί, ἐν.* — Außerdem *ὑγιαίνοντες λόγοι* 2 Tim. 1, 13, die das Rechte und Richtige und also Heilsame enthalten, vgl. 1 Tim. 6, 3: *εἴ τι ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰυ Χ καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ.* Diese Stelle entscheidet über den Sinn; die qua litativ anderes darbietende Lehre wird nicht den Worten Jesu gegenübergestellt, so daß diese als die richtige Lehre bezeichnet werden sollen, was unerhört wäre; sondern di Worte Jesu sind, was jene Lehre nicht ist, nämlich heilsam, s. *ὑγιής.* Daher *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* von Luther mit Recht durch heilsame Lehre übersetzt, vg. die Gegensätze dazu 1 Tim. 1, 10. — 2 Tim. 4, 3 ist ebenfalls, wie der Gegensatz zeigt, die zum Rechten weisende Lehre gegenüber der verführerischen. Außerdem noc Tit. 1, 9; 2, 1.

Υἱός, *ὁ*, der Sohn. Über den Unterschied von *τέκνον* s. S. 1015. In der bibl. Gräc. ist es weit häufiger als *τέκνον*, welches sich auch seiner immerhin beschränkte Bedeutung wegen zur Wiedergabe der mit dem hebr. בֵּן vorgenommenen Umschreibunge weniger eignete. Es sind hier zu berücksichtigen: 1) die hebräischartigen Wendungen in welchen *υἱός* wie *τέκνα*, entsprechend dem hebr. בֵּן, בְּנֵי, gebraucht wird, um jeman nach seiner Eigentümlichkeit zu charakterisieren, sei es, daß dieselbe worauf zurückgeführ wird, sei es, daß sie sich als eine Zugehörigkeit ausspricht, wie sie beim Kinde statt ha bedingt durch den Ausgangspunkt, welcher das Verhältnis der Zugehörigkeit setzt, als eine auf innerer Verbindung beruhende Zugehörigkeit. So werden die Menschen nich als *ἄνθρωποι*, sondern als *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* bezeichnet Marc. 3, 28. Gen. 11, 5 Num. 23, 19. Deut. 32, 8. 1 Sam. 26, 19. Hiob 31, 33. Hos. 6, 7. Ps. 124, 2 49, 3; 12, 2; 45, 3 u. ö., nicht bloß zur Umschreibung, sondern weil der Ausdruck der Abstammung und Zugehörigkeit sie eigenschaftlich wertet und darum charakteristische

ist, als das bloße ἄνθρωποι. Vgl. γεννητοί, γεννήματα γυναικῶν Mtth. 11, 11. Luc. 7, 28. Hiob 14, 1. Sir. 10, 18 u. a. υἱὸς ἀνθρώπου Ez. 2, 1. 3. 6. 8; 3, 1. 3. 4 u. ö. Näheres s. unter 2, b. Im N. T. finden sich die Ausdrücke υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου Luc. 16, 8; 20, 34. τοῦ φωτός Luc. 16, 8. Joh. 12, 36. 1 Theſſ. 5, 5. τῆς ἀπειθείας Eph. 2, 2; 5, 6. Col. 3, 6. υἱοὶ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς Mtth. 5, 45. ὑψίστου Luc. 6, 35. υἱὲ διαβόλου Act. 13, 20, in welchen die Rücksicht auf den Ausgangspunkt der betreffenden Personen oder ihres Verhaltens vorschlägt. Auch eine Analogie wird damit bezeichnet Marc. 3, 17: υἱοὶ βροντῆς. Cf. Artemid. 2, 85, wo die Kinder τύποι der Eltern genannt werden. Die Herkunft, Bestimmtheit setzt zugleich eine Zugehörigkeit. welche bei υἱός stärker hervortritt, als bei τέκνον. So in den Ausdrücken οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης Act. 3, 25, vgl. τὰ τέκνα τῆς σοφίας Mtth. 11, 19; τῆς ἀναστάσεως Luc. 20, 36; τῶν φονευσάντων Mtth. 23, 31; τοῦ νομφῶνος Mtth. 9, 15. Marc. 2, 19. Luc. 5, 34; τῆς βασιλείας Mtth. 8, 12; 13, 38; τοῦ αἰῶνος τούτου Luc. 16, 8; 20, 34; τοῦ πονηροῦ Mtth. 13, 38; υἱὸς γεέννης Mtth. 23, 15; εἰρήνης Luc. 10, 6. Vgl. Mtth. 10, 13: ἄξιος. Joh. 17, 12: ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, wie 2 Theſſ. 2, 3. Diese Verbungen entsprechen der altteſt. Ausdrucksweise z. B. Richt. 19, 22: υἱοὶ παρανόμων. 1 Sam. 20, 30: υἱὸς θανάτου, wie 2 Sam. 2, 7; υἱοὶ δυνάμεως 2 Sam. 13, 28. υἱοὶ ἀποικίας 2 Esr. 4, 1; 10, 7. 16. υἱ. τῆς ἀποικεσίας 2 Esr. 6, 19 cf. Gesenius, thes. Siegfried u. Stade, Hebr. Wörterb. Zu υἱὸς παρακλήσεως Act. 4, 36, vgl. Gen. 5, 28. Daß, wie Dalman, Worte Jesu S. 94 meint, dem Altertum der Gedanke von dem Sohne als Rechtsnachfolger des Vaters und darum Erbe nahe lag, ist freilich richtig, wie Röm. 8, 7 zeigt: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι, vgl. Mtth. 21, 38. Gal. 4, 7, und gilt nicht bloß für das Altertum. Darum sind aber die υἱοὶ τῆς βασιλείας Mtth. 8, 12 so wenig wie dieselben Mtth. 13, 38 (gegenüber υἱοὶ τοῦ πονηροῦ) solche, die durch ihre Geburt der βασιλεία angehören und darum ein „naturhaftes Recht auf ihren Besitz“ haben, — eine Vorstellung, die zwar Mtth. 8, 12 zu passen scheinen könnte, anderwärts aber unpassend ist. Vgl. οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Mtth. 9, 15. Wenn Deißmann, Bibelstud. S. 161 ff. unterscheiden will zwischen den Stellen, in denen nur ein „Übersetzungshebräismus“ bzw. ein Citat oder eine „Analogiebildung“ vorliegt, und denjenigen Verbindungen, die sich selbständig in originalgriechischen Texten finden, und für diese nur die Verbindungen υἱοὶ τῆς ἀπειθείας (Col. 3, 6) Eph. 2, 2; 5, 6, und das Kontrarium τέκνα ὑπακοῆς 1 Petr. 1, 14, sowie die Verbindung τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας Gal. 4, 28. Röm. 9, 8 und das Kontrarium κατάρας τέκνα 2 Petr. 2, 14, τέκνα ὀργῆς Eph. 2, 3 übrig behält, so reichen diese Stellen nicht zu, um daraus einen originalgriechischen Sprachgebrauch zu konstruieren, welcher weder durch die inschriftlichen Ehrentitel wie υἱὸς τῆς γερουσίας, τῆς πόλεως, τοῦ δήμου, Ἀφροδισιέων, noch durch ἔκγονα τῆς ζωγραφίας Plat. Phaedr. 275, D, oder durch ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ Rep. 6, 506, E, 507, A gestützt wird. Im Gegenteil besagen diese letzten Beispiele, daß υἱός in solchen Verbindungen nicht gebraucht wurde, und die inschriftlichen Ehrentitel besagen etwas anderes als υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως oder gar υἱὸς γεέννης, etwas anderes als τέκνα ὑπακοῆς oder ἀπειθείας, τ. τῆς ἐπαγγελίας oder κατάρας. Über ὁ υἱὸς τ. θεοῦ s. unten.

In dem Begriff der Gotteskindschaft, der ebenfalls dem A. T. entstammt und für den das N. T. υἱός u. τέκνα verwendet, während bei den LXX mit Ausnahme von Deut. 32, 5 nur υἱός sich findet, steht schon deshalb die Zugehörigkeit zu Gott (vgl. υἱός τινι 2 Sam. 7, 14. Deut. 32, 5) im Vordergrunde, weil sie auf Erwählung, auf υἱοθεσία beruht, so daß er in den Zusammenhang der Anschauungen von der

Erwählung, Heiligung, Volk Gottes, und damit der *διαθήκη* im neutest. Sinne gehört. Vgl. Ex. 4, 22: *υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσρ.* Hos. 11, 1 hebr. Deut. 14, 1: *υἱοί ἐστε κυρίου τοῦ θυ ὑμῶν . . . ὅτι λαὸς ἅγιος εἶ κυρίῳ τῷ θεῷ σου, καί σε ἐξελέξατο κς ὁ θς σου γενέσθαι σε αὐτῷ λαὸν περιούσιον.* 32, 5: *ἡμάρτοσαν, οὐκ αὐτῷ τέκνα.* Ps. 73, 15: *εἰ ἔλεγον Διηγήσομαι οὕτως, ἰδοὺ τῇ γενεᾷ τῶν υἱῶν σου ἠσυνθέτηκα.* Jer. 31, 20: *υἱὸς ἀγαπητὸς Ἐφραΐμ.* Jes. 43, 6: *ἄγε τοὺς υἱούς μου ἀπὸ τῆς πόρρωθεν καὶ τὰς θυγατέρας μου ἀπ' ἄκρων τῆς γῆς.* Je nach dem Zweck der Rede wird betont, daß sie, was sie sind, von Gott her sind Jes. 1, 2: *υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα, αὐτοὶ δὲ ἠθέτησαν.* 45, 11: *ἐρωτήσατέ με περὶ τῶν υἱῶν μου* parall. פֹּעַל יְדֵי, und von da empfängt, z. B. Jes. 1, 4 das verkehrte Verhalten Israels als *υἱοὶ ἀπειθεῖς, ἀφεστηκότες* seine schärfste Beurteilung, Jes. 30, 9. Jer. 3, 14. 22; vgl. Mal. 1, 6. Aber der Grundgedanke der Kindschaft ist doch die Zugehörigkeit, das Näheverhältnis zu Gott, wie es insbesondere 2 Sam. 7, 14 zum Ausdruck kommt: *ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν,* s. unter c. Vgl. *πατήρ.* In den Apokryphen am häufigsten im Buch der Weisheit, Sap. 2, 18: *εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος θυ, ἀντιλήψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτόν.* 5, 5: *πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θυ καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν.* 9, 7; 12, 21; 16, 10; 18, 4. 13: *ὡμολόγησαν θυ υἱὸν λαὸν εἶναι.* Sir. 4, 10: *ἔσῃ ὡς υἱὸς ὑψίστου.* Jud. 9, 4. 13. Zus. Esth. 6, 14. 3 Mcc. 6, 28. Im N. T. sind es außer den Stellen in den Reden Jesu namentlich die paulin. u. johann. Schriften, welche die Gotteskindschaft der Erlösten betonen und zwar überall im soteriologischen Sinne also derer, welche der ganzen Huld und Gnade Gottes teilhaftig sind, wobei Paulus den Gesichtspunkt der Zugehörigkeit zu Gott, Johannes den der Herkunft des Heilsstandes hervorkehrt, s. unter *τέκνον, υἱοθεσία.* 2 Cor. 6, 18: *ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας.* Apok. 21, 7: *ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.* Die Gotteskindschaft ist also dort vorhanden, wo Gott sich zu eigen giebt und in das denkbar innigste Verhältnis zu sich setzt, seine Heilsgüter völlig mitteilt, vgl. Luc. 20, 36: *υἱοί εἰσι θυ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.* Mtth. 5, 9: *μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι υἱοὶ θυ κληθήσονται.* Röm. 8, 14. 19; 9, 26. Gal. 3, 26. Absolut *υἱοί* Gal. 4, 6. 7. Hebr. 2, 10. An das dem Stande entsprechende Verhalten ist gedacht Mtth. 5, 45: *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,* vgl. Röm. 8, 14 jedoch nicht so, daß das Verhalten den Stand, sondern der Stand das Verhalten bewirkt, vgl. Mtth. 5, 48: *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.* Vgl. 1 Joh. 3, 2. 3. Außerdem vgl. für den Begriff der Gotteskindschaft *πατήρ, διαθήκη, κληρονομεῖν.* Daß derselbe im N. T. stärker hervortritt als im A. T. — wie sich aus namentlich in der mit dem Begriff von בְּרִית = *διαθήκη* vorgegangenen Wandlung zeigt — liegt daran, daß er im A. B. auf Israel als Volk bezogen wird, während an die Stelle des den Glauben versagenden israelitischen Volksganzen nunmehr diejenigen aus Israel und den *ἔθνη* treten, welche der Aufforderung: *σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης* Act. 2, 40, *καταλλάγητε τῷ θεῷ* 2 Cor. 5, 20, folgend aus der dem Gerichte verfallenen Welt heraus erwählt sind Eph. 1, 3, wodurch an die Stelle des Ganzen die Einzelnen treten, welche zu der Gemeinde, nachdem sie gegründet ist, hinzugethan werden Act. 2, 47. So ist die Gemeinde eine Gemeinde der Kinder Gottes, wird aber nicht wie Israel als Ganzes Sohn Gottes genannt, ausgenommen vielleicht in dem Bilde Apok. 12.

Fremd ist dem N. T. die alttest. Bezeichnung der überirdischen Wesen als בְּנֵי אֱלֹהִים Gen 6, 2. Hiob 2, 1. בְּנֵי אֵלִים Ps. 29, 1; 89, 7, eine Bezeichnung, welche wie

das Gen. 6, 2 gegenüberstehende בְּנוֹת הָאָדָם zeigt, die Zugehörigkeit zu אֱלֹהִים im Unterschiede von אדם ausdrückt (vgl. das neutest. *ἐξουσία*, sowie die Bezeichnung der Inhaber der Macht auf Erden, der Herrscher, Obrigkeiten als בְּנֵי עֶלְיוֹן Ps. 82, 6. Nur Luc. 20, 36: *οὔτε ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσι καὶ υἱοί εἰσι θεοῦ κτλ.* kann hiermit in Verbindung gebracht werden.

2) Die Bezeichnungen Christi **a)** *υἱὸς Δαβίδ*, der Nachkomme und Erbe Davids und der an diesen sich knüpfenden Verheißungen und Geschichte, Mtth. 1, 1: *βίβλος γενέσεως Ἰυ Χυ υἱοῦ Δαβὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.* Mtth. 12, 23: *μήτε οὗτός ἐστιν υἱὸς Δαβίδ;* 15, 22; 20, 30. 31; 22, 42—45. Luc. 1, 32: *δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαβὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Marc. 10, 47; 12, 35. Luc. 18, 38. 39; 20, 41. 44. Sonst nirgend; nur Mtth. 1, 20 wird Joseph *υἱὸς Δ.* genannt. Statt dessen von Christo bei Paulus Röm. 1, 3 und 2 Tim. 2, 8 *ἐκ σπέρματος Δαβίδ*, vgl. Act. 13, 22. 23, und ebenso Joh. 7, 42 (vgl. Apok. 5, 5; 22, 16. Hebr. 7, 14). Diese Davidsohnschaft schließt das Erbe des davidischen Thrones ein Luc. 1, 32. Wie Mtth. 12, 23; 15, 22. Marc. 10, 47. Luc. 18, 37. 38 beruht diese Bezeichnung auf der Anerkennung der Messianität Jesu und ist von derselben abhängig, nicht umgekehrt. Wenn aber Luc. 1, 32 die Davidsohnschaft dem Sohne der Maria, der *συγγενίς* Elisabeths, also von den Töchtern Aarons, zugeschrieben wird, so beruht dies darauf, daß er als Sohn der Verlobten Josephs in das Haus Davids hinein geboren, demselben also von Gott geschenkt wird. Wenn Mtth. 22, 42—45. Marc. 12, 35—37. Luc. 20, 41 ff. von Christo selbst die Frage aufgeworfen wird, wie der Sohn Davids zugleich nach Ps. 110, 1 Davids Herr sein könne, so soll damit nicht die Davidsohnschaft des Messias geleugnet werden, wie denn Jesus sich nirgend in Widerspruch weder mit dem Gesetz noch mit den Propheten gesetzt hat. Die Aufwerfung der Frage hat vielmehr den Zweck, darauf hinzuweisen, daß in der Differenz zwischen der anstößigen gegenwärtigen Erscheinung Jesu und dem Worte der Weissagung kein Grund liege, nicht an ihn zu glauben. Von einer Ablehnung der Davidsohnschaft ist absolut nicht die Rede, sondern nur von dem Hinweis auf die anscheinende Unvereinbarkeit alttest. Aussagen, deren Geltung feststeht und in deren Anerkennung für die Gegner die Aufforderung liegt, von den Vorwänden ihres Unglaubens an Jesu abzulassen; vgl. unter *κύριος* S. 622. Daß die Zugehörigkeit Jesu zum davidischen Hause keinem Bedenken unterliegt, zeigt das Zeugnis des Paulus für dieselbe trotz und neben Phil. 2, 6 ff. Es handelt sich um die unmittelbare Zurückführung dessen, was von Christo gilt, auf David als Ausgangspunkt der Heilsverheißungen, und alle betreffenden alttest. Weissagungen sind zu berücksichtigen, wie 2 Sam. 7. Jes. 7, 13 ff.; 11, 1 ff. Ez. 34, 23 ff. u. a., wie denn auch die vollständige Messiasbezeichnung in der nachbibl. Litteratur משיח בן דוד ist; s. *χριστός*.

b) *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, das artikulierte alttest. בֶּן אָדָם, בַּר אֱנָשׁ (einmal LXX = *γηγενής* Ps. 49, 3), also = בֶּן הָאָדָם, בַּר אֱנָשָׁא, vgl. Ewald, Lehrb. der hebr. Sprache § 290, a. 292, a. Kautzsch, Gramm. des bibl. Aram. § 80. *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* findet sich außer Act. 7, 56 nur als Selbstbezeichnung Jesu, und daß Jesus damit das hebr. בן אדם bzw. das aramäische בר אנשׁ aufgenommen hat, ergiebt sich unzweideutig Marc. 2, 27. 28: *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸν σάββατον· ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.* Der Singular בן אדם, בר אנשׁ erscheint im A. T. nie artikuliert, dagegen hat der Plural in Koheleth stets den Artikel, בני האדם, und ebenso Gen. 11, 5. 1 Kön. 8, 39. 2 Chron. 6, 30. Ps. 33, 13; 145, 12; בני אנשא Dan. 5, 21. Demgemäß erscheint auch der Singular *υἱὸς ἀνθρώπου* bei den LXX nie mit dem Artikel, wogegen der Plural, unangesehen ob im Hebräischen der Artikel steht oder nicht, sogar meist den Artikel hat, *υἱοὶ ἀνθρώ-*

πων nur 1 Sam. 16, 19. 2 Sam. 7, 14. Ps. 57, 5; 146, 2. Prov. 8, 4. 31. Mich. 5, 6. Jes. 52, 14, sonst in den Psalmen regelmäßig *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρ.* Ps. 11, 5; 12, 2, 9; 14, 2; 31, 20; 33, 13; 36, 8; 49, 3; 58, 2; 62, 10; 65, 4; 115, 16; 145, 12. Joel 1, 12; *υἱοὶ ἀνθρώπων* 1 Kön. 8, 39, während in Koheleth, wo nur das artikulierte בני האדם sich findet, *οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρ.* 1, 13; 2, 3, oder, wo es mit einem andern Subst. verbunden im Gen. steht, *υἱοὶ τοῦ ἀνθρ.* gesetzt ist 2, 8; 3, 18. 19. 21; 8, 11; 9, 3. Dies weist schon hin auf den stark ausgeprägten prädikativen Charakter des Ausdrucks. Er bezeichnet den Menschen, sofern er durch seine Herkunft vom Menschen gekennzeichnet ist (vgl. *γεννητὸς γυναικός*, יְלוּד אִשָּׁה, Hiob 14, 1; 15, 14; 25, 4), den Angehörigen der Gattung, in dem die Art sich reproduziert, und es fragt sich deshalb, was die Herkunft eigentümliches setzt oder in sich schließt, was der Art eigentümlich ist. Gewiß ist בן אדם, בני אדם an einigen Stellen nichts anderes, als eine mehrfach nur durch den parallelismus membrorum veranlaßte Umschreibung für אדם, wenn auch nie ohne eine gewisse besondere Färbung der Vorstellung — vgl. Num. 23, 19. 2 Sam. 7, 14. Hiob 16, 21. Jer. 49, 18. 33; 50, 14. Jes. 52, 14, — fast immer aber wird an das gedacht, was der Art eigentümlich ist, was von Geschlecht zu Geschlecht übertragen wird, woran die Zugehörigkeit zur Art zu erkennen ist. בן אדם, בני bezeichnet den Menschen im Gegensatze zu Gott bzw. als Anrede seitens Gottes, — letzteres namentlich bei Ez. 2, 3. 6. 8 u. ö., Dan. 8, 17. Dieser Gegensatz zu Gott oder Unterschied von Gott kommt sowohl nach Seiten des großen Abstandes zwischen beiden in Betracht, wie er die Größe der herablassenden, erwählenden Liebe Gottes kennzeichnet, also sowohl nach Seiten der Geringwertigkeit des Menschen, als nach Seiten der ihm verliehenen Würde. Die Geringwertigkeit, der Abstand von Gott prägt sich aus nicht bloß in der Vergänglichkeit, Ohnmacht u. s. w., sondern auch sittlich. Vgl. das erstere Jes. 51, 12: *ἐγώ εἰμι αὐτὸς ὁ παρακαλῶν σε· γνῶθι τίς οὖσα ἐφοβήθης ἀπὸ ἀνθρώπου θνητοῦ καὶ ἀπὸ υἱοῦ ἀνθρώπου, οἳ ὡσεὶ χόρτος ἐξηράνθησαν.* Ez. 28, 2: *εἶπας Θεός εἰμι ἐγώ, κατοικίαν θ̅υ κατῴκησα … σὺ δὲ εἶ ἄνθρωπος καὶ οὐ θ̅ς.* Ps. 146, 2: *μὴ πεποίθατε ἐπ' ἄρχοντας καὶ ἐπ' υἱοὺς ἀνθρώπων οἷς οὐκ ἔστι σωτηρία.* Hiob 25, 6: *πᾶς ἄνθρωπος σαπρία καὶ υἱὸς ἀνθρώπου σκώληξ.* Ps. 49, 3: *οἵ τε γηγενεῖς καὶ οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρ.* = גַּם־בְּנֵי אָדָם וְגַם בְּנֵי־אִישׁ. 89, 48. 49; 90, 3. Kohel. 1, 13; 2, 3. 8; 3, 19. 21. Demgemäß für die Nachsicht Gottes ein Ausdruck wie 2 Sam. 7, 14: *ἐλέγξω αὐτὸν ἐν ῥάβδῳ ἀνδρῶν καὶ ἐν ἁφαῖς υἱῶν ἀ.* Hierzu kommt die Überordnung Gottes in seiner Macht und Allwissenheit u. s. w. 1 Kön. 8, 39: *σὺ μονώτατος οἶδας τὴν καρδίαν πάντων τῶν υἱῶν ἀνθρώπων.* Ps. 11, 4: *τὰ βλέφαρα αὐτοῦ ἐξετάζει τοὺς υἱ. τ. ἀ.* 12, 9; 14, 2: *κ̅ς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψεν ἐπὶ τοὺς υἱ. τ. ἀ. τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστι συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θ̅ν.* 33, 13. Dieser Unterschied der Art ist in der schlechten Wirklichkeit des Verhaltens der Menschen zugleich ein sittlicher, vgl. Num. 23, 19: *οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θ̅ς διαρτηθῆναι οὐδὲ ὡς υἱὸς ἀνθρ. ἀπειληθῆναι κτλ.* 1 Sam. 16, 19: *εἰ ὁ θ̅ς ἔπεισέ σε ἐπ' ἐμέ … εἰ δὲ υἱοὶ ἀ. κτλ.* Ps. 12, 2: *ὠλιγώθησαν αἱ ἀλήθειαι ἀπὸ τῶν υἱῶν τῶν ἀ.* Kohel. 8, 11: *ἐπληροφορήθη καρδία υἱῶν τοῦ ἀ. ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν*, vgl. 9, 3. Daher auch *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρ.* als Gegner der Gerechten erscheinen, die auf Gott hoffen, Ps. 31, 20: *τοῖς ἐλπίζουσιν ἐπὶ σὲ ἐναντίον τῶν υἱῶν τῶν ἀ.* 57, 5: *υἱοὶ ἀ., οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὅπλον καὶ βέλη*, vgl. V. 4. 6; 58, 2; 62, 10: *ὁ θ̅ς βοηθὸς ἡμῶν. πλὴν μάταιοι οἱ υἱοὶ τῶν ἀ., ψευδεῖς οἱ υἱ. τ. ἀ. ἐν ζυγοῖς τοῦ ἀδικῆσαι.* Wiederum aber sind die *οἱ τ. ἀ.* in ihrer Ohnmacht und Hilflosigkeit synon. den *πένητες* u. *πτωχοί* und als solche Objekt der heilschaffenden Fürsorge Gottes

Pſ. 11, 4. 5, und ſo kennzeichnet es auf der anderen Seite die Art, daß die *υἱ. τ. ἀ.* das Objekt der erwählenden und fürſorgenden Liebe Gottes und dadurch ausgezeichnet ſind, Pſ. 8, 5. 6: *τί ἐστιν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν; ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους* (מֵאֱלֹהִים), *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν.* Sie ſind ganz auf die rettende Erbarmung Gottes angewieſen, die ihnen auch zuteil wird Pſ. 89, 48. 49; 90, 3; 12, 9; 33, 13; 36, 8: *οἱ υἱ. τ. ἀ. ἐν σκέπῃ τῶν πτερύγων σου ἐλπιοῦσιν*, und Gott iſt נוֹרָא עֲלִילָה עַל־בְּנֵי אָדָם Pſ. 66, 4 vgl. 107, 8. 15. 21. 31; 145, 12: *τοῦ γνωρίσαι τοῖς υἱ. τ. ἀ. τὴν δύναμίν σου καὶ τὴν δόξαν τῆς μεγαλοπρεπείας τῆς βασιλείας σου.* Vgl. Pſ. 80, 18: *γενηθήτω ἡ χείρ σου ἐπ' ἄνδρα δεξιᾶς σου, ἐπὶ υἱὸν ἀ. ὃν ἐκραταίωσας σεαυτῷ.* Prov. 8, 31: *(ἡ σοφία) εὐφραίνετο ἐν υἱοῖς ἀνθρ.* (Außer an den angeführten Stellen findet ſich der Ausdruck noch Deut. 32, 8. 2 Chron. 6, 30. Hiob 16, 21; 35, 8. Joel 1, 12. Mich. 5, 6. Prov. 8, 4. Über Dan. 7, 13 ſ. unten.) Dieſes altteſtamentliche nur in dichteriſcher Sprache ſich findende ſinguläriſche בן אדם als kennzeichnende Bezeichnung des Menſchen iſt in die neuteſtamentliche Ausdrucksweiſe ebenſo wenig übergegangen, wie das aramäiſche בַּר אֱנָשׁ. Es findet ſich nur Marc. 3, 28. Eph. 3, 5. Apok. 1, 13; 14, 14, eine Erſcheinung, die wohl im Zuſammenhang ſteht mit der Verwendung desſelben zur Selbſtbezeichnung Jeſu.

Daß Jeſus ſich an die Ausdrucksweiſe des aramäiſchen Volkslebens angeſchloſſen habe (Lietzmann, Wellhauſen, Holtzmann), wird durch die Thatſache widerlegt, daß zwar בַּר אֱנָשׁ aramäiſche Bezeichnung eines Menſchen iſt, בַּר אֱנָשָׁא, בַּר נָשָׁא für „der Menſch“ aber unerhört iſt, vielmehr dafür ſtets אֱנָשָׁא geſagt wird (S. Dalman, Worte Jeſu, S. 191 ff.). Es bleibt nichts anderes übrig, als daß Jeſus den aramäiſchen Ausdruck בַּר אֲנָשָׁא, welcher „der gewöhnlichen Sprache der paläſtinenſiſchen Juden als Ausdruck für Menſch nicht eignete“ (Dalman, S. 210) im Anſchluß an die Sprache der Poeſie und Prophetie aufgenommen und das בֶּן אָדָם derſelben artikuliert auf ſich ſelbſt angewandt habe. Dann fragt ſich nur, in welchem Sinne er dieſen Ausdruck aufgenommen und in der Art zur Selbſtbezeichnung verwendet hat, daß er damit ſtets von ſich in der dritten Perſon redet. Der Artikel *ὁ υἱ.* bezeichnet ihn als den beſtimmten, den er mit dieſer prädikativen Bezeichnung im Auge hat; der Artikel vor *ἀνθρ.* entſpricht der Überſetzung in Koheleth und unterſcheidet ſich davon nur dadurch, daß er in der Selbſtbezeichnung *ὁ υἱ. τ. ἀ.* ebenſo gefordert wird, wie z. B. in *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* Joh. 17, 12. 2 Theſſ. 2, 3; *ὁ ἀνθρ.* iſt die beſtimmte Gattung, *ὁ υἱ. τ. ἀ.* der beſtimmte Angehörige dieſer Gattung. Die Frage, die es zu beantworten gilt, iſt alſo eine doppelte oder dreifache, erſtens: aus welchem Grunde bezeichnet ſich Jeſus als Angehörigen der Gattung, alſo mit einem Prädikat, welches doch nicht ihm allein eignet, ſondern jedem, der ein *ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων* iſt? zweitens: weshalb bezeichnet er ſich als *τὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων*? und drittens: weshalb redet er hiermit ſtets von ſich in der dritten Perſon? Die Antwort kann ſich nur aus der Beobachtung des Zuſammenhangs ergeben, in welchem ſich dieſe Selbſtbezeichnung findet.

Man hat ſie als aus Dan. 7, 13 entommenen Meſſiasnamen gefaßt. Wir haben aber zunächſt ſchlechterdings keinen Beleg dafür, daß der Ausdruck eine von dorther entnommene und in der Sprache der Schule oder des religiöſen Gemeinlebens Jsraels gebräuchlich gewordene Bezeichnung des Meſſias geweſen ſei. Jm Gegenteil: ſowohl die Frage Jeſu Mtth. 16, 13: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*; wie die Frage der Juden Joh. 12, 34: *τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀ.;* bezeugen unabweisbar, daß es mindeſtens nicht gebräuchliche Meſſiasbezeichnung war. Jedenfalls

rechnen die neutest. Schriftsteller mit dieser Selbstbezeichnung Jesu nicht als mit einer irgendwie gebräuchlichen und bekannten Bezeichnung des Messias. Es bliebe nur übrig, daß Jesus selbst sie gemäß seinem Verständnis der danielischen Weissagungen von dorther entnommen habe, um sich als die Erfüllung derselben zu erkennen zu geben, was ihm dann ebenso wenig gelungen wäre, wie z. B. seine Selbstbezeichnung als des rechten Hirten Joh. 10, 12. Wenn sich aber nicht aus den Zusammenhängen der Verwendung dieser Bezeichnung ergiebt, daß er die Erfüllung von Dan. 7, 13 im Auge hat, so wird auf diese Anknüpfung verzichtet werden müssen, selbst wenn er in seiner Aussage Mtth. 24, 30 an Dan. 7, 13 hätte erinnern wollen. Denn dann erinnerte er doch nur in dem Sinne daran, in welchem dort das כְּבַר אֱנָשׁ gemeint ist. Das Gleiche wird dann gelten inbetreff der von Einigen versuchten Zurückführung auf Ps. 8, dessen messianische Deutung Hebr. 2, 6 bezeugen soll.

Steht es fest, daß Jesus mit *ὁ υἱ. τ. ἀ.* eine Selbstbezeichnung gewählt hat, welche mindestens nicht als Selbstbekundung seiner Messianität verstanden worden ist, so erfährt diese Thatsache eine eigentümliche Beleuchtung durch den Umstand, daß weder während des Erdenwandels Jesu noch nachher außer von Stephanus Act. 7, 56 dieser Ausdruck als Bezeichnung Jesu von seinen Jüngern gebraucht worden ist, so daß nach dem besonderen Grunde des einzigartigen Gebrauchs in Act. 7, 56 gefragt werden muß. Sollte der Name etwas besonders großes und herrliches aussagen oder sollte damit auch nur nach einer Seite hin der Messias als die Erfüllung einer heiß und lange gehegten Hoffnung gekennzeichnet werden, so wäre die völlige Verzichtleistung aller neutest. Schriftsteller auf den Gebrauch desselben unerklärlich. D i e s e r V e r z i c h t l e g t v i e l m e h r d i e v o r l ä u f i g e V e r m u t u n g n a h e, d a ß *ὁ υἱ. τ. ἀ.* e i n e f ü r d e n M e s s i a s i n a d ä q u a t e B e z e i c h n u n g i s t. Dies allein kann der Grund sein, weshalb die Jünger, von denen Jesus das Bekenntnis verlangt und erwartet: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* Mtth. 16, 16 vgl. mit Joh. 1, 50. 52, diese Bezeichnung nie gebrauchen. Hierin dürfte auch das liegen, was richtiges an der mehrfach aufgestellten Behauptung ist, daß *ὁ υἱὸς τοῦ ἀ.* sich nur derjenige nennen könne, der zugleich etwas anderes, höheres sei.

Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nennt sich der, der die Erkenntnis und das Bekenntnis verlangt: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und der sich selbst in entscheidender Stunde zu der Paradoxie bekennt, daß er, der *υἱ. τ. ἀ.* allerdings der *υἱ. τοῦ θεοῦ* sei Mtth. 26, 63. 64 u. Parall. Es verlohnt sich der Frage, ob ein Bekenntnis der Messianität Jesu hätten lauten können: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* Dort gewiß nicht, wo man die Vorstellung vom „Idealmenschen" nicht kannte und wo man, wenn man sie gekannt hätte, sie jedenfalls nicht mit einer Formel ausgedrückt hätte, die hebräisch oder aramäisch alles andere eher als einen oder gar den Idealmenschen bezeichnete. Aber eben darum überhaupt nicht, wenn nicht etwa Jesus einen ganz neuen Sinn in diese Bezeichnung gelegt hat. Im Gegenteil wird die Vermutung fast unabweisbar, daß die Bezeichnung *ὁ υἱ. τ. ἀ.* e i n e n G e g e n s a t z g e g e n d a s e i g e n t l i c h e M e s s i a s p r ä d i k a t *ὁ υἱ. τ. θυ* e n t h ä l t und enthalten soll und um dieses Gegensatzes willen gewählt ist, so daß der Hoheit des *υἱ. τ. θ.*, welcher den Inhalt des von Jesus selbst verlangten Bekenntnisses bildet, die Niedrigkeit der Selbstbezeichnung Jesu *ὁ υἱ. τ. ἀ.* gegenüber stehen soll. Es würde sich dann nur fragen, was Jesus zur Wahl dieser einen solchen Gegensatz in sich schließenden Selbstbezeichnung veranlaßt habe.

Daß Jesus selbst diesen Gegensatz im Auge gehabt habe, wird durch all die Stellen bestätigt, in denen die Hervorhebung eines Kontrastes beabsichtigt wird, — eine Erscheinung, von der schon in der ersten Auflage dieses Buches ausgegangen ist und

die ebenso von Holtzmann, Biedermann, Usteri, Holsten bemerkt worden ist. Ein großer Teil dessen nämlich, was Christus von sich als dem Menschensohne aussagt, ergiebt sich nicht aus dem hebräischen Begriff Menschenkind, sondern aus dem Messiasbewußtsein Jesu, so daß die Frage entstehen würde, ob aus dem Begriffe *υἱ. ἀ.* durch die Artikulation *ὁ υἱ. τ. ἀ.* der Messiasbegriff werden könne. In diesem Falle würde in den betreffenden Stellen von einem Kontraste nicht die Rede sein; dagegen würde derselbe in einer anderen Reihe von Stellen vorliegen, in denen von dem Menschensohne ausgesagt wird, was in Kontrast steht zur messianischen Würde und Hoheit Jesu. Zur ersten Reihe von Stellen gehören vor allem bei den Synoptikern Mtth. 26, 64, wo Jesus, nachdem er sich zu dem Messiasprädikat *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* bekannt hat, fortfährt: *πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*, parall. Marc. 14, 62. Luc. 23, 69 (vgl. Ps. 115, 16; 145, 12; 146, 2. 4. 5; 80, 18); 24, 30: *ὄψονται τὸν υἱὸν τ. ἀ. ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς*, parall. Marc. 13, 26; 2, 10 (Mtth. 9, 6): *ἵνα δὲ εἴδητε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τ. ἀ. ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας* vgl. mit Mtth. 9, 8: *ἐδόξασαν τὸν θν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.* V. 3: *οὗτος βλασφημεῖ.* Marc. 2, 7: *τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θς;* Ferner Mtth. 16. 27: *μέλλει ὁ υἱὸς τ. ἀ. ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ* — eine ganz analoge Verbindung von gegensätzlichem wie Ps. 8, 5. 6. Demgemäß auch Mtth. 19, 28: *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ ὅταν καθίσῃ ὁ υἱ. τ. ἀ. ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ*, sowie alle Aussprüche von der Parusie des Menschensohnes Mtth. 24, 27 parall. Luc. 17, 24. Mtth. 24, 37. 44; 25, 31: *ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱ. τ. ἀ. ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ.* Mtth. 10, 23; 13, 41. Die zweite Reihe bilden die Aussagen von dem Leiden, welches der Menschensohn zu tragen hat, bzw. welches ihm bevorsteht. Mtth. 8, 20 (Luc. 9, 58): *αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσι καὶ τὰ πέτεινα τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ* (vgl. Jer. 49, 15. 33; 50, 40). Mtth. 12, 40: *ἔσται ὁ υἱ. τ. ἀ. τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς.* Marc. 8, 31 (Luc. 9, 22): *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ. πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι κτλ.* Mtth. 17, 22 (Marc. 9, 31. Luc. 9, 44): *μέλλει ὁ υἱ. τ. ἀ. παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων κτλ.* Vgl. Mtth. 20, 18. Marc. 10, 33. Luc. 18, 31. — Mtth. 26, 2: *ὁ υἱ. τ. ἀ. παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.* 26, 24 (Marc. 14, 31. Luc. 22, 22): *ὁ μὲν υἱ. τ. ἀ. ὑπάγει, καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ· οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱ. τ. ἀ. παραδίδοται.* Mtth. 26, 45 (Marc. 14, 41): *ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱ. τ. ἀ. παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν.* Luc. 22, 48: *Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱ. τ. ἀ. παραδίδως;* Luc. 24, 7: *λέγων τὸν υἱ. τ. ἀ. ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι.* Die Frage ist nun die, ob der Kontrast zwischen Subjekt und Prädikat, zwischen dem Menschensohn und dem, was von ihm ausgesagt wird, in der ersten Reihe von Aussagen oder in der zweiten zu sehen ist. Danach entscheidet sich auch die Frage, wohin die mit der Leidensverkündigung verbundenen Aussagen über die Auferstehung Mtth. 17, 9. 23; 20, 19 u. Parall. gehören. Ist *ὁ υἱ. τ. ἀ.* messianische Selbstbezeichnung Jesu, so ist der Kontrast zwischen dem, was er ist, und seinem Geschicke in der zweiten Reihe von Stellen enthalten, und die Aussagen über die Auferstehung leiten über zu der ersten Reihe. Wenn aber die bisherige Beobachtung richtig ist, daß es sich um das Paradoxon handele: *ὁ υἱ. τ. ἀ. ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, und wenn *ὁ υἱ. τ. ἀ.* das hebräische bzw. aramäische

בן האדם, בר אנשא ist, so wird man sich dafür entscheiden müssen, daß die Aussagen der ersten Reihe einem paradoxen synthetischen Urteil, die der zweiten einem analytischen Urteil gleichen, woran das von den Jüngern empfundene und geäußerte Befremden über die Notwendigkeit des Leidens des *υἱ. τ. ἀ.* nicht irre machen kann, denn für sie lag die Paradoxie nicht darin, daß der *υἱ. τ. ἀ.*, sondern der, den sie als den *υἱ. τ. θεοῦ* erkannt und bekannt hatten, leiden müsse, vgl. Mtth. 16, 22 mit V. 16, sowie die Frage Marc. 9, 10: *τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι;* Dann erhält auch das Wort des sterbenden Stephanus Act. 7, 56: *ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ* und soll enthalten dieselbe Paradoxie, wie das Bekenntnis Jesu vor dem Synedrium Mtth. 26, 64. Dann ergiebt sich, daß Jesus sich *ὁ υἱ. τ. ἀ.* nennt in Rücksicht auf den Gegensatz zwischen seiner Erscheinung und seiner Messianität, nicht weil er der Messias ist, sondern weil er der nicht erkannte, der verkannte Messias ist, weil er nicht in göttlicher Glorie als *ὁ υἱ. τ. θῦ* vor den Menschen steht, sondern als ihres Gleichen, *υἱ. ἀ.*, dem man vorwirft, daß er nur dies ist, Marc. 2, 7. Von hier aus löst sich auch die Frage, woher der Artikel stammt. Jesus rechnet überall, wo er diese Selbstbezeichnung anwendet, mit seiner Verkennung. Er wird nicht als Messias, als *ὁ υἱ. τοῦ θεοῦ* erkannt. Man wirft ihm vor, daß er, der doch nur ein Mensch von Menschen her sei, sich die Prärogative Gottes anmaße, vgl. Marc. 2, 7 (Joh. 5, 18; 10, 33). Man urteilt, daß er er nicht *ὁ υἱ. τ. θῦ* sei, sondern nichts anderes, als jeder andere. Ja, er erkennt an, er ist Mensch, Menschenkind wie nur irgend einer, aber dennoch: der, der Mensch ist und ihnen als nichts anderes gilt, der hat die Macht, auf Erden Sünden zu vergeben, der wird sitzen zur Rechten der Kraft (vgl. Act. 7, 56: *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ*), der ist der Sohn Gottes. Der Artikel ist veranlaßt durch das Urteil der Menschen über ihn und bezeichnet den bekannten *υἱ. ἀ.*, dem die Menschen das Prädikat *ὁ υἱός τ. θ.* versagen, weil er nicht danach aussieht, der Sohn Gottes zu sein. Er sieht nach nichts anderem aus, als jeder andere Mensch von Menschen her. Aus dieser Verkennung begreift sich dann sofort, daß Jesus stets in der dritten Person von sich redet, und zwar hier ebenso, wie dort, wo er von sich als dem Sohne des Vaters handelt, Matth. 11, 27. So ist *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* Selbstbezeichnung des verkannten Messias, ohne aber bloß zu sagen: „der, den die Menschen nicht als Sohn Gottes anerkennen". Vielmehr — und dies ist nicht zu übersehen — es ist Selbstbezeichnung dessen, dem auch wirklich das Prädikat *υἱὸς ἀ.* zukommt, nur nicht wie es gemeint ist als einziges Prädikat. Es ist dann gleichgültig, ob er Mtth. 16, 13: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* oder in der Parallele bei Marc. 8, 27: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι,* vgl. Luc. 9, 18: *τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι,* zumal es sich um das Bekenntnis zur Gottessohnschaft oder zur Messianität, also um den Gegensatz gegen das handelt, was er den Menschen allein zu sein scheint.

So nimmt diese Selbstbezeichnung Jesu im Anschluß an das alttest. בן אדם (Marc. 2, 27. 28. Mtth. 9, 5. 6. 8) vor allem das erste und Hauptmoment dieses Begriffes, das der Schwachheit und Ohnmacht, überhaupt des Unterschiedes von Gott auf, und diejenigen Aussprüche, welche ein paradoxes synthetisches Urteil enthalten, erhalten da durch erst ebenso ihr Gewicht, wie die Aussagen der anderen Reihe, welche von der Vollendung der Niedrigkeit und Ohnmacht bis zur vollendeten Verwerfung, bis zum Tode handeln, und welche diesen Abschluß nicht bloß als bevorstehend, sondern als eine göttl. geordnete Notwendigkeit hinstellen. Denn aus dieser Notwendigkeit soll schließlich das Rätsel seiner Erscheinung als *υἱ. ἀ.* begriffen werden, vgl. Mtth. 20, 28 (Marc.

10, 45): ὁ υἱὸς τ. ἀ. οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Luc. 19, 10: ἦλθεν ὁ υἱ. τ. ἀ. ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός. Vgl. unten den johann. Gebrauch.

Aber freilich, wie gerade wieder Marc. 2, 27. 28 zeigt, ist bei dem Prädikat eines υἱ. ἀ. nicht bloß an die Niedrigkeit im Unterschiede von Gott zu denken, sondern auch an jene Hoheit in der Niedrigkeit, wie sie Ps. 8, 5; 36, 8 u. a. (s. o. S. 1026 f.) ausgesprochen und durch die herablassende Liebe Gottes gesetzt ist. Wer υἱ. ἀ. ist, ist angewiesen auf Gottes Barmherzigkeit, auf Gottes Kraft und Gottes Wundermacht, auf Gottes Schutz und rettende Treue und — findet sie auch. Die υἱοὶ τ. ἀ. synon. πένητες, πτωχοί sind das Objekt des göttlichen ἐπισκέπτεσθαι, Ps. 8, 6. Wie vielmehr ist derjenige der Erwählte Gottes, der wie die alttest. Frommen, die auf Gott hoffen ἐναντίον τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρ. Ps. 31, 20, ganz allein inmitten seiner Gegner steht, verkannt von allen, und der nicht hat, wo er sein Haupt hinlege. Hat Gott den Sabbat um des Menschen willen gemacht und nicht den Menschen um des Sabbats willen, so ist der so dastehende, lediglich auf Gott und Gottes Hilfe angewiesene, von allen verkannte, den niemand für etwas anderes halten will als jeden anderen Menschen, ὁ υἱ. τοῦ ἀ. ebenso ein Herr des Sabbats, der wenn es darauf ankommt wie David die Schaubrote begehren und nehmen durfte, die für die Priester bestimmt waren. Wenn irgend jemanden, so gilt ihm Ps. 80, 18: γενηθήτω ἡ χείρ σου ἐπ' ἄνδρα δεξιᾶς σου, ἐπὶ υἱὸν ἀ. ὃν ἐκραταίωσας σεαυτῷ, gilt ihm das Wort des 8. Psalms, — und darin ist die Lösung der Paradoxie in jenen Aussagen von der δόξα des Menschensohnes angebahnt, vermittelt durch die Aussagen von dem δεῖ θανατωθῆναι καὶ ἐγερθῆναι des υἱ. τοῦ ἀνθρ.

So ist er wie kein anderer υἱ. ἀ., und darum unter allen υἱοῖς τοῦ ἀνθρ. oder τῶν ἀνθρ. der Menschensohn, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, denn das Verhältnis zu den übrigen ist ausgesprochen Mtth. 17, 22: μέλλει ὁ υἱ. τ. ἀ. παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, vgl. Ps. 31, 20: τὸ πλῆθος τῆς χρηστότητός σου ... ἐξειργάσω τοῖς ἐλπίζουσιν ἐπί σε ἐναντίον τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρώπων. Er ist nicht, wie Dalman, S. 211 meint, „ein Mensch vor anderen“, sondern der, der etwas besonderes, nämlich der Messias, der Sohn Gottes sein möchte, dem man aber im Gegensatz dazu, weil man ihn nur als Menschensohn, als Menschen von Menschen her ansieht, das Messiasprädikat nicht zugesteht. Er ist nur insofern „ein Mensch vor anderen“, wenn man diesen Ausdruck durchaus beibehalten wollte, als er der hilflose Menschensohn κ. ἐ. allen anderen Menschenkindern gegenüber ist, — der einzige, der unter ihnen ganz allein auf Gott angewiesen ist, der freilich gerade darum auch im Unterschiede von ihnen der von Gott geliebte κ. ἐ. ist (und von hier aus dürfte sich Hebr. 2, 6 ff. die Anwendung des Ps. 8 auf Jesum — vgl. Ἰησοῦν V. 9 — angemessener erklären, als durch die Annahme einer mißglückten messianischen Deutung desselben).

Ὁ υἱ. τοῦ ἀ., der das Urteil hinnimmt, daß er nichts anderes sei als dies, und darum der Niedrigste und Hilfloseste unter den Hilflosen, und darum wieder unter allen und gegenüber allen derjenige, der am völligsten auf Gottes Schutz und Liebe angewiesen ist und dieselbe auch erfahren wird, der verkannte Messias, der um das Verlorene zu retten dies sein, diesen Weg gehen, diese Verkennung dulden muß, —, ist dies der Sinn dieser Selbstbezeichnung Jesu, so erhalten alle Aussprüche, in denen sie sich findet, volles Licht und Gewicht. Vgl. außer den schon angeführten Stellen der Synoptiker noch Mtth. 11, 19. Luc. 7, 34; — Mtth. 12, 32. Luc. 12, 10; — Mtth. 12, 40. Luc. 11, 30; — Mtth. 13, 37. 41; 16, 27. 28; 17, 9; 24, 30. Marc. 13, 26. Luc. 12, 40; — Marc. 8, 38. Luc. 9, 26; — Marc. 9, 12; — Luc. 6, 22; 12, 8; 17, 22. 24. 26. 30; 18, 8. 31; 21, 36.

Dies Ergebnis wird vollauf bestätigt durch den Gebrauch im johanneischen Evangelium. Die Aufnahme des altteft. Begriffs בן אדם erhellt daselbst 5, 27: *ὁ πατὴρ ἔδωκε τῷ υἱῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.* Unmöglich ist die früher von mir versuchte Erklärung dieses nicht artik. *υἱ. ἀ.* = weil er der Messias ist (sei es nach Dan. 7, 13, sei es unter dem Gesichtspunkte der Herkunft von und der Zugehörigkeit zu den Menschen im Sinne der Hoffnung des Menschengeschlechtes). Sie wäre nur dann möglich, wenn *υἱὸς ἀνθρ.* ein im Sprachgebrauch für die Benennung des Messias durchaus festgelegter Begriff wäre. Allein gegenüber der beständigen Artikulation dieser Selbstbezeichnung Jesu ist dies um so weniger anzunehmen, als der Gebrauch bei den Synoptikern nicht dafür spricht, und wir überdies bei *υἱὸς θεοῦ* ein durchschlagendes Beispiel für die Unterscheidung zwischen Begriff und Personbezeichnung haben Joh. 10, 36. So wenig dort das *υἱὸς θεοῦ εἰμί* gleich gesetzt werden kann mit *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, so wenig hier *υἱὸς ἀνθρ.* mit *ὁ υἱ. τοῦ ἀ.* Jesus will betonen, daß der Begriff eines *υἱ. ἀ.* auf ihn Anwendung finde und daß darin der Grund für das Verhalten des Vaters liege, — gewiß eine paradoxe Begründung, die aber aus dem Zusammenhange verstanden werden will, nicht etwa von dem höchstens halb wahren, im Zusammenhange gar nicht angedeuteten Gedanken aus: nur als Mensch könne Christus den Menschen das Wort verkündigen, von dessen Annahme ihr Geschick abhänge (Weiß). Der Satz, um den sich's handelt, ist der: *ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶ καὶ διὰ τοῦτο ἔδωκεν αὐτῷ ἐξουσίαν ὁ πατὴρ κρίσιν ποιεῖν*, ein ebensolches Paradoxon, nur im umgekehrten Verhältnisse von Subjekt und Prädikat, wie das synoptische: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν.* Das war es aber, woran die Juden V. 18 Anstoß genommen hatten: *ὅτι πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*, vgl. 10, 33: *ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θν*, und ebenso 6, 42: *οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; πῶς νῦν λέγει οὗτος ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα;* und dem gegenüber sowohl V. 53: *ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τ. α.* V. 62: *ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον;* wie auch V. 27: *ἣν* — sc. *τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον — ὁ υἱὸς τ. ἀ. δίδωσιν ὑμῖν· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν. ὁ θεός*, wo derselbe Gegensatz zwischen *υἱ. ἀ.* u. *θεός.* Die Juden stoßen sich daran, daß er, der Mensch, sich ein solches Verhältnis zum Vater beilege, welches nur dem zukommen kann, der *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist 5, 25, also daß er, ein *υἱὸς ἀνθρ.*, *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* zu sein beansprucht, *υἱὸς θεοῦ* wie kein anderer. Dem entgegnet Jesus: gerade weil er, der Sohn Gottes, ein *υἱὸς ἀνθρ.* ist, hat ihm der Vater das Gericht zu vollziehen gegeben. In wiefern ist dies der Grund? Nicht aus Act. 17, 31 haben wir die Antwort zu entnehmen, wo das *ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν* gar nicht die Absicht hat, das Menschsein des Heilandes als Grund seiner Weltstellung und seines Richteramtes auszusprechen. Ebenso wenig aber auch aus 1 Cor. 15, 47, wo zwar das Menschsein Christi, aber zu ganz anderem Zwecke hervorgehoben wird, vgl. V. 21: *δι' ἀνθρώπου θάνατος καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν*, wo Christus nicht sowohl als Richter, sondern als Gerichteter, nämlich als Gerechtfertigter, als Erstling der Erlösten (1 Tim. 3, 16. 1 Petr. 2, 23) erscheint. Nur aus den Aussagen des johann. Evangeliums selbst kann erschlossen werden, weshalb das Menschsein des Sohnes Gottes der Grund für die Übertragung des Gerichts an ihn ist. Wichtig hierfür ist im Zusammenhange unserer Stelle V. 24: *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.* Dies wird V. 25 ausgedehnt auf die *νεκροί*, die im Todeszustande befindlichen, *οἱ ἐν μνημείοις* V. 28, bei welchen infolge seiner Stimme dieselbe Scheidung

stattfinden wird. Also: ihm ist das Gericht übergeben, damit die, die sein Wort hören, nicht ins Gericht kommen; dies hat es zu bedeuten, daß er υἱ. ἀ. ist, woran die Juden sich stoßen. Damit werden wir ebenso erinnert an 3, 17: οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θ̄ς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ vgl. V. 14 f.: καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. κτλ., wie an die im 6. Kapitel folgende Rede von dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohnes. Überall dieselbe Paradoxie und dieselbe Bedeutung derselben, auf die dann noch 1 Joh. 4, 2. 3 (vgl. V. 15. 2, 22) das ὁμολογεῖν Ἰ̄ν Χ̄ν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα hingewiesen wird, — derselbe Nachklang der Selbstbezeichnung Jesu, den wir bei Paulus Röm. 8, 3. Phil. 2, 6. 7 finden, und von deren Verständnis aus sich die paulin. Ausführungen Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 15, 21 ebenso wie Hebr. 5, 1 ff.; 2, 8 ff. V. 16 f. ergeben.

So ist die für das Urteil über Jesus anstößige Thatsache, daß er, welcher ὁ υἱὸς τ. θεοῦ sein will und sein muß, wenn er der Messias sein soll, ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων oder υἱὸς ἀνθρώπου ist, auch nach dem johann. Evangelium der Ausgangspunkt für die Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Er nennt sich so als den verkannten Messias, der υἱὸς ἀ. ist und doch beansprucht ὁ υἱὸς τ. θ. zu sein. Vgl. Joh. 1, 50 das Bekenntnis Nathanaels: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τ. θεοῦ im Verhältnis zu der Mitteilung des Philippus V. 46: ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν, Ἰ̄ν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζ. und zu der Zurückweisung seitens Nathanaels V. 47, sowie zu dem folgenden Worte Jesu selbst, welches ihm die Wahrheit seitens paradoxen Glaubens bestätigen soll V. 52: ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θ̄ῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, d. i. auf den, der nach nichts weniger aussieht, als danach, daß er der Messias sei. Ebenso steht 6, 67—69 die Frage Jesu und das Bekenntnis seiner Messianität in demselben Verhältnis zu der voraufgegangenen Rede von der Bedeutung seines Fleisches und Blutes (V. 42), seiner Menschensohnschaft, wie in der Frage Jesu und dem Bekenntnis Petri Mtth. 16, 16 ff. Vgl. auch 3, 13: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱ. τ. ἀ. ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ., von dem das Niemand glaubt. So sind auch bei Johannes deutlich die beiden Reihen von Aussagen wahrzunehmen, wie bei den Synoptikern, die eine ein paradoxes synthetisches Urteil enthaltend — Joh. 1, 52; 3, 13; 5, 29; 6, 27. 62; 12, 23: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱ. τ. ἀ. 13, 31: νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ — die andere ein analytisches Urteil Joh. 3, 14; 6, 53; 8, 28: ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τ. ἀ., vgl. mit 12, 34: πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱ. τ. ἀ.; τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱ. τ. ἀ.; vgl. mit V. 33: τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Die in den synoptischen Aussprüchen von der Notwendigkeit des Leidens und Sterbens des Menschensohnes, um zu seiner Herrlichkeit zu gelangen, enthaltene Vermittelung beider Reihen miteinander liegt auch in den entsprechenden johanneischen Aussagen gleichermaßen vor. Jesus nennt sich ὁ υἱὸς τ. ἀ. in Beziehung auf das über ihn vorhandene Urteil als der verkannte Messias, dem, weil er als ἄνθρωπος und υἱὸς ἀνθρώπου dasteht (vgl. 10, 33; 5, 18), das Prädikat ὁ υἱὸς τ. θ. versagt wird, und der sich dies gefallen lassen muß und läßt, weil es der Menschen Heil so erfordert und weil der Vater, der ihn allezeit höret, sein Halt und seine Hoffnung ist und ihn verherrlichen wird, 11, 42; 12, 23. 28; 17, 5.

Nunmehr begreift sich auch, daß und weshalb die Apostel nie den Namen ὁ υἱ. τ. ἀνθρ. gebrauchen, wenn gleich sie Inhalt und Bedeutung desselben so weittragend ver-

werten wie Paulus, Johannes und der Verf. des Hebräerbriefs a. a. OO. Gerade wegen der Bedeutung des *ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι* 1 Joh. 4, 2. 3 mußten sie auf diese Benennung verzichten; das *ἀρνεῖσθαι* resp. *ὁμολογεῖν ὅτι Ις ἐστιν ὁ Χς* 1 Joh. 2, 22, *ὅτι Ις ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* 4, 15 ist nichts anderes als *ἀρνεῖσθαι* resp. *ὁμολογεῖν ὅτι ὁ υἱὸς τ. ἀ. ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς*, vgl. Joh 1, 14.

Ist das so gewonnene Verständnis richtig, so ist es weder nötig, noch möglich, den Ausdruck aus Dan. 7, 13 geflossen sein zu lassen, es sei denn, daß man sich mit Holsten entschlösse, eine später erst von Jesus selbst vollzogene Kombination dieser zuerst anders gemeinten Selbstbezeichnung mit Dan. 7, 13 anzunehmen, um die Reihe der eine Paradoxie enthaltenden Aussagen zu erklären. Daß Dan. 7, 13 für die jüdische Gemeinde keinen Messiasnamen hergegeben, steht fest. Ebenso sicher dürfte freilich Apok 14, 14 ergeben, daß in der Christenheit dies Bild auf Christus bezogen worden. Aber gerade die in der Apok. 14, 14; 1, 13 vorliegende Beziehung auf Christus mit ihrem *ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου* dürfte wiederum gewiß machen, daß man nicht an eine Kombination der Sebstbezeichnung Jesu als *ὁ υἱ. ἀ.* mit diesem Bilde gedacht hat. Aber selbst wenn man annehmen wollte, daß Jesus auf Dan. 7, 13 zurückblicke, so würde er den Ausdruck nicht deshalb aufgenommen haben, weil er dort zur Bezeichnung des Messias diente — was in keinem Falle der Zweck desselben ist —, sondern wegen seines Inhaltes, und so bleibt dann doch der Sinn des Ausdrucks derselbe. Denn auch dort ist das Bild des „wie ein Menschensohn“ Gestalteten charakteristisch für das der brutalen Weltmacht gegenüber ohnmächtige Volk der Heiligen des Höchsten, dessen Hilfe allein Gott ist; nicht aber ist diese Bezeichnung gewählt, um die Humanität von der Bestialität zu unterscheiden, eine Anschauung, die im israelitischen Schrifttum nirgend nachweisbar ist. Nicht Bestialität und Humanität, sondern Brutalität und Ohnmacht stehen einander gegenüber.

Es erübrigt nur noch eine Thatsache, welche dennoch für die Herkunft aus Dan. 7, 13 zu sprechen scheint, nämlich die Bezeichnung des Messias als „Menschensohn“ oder vielmehr „jener Menschensohn“ im Buche Henoch 46, 2. 3. 4; 48, 2; 62, 9. 14; 63, 11; 69, 26. 27; 70, 1. Dort ist die Anknüpfung an die danielische Stelle namentlich 46, 2; 69, 27 offenbar; aber auch das ist unverkennbar, daß die in dieser Bezeichnung liegende Niedrigkeit durchaus entsprechend jenem danielischen Bilde unvergessen ist und die Paradoxie empfunden wird, denn 62, 5. 9 wechseln die beiden Ausdrücke: „Sohn des Weibes“, und „Menschensohn; V. 5: „Schmerz wird sie ergreifen, wenn sie jenen Sohn des Weibes sitzen sehen auf dem Throne seiner Herrlichkeit“, V. 9: „sie werden ihre Hoffnung setzen auf jenen Menschensohn und ihn anflehen“, und 69, 26 f ist der eigentliche Name des Menschensohnes ein anderer, um dessen Offenbarung gebeten worden ist. Die Benennung „jener Menschensohn“ also, welche durch die Vision 46, 2 veranlaßt ist, ist ein Notbehelf, ist inadäquate Bezeichnung und ergiebt demnach nichts für die Annahme, daß „der Menschensohn“ eine innerhalb des Judentums erwachsene Benennung des von ihm erwarteten Messias sei. Im Gegenteil: selbst wenn man auch diese Stücke als jüdischen Ursprungs ansieht, so ergiebt sich leicht, daß ein Ausdruck, welcher als inadäquat auch hier empfunden wird, nicht volkstümliche Bezeichnung des Messias werden konnte, und man würde darum noch nicht an christliche Einflüsse zu denken brauchen, welche im übrigen bei einem unter den Christen viel gelesenen Buche leicht den Text beeinflussen und den Ausdruck „der Sohn des Mannes“ 69, 29 veranlassen konnten in Opposition gegen die Juden, bei denen noch jetzt die Bezeichnung Jesu אותו הָאִישׁ, „jener Mann“, gebräuchlich ist, vgl. Buxtorf, Lex. hebr. talm. s. v.

אִישׁ, der an Act. 5, 28 erinnert, sowie an eine rabbinische Stelle „illum virum, qui mortuus est ut ceteri homines". Nicht als wenn, wie mich Dalman sagen läßt, der Ausdruck im Gegensatz zu dieser Bezeichnung entstanden wäre, sondern er hat diese Bezeichnung aufgenommen und angewendet, um sofort das Gegenteil von ihm auszusagen. Indes ist es nach Dalmans Angaben kaum fraglich, daß diese jüdische Bezeichnung Jesu erst im Mittelalter nachweisbar ist. Übrigens vgl. Wellhausen, Jüd. und israelit. Geschichte, [1]312 ([2]396): „Völlig unglaublich ist es, daß Jesus dieses Buch gelesen haben sollte." Daß der Ausdruck „der Menschensohn" sich einmal in der nachbibl. synagogalen Litteratur Israels findet — nämlich Hieros. Taanith. 2, 1: „es sprach R. Abbahu: sagt ein Mensch zu dir, Gott bin ich, so lügt er; des Menschen Sohn bin ich, so wird er es zuletzt bereuen; ich fahre gen Himmel, — hat er es gesagt, so wird er es nicht bestätigen" (s. Oehler, Art. „Messias" in PRE[1] 9, 437; [2]9, 667; vgl. Dalman, Worte Jesu, S. 202), bezeugt nicht, daß „der Menschensohn" irgendwie gebräuchliche Messiasbezeichnung war, sondern bezeugt nur, daß dem Judentum der Zeit, aus der dieses Stück stammt, die Erinnerung an die Worte Jesu nicht entschwunden war; denn diese einzelnen Ausdrücke geben genau wieder, was das johann. Evangelium berichtet (vgl. 3, 13; 6, 27. 62; 5, 29) und sind so ein eigentümlich wertvolles Zeugnis für dasselbe. Waren aber diese Worte, das Thema der Streitverhandlungen, welche an die öffentliche Verkündigung Jesu anschlossen, unvergessen, dann war auch unvergessen, daß Jesus sich dadurch allerdings insofern als Messias bezeichnete, als er sich damit als den verkannten Messias hinstellte. Auch wenn diese Stelle nur die Opposition gegen das Bekenntnis der Christen zum Ausdruck bringt, und dabei die johann. Aussagen Christi aufnimmt, ergiebt sich dasselbe Resultat. (Die Erklärung dieser Stelle bei Dalman a. a. O., nach welchem sie in Anlehnung an Num. 23, 19 geformt und בֵּן אָדָם hier dasselbe sei wie אֵל, kann ich nicht für richtig halten. Dazu ist der Zusammenhang mit den johann. Aussprüchen zu deutlich.)

Zur Litteratur vgl. Baur in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 274 ff. Hilgenfeld, ebendas. 1863, S. 327 ff. Holtzmann, ebendas. 1865, S. 212. Brückner in Jahrbb. für prot. Theol. 1886, S. 254. Usteri, Die Selbstbez. Jesu als des Menschen Sohn, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, Zürich 1886, 1. Holsten in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1891, 1. Weiß, Bibl. Theol. des N. T., § 16. Schultze, Vom Menschensohn und vom Logos, S. 1 ff. Nösgen, Christus der Menschen- und Gottessohn, S. 11 ff. Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu, S. 178 ff. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit, S. 134; 2. Aufl., S. 169 ff. Wendt, Lehre Jesu, 2, S. 440 ff. Beyschlag, Neutest. Theol. I, 54 ff. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, S. 104 ff. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synopt. Evv., S. 75 ff. Kähler, Der Menschensohn und seine Sendung an die Menschheit (in „Dogmatische Zeitfragen", 2. Heft, S. 75—106). Arn. Meyer, Jesu Muttersprache, 1896, S. 91 ff. H. Lietzmann, Der Menschensohn, 1896. H. Appel, Die Selbstbezeichnung Jesu: der Sohn des Menschen, 1896. Klöpper, Der Sohn des Menschen in den synopt. Evv. (in Hilgenfeldt, Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1899, 2). Dalman, Worte Jesu, S. 191—219. P. Fiebig, Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aram. Sprachgebrauchs für „Mensch" untersucht, 1901.

Der Selbstbezeichnung Jesu *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* steht gegenüber die entsprechende Bezeichnung von seiten Gottes und der Menschen als

c) *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Es ist hierbei zuvörderst der Unterschied dieser artikulierten Bezeichnung von dem artikellosen *υἱὸς θεοῦ* zu beachten, welches sich zu jenem verhält,

wie *υἱὸς ἀνθρώπου* zu *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* und wie Spezies zu Genus oder wie das Exemplar zu Gattung. Mit *υἱὸς θεοῦ* wird im A. T. das von Gott selbst durch erwählende Liebe gesetzte Verhältnis des Volkes Israel zu ihm bezeichnet, sofern das, was dieses Volk ist, sich auf eine That der Liebe Gottes zurückführt und Gott sich zu ihm bekennt. Vgl. *πατήρ*, sowie oben S. 1024. Es ist im allgemeinen an Aussprüche zu erinnern, wie Apok. 21, 7: *ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.* 2 Kor. 6, 18. Jer. 31, 9. So heißt es: Israel ist mein erstgeborner Sohn, Ex. 4, 22 f.; aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen, Hos. 11, 1 (hebr.). Vgl. Deut. 14, 1; 32, 6. 18. Mal. 1, 6; 2, 10. Jes. 63, 8; 64, 8. Daß es ein besonderes, auf Erwählung beruhendes Verhältnis ist, welches nicht allen Menschen zukommt, erhellt Deut. 14, 1. Ps. 82, 6 vgl. mit V. 7. Ps. 73, 15. Speziell steht nun in solchem Verhältnis zu Gott David der König, sowie derjenige, auf den Davids Königtum hinzielt 2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 27 ff.; 2, 7. Es ist ein Verhältnis der Zugehörigkeit zu Gott, von welchem die Gestaltung des ganzen Lebens abhängig ist. Zu bemerken ist noch, daß diese Bezeichnung im A. T. sich nirgend als menschliche Anrede an jemanden oder als von Menschen ausgehende und angewendete Bezeichnung jemandes findet. Sie findet sich nur im Munde Gottes, und darin liegt ein bedeutsamer Unterschied von der neutest. Bezeichnung Christi.

Daß das Wort des heidnischen Hauptmannes unter dem Kreuze Marc. 15, 39 (Mtth. 27, 54): *ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ* nur ein ihm durch das Leben inmitten des israelitischen Volkes nahegelegter Ausdruck für die Überzeugung war, daß Jesus Gott für sich habe, aber nichts zu thun hatte mit der Menschenvergötterung der römischen Kaiserzeit, ist selbstverständlich, vgl. Luc. 23, 47: *ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν*, vgl. Sap. 2, 18: *εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ, ἀντιλήψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων.* Dagegen der Hohn der Juden Mtth. 27, 40: *σῶσον σεαυτόν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, καὶ κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ* enthält, wie die Aufforderung zu wunderbarer Selbstbethätigung beweist, den Begriff der messianischen Gottessohnschaft, vgl. V. 43 den Gedanken an wunderbares Eintreten Gottes: *πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν, εἰ θέλει αὐτόν· εἶπε γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός.* Ferner vgl. Marc. 15, 32: *ὁ Χς ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν.* Ebenso Luc. 23, 37: *εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.* Während in dem Worte des Hauptmanns die Vorstellung enthalten ist, welche Sap. 2, 16: *ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν* als der Glaube des Gerechten von dem frivolen Unglauben verhöhnt wird, kann für das Verständnis der Verspottung Jesu seitens Israels eben wegen der Verweisung auf die ausbleibende göttliche und eigene Wunderthat der Gedanke an die besondere messianische Gottessohnschaft nicht abgewiesen werden. In diesem Sinne steht auch Luc. 1, 32: *οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θς τὸν θρόνον Δαβὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, und ebenso bei der Versuchung Jesu Mtth. 4, 3. 6 und Parall.: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ*, sowie in der Frage des Hohenpriesters Mtth. 26, 63: *εἰ σὺ εἶ ὁ Χς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Marc. 14, 61. Luc. 22, 66. 70. Der Grundbegriff dieser messian. Gottessohnschaft ist der eines an den messianischen Beruf gebundenen, mit demselben durch göttliche Erwählung gesetzten Standes, in welchem der Messias in einzigartigem Näheverhältnis zu Gott diesen so für sich hat, daß derselbe alles mit ihm teilt, auch seinen Thron, und unter allen Umständen für ihn eintritt, ihn legitimiert, schützt, rettet und ewig erhält. Es ist die Gottessohnschaft des verheißenen Davidsohnes 2 Sam. 7, 12—14. Ps. 2, 7; 89, 27 vgl. mit Ps. 110, 1. Mtth. 22, 42 ff. Ps. 45, 7. Hebr. 1, 8. Beruf und Stand schließen sich in diesem Begriff der

messian. Gottessohnschaft, oder sagen wir besser in dem messianischen Begriff der Gottessohnschaft zusammen. Daß diese Gottessohnschaft auf Erwählung beruht bzw. daß diese auf Erwählung beruhende Gottessohnschaft gemeint ist, erhellt auch noch besonders Mtth. 3, 17; 17, 5: *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα* (Marc. 1, 11; 9, 7. Luc. 3, 22. 2 Petr. 1, 17), wo das *ἐν ᾧ εὐδόκησα* eben die Thatsache der Erwählung ausdrückt, s. u. *εὐδοκεῖν* und vgl. Luc. 9, 35: *οὗτός ἐστι ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε.* Luc. 1, 35 wird dieses durch Erwählung gesetzte Verhältnis als verwirklicht durch die göttliche Bewirkung der Geburt Jesu angesehen: *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ*, während es Act. 13, 32. 33 unter Berufung auf Ps. 2, 7 auf die Auferweckung zurückgeführt wird, ohne daß hier ein Widerspruch vorläge. Man muß nur festhalten, daß in dem Begriff der Gottessohnschaft Christi Beruf und Stand zusammenfallen. Wie der Beruf, so ist auch dieser Stand Jesu nicht ein erst durch die Auferstehung gewordener, sondern ihm schon vordem eignender, und so wenig die Aussage Act. 13, 33 die Luc. 3, 22; 9, 35 berichtete Thatsache ausschließt, so wenig schließt sie auch die Zurückführung auf die Geburt in Kraft sonderlicher göttlicher Bethätigung Luc. 1, 35 aus. Nach dieser Seite verhält sich die Auferweckung zur Geburt, wie das *καὶ κύριον αὐτὸν καὶ X̅ν̅ ἐποίησεν ὁ θ̅ς̅* Act. 2, 36 zu *ὃν ἔχρισας* 4, 27 und zu *ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει* 10, 36. 38. Ferner vgl. die Erwählung des עבד יהוה vom Mutterleibe her Jes. 49, 1. 5 mit seiner Berufung Jes. 41, 8. 9; 42, 1 u. a., und etwa auch bei Paulus das *ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου* Gal. 1, 15 zu dem folgenden *καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ.* Die Ausdrucksweise Act. 13, 33 hängt zusammen mit der Bedeutung der Auferstehung Jesu im Zusammenhang seiner Geschichte Act. 2, 36. 2 Cor. 13, 4. 1 Tim. 3, 16. 1 Petr. 2, 23. Eine wirkliche Schwierigkeit ist nicht vorhanden, so lange man festhält, daß es sich um den Begriff der messianischen, nicht der metaphysischen Gottessohnschaft handelt. Auch der Anschein eines Widerspruchs würde verschwinden, wenn das *ἀναστήσας Ι̅ν̅* Act. 13, 32 wie 3, 26: *ὑμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ θ̅ς̅ τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτόν* gleich dem hebr. הֵקִים nicht auf die Auferweckung zu beziehen wäre, sondern nur die Erweckung, Aufstellung bezeichnet, vgl. 7, 37 (Calvin, Calov, Bengel, Hofmann, Overbeck), eine Erklärung, für welche spricht, daß V. 34 die Auferweckung als *ἀναστῆσαι ἐκ νεκρῶν*, also durch einen besonderen Zusatz bezeichnet und überdies an andere alttest. Zeugnisse angeschlossen wird, als das *ἀναστῆσαι* V. 32, vgl. Hebr. 1, 5, wo ebenfalls Ps. 2, 7 nicht auf die Auferweckung, sondern auf die erste Einführung Christi in die Welt (vgl. V. 6) bezogen wird. Mit der Auferstehung setzt Paulus die Gottessohnschaft des Davidssohnes in Verbindung Röm. 1, 4: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πν. ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, aber nicht, als wäre dieselbe erst der Anfang oder die Herstellung der Gottessohnschaft, s. unter *ὁρίζειν*, wogegen schon V. 3: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα*, wonach der *γενόμενος ἐκ σπ. Δαβίδ* doch schon als solcher Sohn Gottes ist, so daß die Auferweckung nicht Deklaration dessen ist, was der Davidssohn von jetzt ab sein soll, sondern dessen, was er ist. Röm. 1, 4 aber belegt auf der anderen Seite, daß auch bei Paulus der Begriff der Gottessohnschaft Jesu den oben angegebenen messian. Inhalt hat. Ebenso Hebr. 1, 1 ff.: *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἐν υἱῷ*, wo die näheren Bestimmungen V. 2. 3 nicht als Prädikate zu fassen sind, aus denen sich der Begriff des Sohnes zusammensetzt, sondern besagen, was für ein Sohn der ist, der Gottes Wort und Willen für uns repräsentiert. Daß der Verfasser mit dem theokratisch-messianischen Begriff der Gottessohnschaft rechnet, zeigt V. 5. 8, und wenn er in dieser Gottessohnschaft

alles dasjenige enthalten sieht, was er Kap. 1 anführt, so ist dies ein Ergebnis der auf Grund der Geschichte Jesu gewonnenen Erkenntnis der Person Christi und des darauf beruhenden Verständnisses des A. T. — Daß auch Johannes mit demselben auf dem A. T. ruhenden Begriff der messian. Gottessohnschaft rechnet, ergiebt Joh. 1, 34: *κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, was im Zusammenhang mit V. 33 nur die Messianität Jesu ausdrücken kann, vgl. V. 50: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ ὁ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ*. Daran kann das Prädikat *ὁ μονογενής* 1, 18; 3, 16. 18, *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* 1, 18, nicht irre machen, denn es ist auch hier wie überall im Ev. Johannes der Mensch Jesus, welchem das Prädikat der Gottessohnschaft zukommt, vgl. auch 10, 34—36, wo Jesus unter Verweisung auf Ps. 82, 6 sich rechtfertigt: *εἰ ἐκείνους εἶπε θεούς, πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο τοῦ θεοῦ ... ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, ὑμεῖς λέγετε ὅτι βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον· υἱὸς θεοῦ εἰμί;*

So wird zu sagen sein, daß in Anknüpfung an 2 Sam. 7, 12—14. Ps. 2, 7; 89, 27 *υἱὸς θεοῦ* eigentümliches Prädikat des Messias ist und Jesum als denjenigen bezeichnet, den Gott sich für die Ausrichtung seines Heilswerkes erkoren und für den er sich zu sonderlicher Gemeinschaft bestimmt hat, indem er in erkürender Liebe in der denkbar innigsten Gemeinschaft mit ihm steht, in welcher er alles mit ihm teilt. Damit tritt dann der Messias ebenso aus der Reihe der *υἱοὶ θεοῦ* heraus, wie als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* aus der Reihe der *υἱοὶ ἀνθρώπων*, und dies rücksichtlich derer, welche *υἱοὶ θεοῦ* werden sollen, als *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* Röm. 8, 20, rücksichtlich derer dagegen, welchen speziell bisher dies Prädikat zukam (vgl. Ex. 4, 22 f. Hos. 11, 1. Deut. 14, 1 u. s. w., s. oben, Joh. 10, 35. 36) als derjenige, auf welchen ihre Erwählung weissagend hinwies. Er ist deshalb *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* vgl. Mtth. 26, 63. Joh. 1, 34. 50, und das Bekenntnis Petri Mtth. 16, 16: *σὺ εἶ ὁ Χς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* — vgl. Joh. 6, 69: *σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* — ist Anerkennung Jesu als des „Messias von Gottes Gnaden". *Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist Jesus nach und in seinem messian. Beruf und Stand, der messian. König, also ebenso mit der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* zusammen gehörig, wie der Begriff der Vaterschaft Gottes.

Nun aber entsteht das Bedenken, wie bei solchem Inhalte dieser Bezeichnung die Inanspruchnahme derselben seitens Jesu von den Juden als Gotteslästerung angesehen werden konnte, — eine Beurteilung, deren Ungerechtigkeit und Unrichtigkeit zwar Jesus selbst Joh. 10, 37—39 aufdeckt, deren Möglichkeit aber um so mehr begriffen werden will, als Jesus nirgend die darauf hin erhobene sachliche Beschuldigung: *πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν* Joh. 5, 18 oder *σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν* 10, 33 schlechthin zurückweist. Es ist auch nicht zu verkennen, daß die Gottessohnschaft Christi, wie sie z. B. Hebr. 1 ausgeführt wird, weit hinausgeht über das, was wenigstens den nächsten Inhalt des messian. Begriffs im Anschluß an das A. T. bildet, und das Gleiche gilt von Aussprüchen Jesu selbst wie Mtth. 11, 27. Joh. 10, 36. Mtth. 28, 19 u. a. (s. Geß, Lehre von der Person Christi, 1. Aufl., § 6. 7). Ebenso wenig scheint dieser Begriff der Gottessohnschaft auszureichen für diejenigen Aussprüche, in welchen von der Sendung des Sohnes in die Welt durch den Vater die Rede ist wie Joh. 3, 16. 17. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4 u. a. Denn daß man dies nicht dahin erklären darf: Gott hat Jesum gesandt, daß er sein Sohn sei, ergiebt sich aus dem unter *ἀποστέλλω* S. 96[illegible] Bemerkten. Vgl. Joh. 16, 28: *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.* Nicht die göttliche Sendung ist es, welche Jesum erst zum Sohne Gottes macht, sondern daß der Sohn es ist, der gesendet wird, giebt seiner Sendung ihre besondere Bedeutung, und Hebr. 7, 3

Joh. 8, 54. 58; 17, 5 kann seine Sohnschaft schwerlich von seiner Präexistenz getrennt werden (dies gegen den Einwand Beyschlags zu Joh. 5, 18; 10, 33, daß ja die Juden Jesum stets mißverstanden). So scheint es denn, daß der Begriff der Gottessohnschaft doch noch etwas anderes in sich schließe als Beruf und Stand des Messias, oder daß dem messian. Begriffe der einer metaphysischen Gottessohnschaft zur Seite gehe.

Indes diese Annahme wird durch mehrfache Beobachtungen verwehrt. Es findet sich keine Stelle, welche unter Absehen von dem messian. Begriffe einen neuen oder zweiten Begriff der Gottessohnschaft aufstellte oder das Bewußtsein verriete, daß mit dem messian. Begriffe nicht auszukommen sei. Überall ist es der vorhandene, namentlich beim Antritt des messian. Amtes Jesu in seine Geschichte eingeführte Begriff, welcher auch in denjenigen Aussagen aufgenommen wird oder an den auch diejenigen Aussagen anschließen, in denen derselbe nicht auszureichen scheint. Dies erhellt namentlich aus der Beweisführung, welche Jesus Joh. 10, 34 ff. unternimmt, und wird nicht dadurch widerlegt, daß dort ein Schluß a minori ad majus vorliege, denn das *ἡγίασεν* gilt von dem Menschen Jesus, und was Jesus beweisen will, ist dies, daß er als Mensch auf Grund seines Berufes sich *υἱὸς θεοῦ* zu nennen berechtigt sei. Ebenso vgl. Joh. 5, 18 ff., wo die Ausführungen V. 19 ff. durchaus an den messian. Begriff anschließen, obwohl sie nur dazu dienen können, dem V. 18 berichteten Vorwurf erst die rechte Unterlage zu geben statt ihn zu entkräften. Besonders lehrreich ist auch Hebr. 1, wo unverkennbar mit dem messian. Begriff der Gottessohnschaft gerechnet wird und doch ein metaphysischer Inhalt unabweisbar zu sein scheint, vgl. namentlich V. 4. 10. 11. Man kann unter keinen Umständen von einem zwiefachen, nebeneinander hergehenden Begriff der Gottessohnschaft, einem messianischen und einem metaphysischen reden. Vielmehr wird man die Sachlage dahin bestimmen müssen, daß die messianische Gottessohnschaft, wie sie Jesu eignet, eben als solche, als messianische Gottessohnschaft ein jenseitiges, jenseits der Menschheit Jesu liegendes überweltliches Verhältnis zum Vater einschließe, mit anderen Worten: die messian. Gottessohnschaft des Menschen Jesus ist als solche überweltliche, ewige Gottessohnschaft. Der Begriff der messian. Gottessohnschaft wird seinem vollen Inhalte nach erst an der Wirklichkeit erkannt.

Daß es sich in der That so verhält, ergiebt sich durch die Untersuchung der Entstehung bzw. des Zusammenhanges der betreffenden Aussagen mit der oben erwogenen ersten Reihe, welche klar und unzweideutig den messian. Begriff enthält. Daß Jesus, wenn er von Gott als seinem Vater redet, diesen damit als *πατὴρ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* und somit sich, den *υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* als den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* bezeichnet, die Gottessohnschaft für sich, den Menschensohn in Anspruch nimmt, ist klar, vgl. Joh. 6, 27 mit V. 40 u. a. Aber eben damit schreibt er sich ein Verhältnis zu Gott zu, wie es niemanden sonst eignet, denn als Messias ist er Sohn Gottes und als Sohn Gottes ist er Messias, König des Reiches Gottes, und als dieser Sohn Gottes steht er in einer Gemeinschaft mit dem Vater, wie niemand sonst, und der Vater ebenso mit ihm, vgl. Joh. 5, 19 ff.; 14, 5—11. Der Vater teilt alles mit ihm, und es ist keine Verbindung mit dem Vater, keine Erkenntnis des Vaters, kein Sein im Reiche des Vaters u. s. w. möglich, als im Zusammenhange mit dem Sohne, Joh. 5, 23. Mtth. 11, 27. 1 Joh. 2, 22. 23. Ev. Joh. 1, 18. Darum ist er der *μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, der einziggeborene, echte Sohn des Vaters im Unterschiede von allen anderen, deren Gotteskindschaft auf seiner Vermittelung beruht Joh. 1, 12. 18, vgl. unter *κόλπος* S. 591 f. Ihm ist alles übergeben vom Vater Mtth. 11, 27. Joh. 5, 20—22. Mtth. 28, 18. Diese Weltstellung macht ihn zum HErrn und König des Reiches Gottes, der

zur Rechten des Vaters seinen Platz hat, und damit hängt es zusammen, daß er das, was er ist, ewig ist Hebr. 1, 10. 11. Denn so wenig das Reich Gottes erst etwas werdendes, sondern etwas πρὸ καταβολῆς κόσμου vorhandenes ist Mtth. 25, 34, so wenig kann der König dieses Reiches, der Sohn Gottes erst ein gewordener sein. Sein messian. Beruf ist ein ewiger Beruf, während jeder andere Beruf im Dienste Gottes ein zeitlicher, auf die Zeit beschränkter Beruf ist. Darum ist der Messias und also Jesus als Christus der geborene, überweltliche und also ewige Sohn Gottes. Es ist eine durchaus richtige Empfindung der Juden Joh. 5, 18, daß derjenige, der sich ein solches Verhältnis zum Vater zuschreibt, sich damit gottheitliche Überweltlichkeit beilege, und im Zusammenhange dieses Zwiespaltes erfolgen dann auch die noch mehr sich zuspitzenden Aussagen Joh. 8, 52 ff. Es liegt im Begriffe der messianischen Gottessohnschaft, wie sich dieselbe in der Person und Geschichte Jesu erschließt, daß dieselbe eine überweltliche, ewige ist, und es ist somit nicht zu unterscheiden zwischen messianischer und metaphysischer Gottessohnschaft, sondern auch die überweltliche Gottessohnschaft ist messianische Gottessohnschaft; und es ist zu erinnern an 1 Petr. 1, 20: *προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς* (Apok. 13, 8?). Seine messian. Erwählung ist eine ewige Erwählung wie auch die unsrige, nur mit dem Unterschiede, daß er war, als wir noch nicht waren; sie ist wie die *βασ. τ. ϑ.* eine ewige, — also das Gegenteil von bloßer ewiger Geltung.

So bleibt der Begriff der Gottessohnschaft Christi auch für den präexistenten der der messian. Gottessohnschaft und es ist und bleibt der Mensch Jesus, welchem die ewige Gottessohnschaft zukommt, welcher messianischer Sohn Gottes war, ehe er noch Mensch ward, und es war der Sohn, welchen der Vater sandte, als die Zeit erfüllet war, und ließ ihn geboren werden von einem Weibe, und gab ihn hin, Joh. 3, 16 Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Der Begriff ist durchaus israelitischen Ursprungs und weist ins Alte Testament zurück. Die Äußerung Deißmanns (Bibelstud., S. 167), daß der junge Paulus vielleicht zum erstenmale den Begriff Gottessohn" in der von Waddington 3, 2, 1476 mitgeteilten Inschrift von Tarsus zu Ehren des Augustus: *αὐτοκράτορα καίσαρα θεοῦ υἱὸν Σεβαστὸν ὁ δῆμος ὁ Ταρσέων* gelesen habe, wird derselbe schwerlich aufrecht zu erhalten gesonnen sein. Auf die von Harnack (Dogmengesch. [2]1, 82 103. 159) angezogene Ausdrucksweise der Kaiserzeit hat schon Gieseler, Kirchengesch. 1, 39 verwiesen, ohne sich zu Folgerungen zu verstehen, die nicht bloß, wie selbstverständlich für die biblischen Schriftsteller nicht in Betracht kommen können, sondern auch für die Gemeinden — und nicht bloß der ältesten Zeit — abgewiesen werden müssen. Es sind nicht verschiedene in dem geschichtlichen Jesus Christus zusammentreffende Gesichtspunkte, unter denen er das eine Mal als messianischer, das andere Mal als überweltlicher Sohn Gottes angeschaut wird. Auf eine solche Doppelseitigkeit des Begriffs führt nichts. Es ist der messianische Sohn Gottes, welchem nicht außerdem, sondern als solchem ewige oder überweltliche Gottessohnschaft zukommt. Der messianische Sohn Gottes ist als solcher präexistenter Sohn Gottes, d. h. präexistenter Messias.

Nur darin, daß die messianische Gottessohnschaft, welche dem Menschen Jesus eignet, eben als solche eine ewige, übergeschichtliche ist, und daß derjenige, der als Messias Sohn Gottes ist, dies beides ewig ist, kann die Lösung der Schwierigkeit liegen, welche zuerst energisch empfunden, wenn auch nicht gelöst worden ist von Joh. Aug. Urlsperger in seiner Schrift: Neue, dem Sinn heiliger Schrift wahrhaft gemäße Entwickelung der alten christlichen Dreieinigkeitslehre als der Versuche über die nähere Bestimmung der

Geheimnisses Gottes und des Vaters und Christi, Frankfurt 1774. Ihm folgte Magn. Fr. Roos, Von dem Namen Sohn Gottes, in den nach seinem Tode herausgegebenen Abhandlungen verschiedenen Inhaltes, Nürnberg 1804. Aus der neueren Litteratur vgl. Hofmann, Schriftbeweis 1, 116 ff. Geß, Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel, 1870 ff. Beyschlag, Christolog. des N. T., 1866; Neutestam. Theol. 1, 54 ff. Lütgert, Johanneische Christologie; die Schriften von Nösgen, Schulze, Grau, die Darstellungen der neutest. Theol. von Schmid, Weiß, Holtzmann u. a.

Außer den angeführten Stellen findet sich *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* Joh. 3, 16. 17. 18; 5, 25; 6, 69; 9, 35; 11, 4. 27; 20, 31. 1 Joh. 1, 3. 7; 3, 8. 23; 4, 9. 10. 15; 5, 5. 9—13. 20. Apok. 2, 8. 2 Joh. 3: *ὁ υἱὸς τοῦ πατρός*. Röm. 1, 3. 9. 10; 8, 3. 29. 32. 1 Cor. 1, 9. Gal. 1, 16; 2, 20; 4, 4. 6. Eph. 4, 13. Col. 1, 13. 1 Theſſ. 1, 10. Hebr. 4, 14; 6, 6; 7, 3; 10, 29. Bloß *ὁ υἱός* Mtth. 11, 27. Marc. 13, 32. Luc. 10, 22. Joh. 1, 18; 3, 35. 36; 5, 19—23. 26; 6, 40; 8, 35. 36; 14, 13; 17, 1. 1 Joh. 2, 22—24; 5, 10. 12. 2 Joh. 9. 1 Cor. 15, 28. Hebr. 1, 2. 8; 3, 6; 7, 28.

Υἱοθεσία, ἡ, **a)** die Adoption, Einsetzung in das Kindesverhältnis; so Diog. Laert. 4, 53: *εἰώθει νεανίσκων τινῶν υἱοθεσίας ποιεῖσθαι.* In der Litteratur selten, dagegen häufiger in Inschriften. Vgl. *υἱὸς θετός* Hrdt. 6, 57. Plat. Legg. 6, 929, C u. a. = *υἱὸς εἰσποίητος* Adoptivsohn. Test. Epictetae, Boeckh inscr. 1, n. 2448, 3, 15: *Ἀντισθένης Ἰσοκλεῦς, κατὰ δὲ υἱοθεσίαν Γρίννου.* n. 2539, 2: *Σωσίδαμος Αἴσχρωνος, καθ' υἱοθεσίαν δὲ Ξεινιάδα.* Cf. Hesych.: *υἱοθετεῖ· υἱοποιεῖ, οὐ φύσει, ἀλλὰ θέσει.* Im N. T. in den paulin. Schriften, Röm. 9, 4: *ὧν ἡ υἱοθεσία* bezüglich des auf Erwählung beruhenden Kindesverhältnisses Israels zu Gott Deut. 14, 1; — Röm. 8, 15. Gal. 4, 5. Eph. 1, 5 bezüglich des neutest. Kindesverhältnisses, entsprechend dem johann. *τέκνα θεοῦ* im Sinne der Zugehörigkeit zu Gott, s. *τέκνον, υἱός.* Der Begriff der auf Erwählung beruhenden Gotteskindschaft ist ein alttestamentlicher. Der Unterschied von der Gottessohnschaft Jesu legte die Wahl des Wortes nahe, welches die Prof.-Gräc. für die Herstellung dieses Verhältnisses darbot, ohne daß aber Paulus damit die *υἱοθεσία* bezeichnet „als eine Veranstaltung Gottes, die abgefallene Menschheit mit sich zu vereinigen, wie ein verödetes Haus auf diese Weise wieder belebt und eine neue Nachkommenschaft erzielt wird" (E. Curtius, Paulus in Athen, Sitzungsbericht der kgl. preuß. Akad. der Wissensch. 1893, S. 930 ff.). Die griechische Sprache bietet den Aposteln nur das Wort, nicht den Gedanken dar, der mit jener griechischen Vorstellung nicht stimmt. — Röm. 8, 23 wird die *υἱοθεσία* nach ihrer der Zukunft angehörigen Seite gefaßt, vgl. Apok. 21, 7, gegenüber der gegenwärtigen *δουλεία τῆς φθορᾶς* V. 21. Fraglich ist nur, ob *υἱοθεσία* außer der Einsetzung in das Kindschaftsverhältnis auch **b)** das letztere selbst, sofern es auf Adoption beruht, bezeichne. Auf keinen Fall ist es jemals so viel wie *υἱότης*, vgl. Eph. 1, 5, wo gerade die Adoption es ist, welche als solche das Maß der göttlichen Liebe zur Anschauung bringt. Zur Annahme der passiven Bedeutung: „auf Adoption beruhendes Kindschaftsverhältnis" nötigt nicht durchaus Röm. 9, 4, wohl aber 8, 15, wo es dem Stande des *δοῦλος*, der *δουλεία* gegenüber steht. Eph. 1, 5 dagegen ist *προορίζειν εἰς υἱοθεσίαν* = im Voraus zur Adoption bestimmen, wodurch dann auch das hinzugefügte *εἰς αὐτόν* sich erklärt.

Φ.

Φαίνω, *φανῶ,* Aor. II Pass. *ἐφάνην,* vom Stamme *φα,* wie *φαός* — *φῶς* Licht. Curtius, S. 296 f. **1)** trans. = leuchten machen, erscheinen lassen, ans **Licht** bringen. Davon im N. T. wie in der übrigen bibl. Gräc. nur das Passiv **a)** = erscheinen Mtth. 1, 20; 2, 13. 19. Marc. 16, 9. Luc. 9, 8; 24, 11; vom **Erscheinen,** Aufgehen der Gestirne; in der späteren Gräc. *τὰ φαινόμενα* die Gestirne, welche sich am Horizont zeigen; so Mtth. 2, 7, vgl. 24, 30. Dann von dem Leuchten der Gestirne. Lucn. Dial. deor. 4, 3: *ἀστέρα σου φαίνεσθαι ποιήσω κάλλιστον.* So **Apok.** 18, 23 Mtth. 24, 27. Phil. 2, 15. **b)** Übertragen = hervortreten, sich zeigen; von Personen, Gegenständen und Zuständen, Jes. 60, 2: *ἐπὶ σὲ δὲ φανήσεται κύριος* = זרח. Num. 23, 3 = קרה Ni.; Jes. 47, 3 = ראה Ni. 1 Mcc. 11, 12 u. a. **Mtth.** 9, 33 *οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ.* 13, 26: *τότε ἐφάνη καὶ τὰ ζιζάνια.* 1 Petr. 4, 18. Jac. 4, 14; sichtbar werden, Mtth. 6, 5. Hebr. 11, 3 ist *φαινόμενα* **nicht** identisch mit *τὰ βλεπόμενα,* sondern *φαίνεσθαι* ist die Bedingung des *βλέπεσθαι, φαινόμενα* was gesehen werden **kann,** im Gegensatze zu *ῥῆμα θεοῦ* resp. *πίστει νοεῖν, βλεπόμενα* dagegen was gesehen **wird.** — Verbunden mit dem Nomin. eines **Part.** oder Adj. = sich als etwas zeigen, als etwas offenbar erscheinen Mtth. 6, 16. 18; 23, 27 Röm. 7, 13. 2 Cor. 13, 7. Zu Marc. 14, 64: *ἠκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται;* vgl. Prov. 21, 2: *πᾶς ἀνὴρ φαίνεται ἑαυτῷ δίκαιος.* — **2)** **intrans.** leuchten, scheinen, Joh. 1, 5; 5, 35. 1 Joh. 2, 8. 2 Petr. 1, 19. Apok. 1, 16; 8, 12 *τινὶ* jemanden leuchten Apok. 21, 23. LXX = הֵאִיר Gen. 1, 17. Ex. 13, 22; 25, 37 Ps. 77, 19; 97, 4.

Φῶς, *φωτός, τό,* kontr. aus *φάος* (Hom.), das **Licht**; Gegensatz: *σκότος,* hellenistisch *σκοτία, νύξ.* **1)** im eigentlichen Sinne sinnlich: das Licht des Tages, der Sonne, der Gestirne, überhaupt das, was leuchtet, scheint, hell ist und erhellt. Mtth. 17, 2. 5 Luc. 8, 16. Act. 9, 3; 12, 7; 16, 29; 22, 6. 9. 11; 26, 13. Apok. 18, 23; 22, 5. Das Licht des Feuers bzw. das Feuer selbst Xen. Hell. 6, 2, 19: *φῶς ποιεῖν.* Marc. 14, 54. Luc. 22, 56. Das Augenlicht — das Auge, Eur. Cycl. 629: *ἐκκαίειν τὸ φῶς Κύκλωπος.* Vgl. Mtth. 6, 22: *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός.* V. 23: *εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστὶν* (Luc. 11, 35) = *ὁ ὀφθαλμὸς ὁ ἐν σοί,* womit das Herz bezeichnet wird, von welchem aus das **Leben** bestimmt wird (Prov. 4, 23: *ἐκ τῆς καρδίας ἔξοδοι ζωῆς*). Dann wird es **2, a)** übertragen in mannigfacher Weise, z. B. von der Öffentlichkeit (was hell ist — *πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν* Eph. 5, 13) Xen. Ag. 9, 1. Mtth. 10, 27: *ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε ἐν τῷ φωτί.* Luc. 12, 3; von der Klarheit der Rede, einer Darstellung (z. B. Dion. Hal. von der Geschichtsschreibung des Thuc.) u. s. w. Vgl. Dan. 2, 22: *γινώσκων τὰ ἐν τῷ σκότει, καὶ τὸ φῶς μετ' αὐτοῦ ἐστίν.* In diesen Fällen ist *φῶς* **objektiv** das, was hell, klar **ist.** Daran schließt sich das neutestamentliche *φῶς* im **sittlichen** Sinne (nicht im A. T.) Röm. 13, 12: *ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους* (Eph. 5, 11. 12: *τὰ ἔργα τὰ ἄκαρπα τοῦ σκότους* — *τὰ κρυφῇ γινόμενα*), *ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός.* Es wird das, was das Licht nicht zu scheuen braucht (vgl. Joh. 3, 20: *πᾶς ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς*), selbst Licht genannt durch den sehr nahe liegenden Übergang der objekt. und trans. Bedeutung ineinander, woraus sich denn auch Eph. 5, 8 ff. erklärt

Licht bezeichnet nun Gerechtigkeit, Wahrheit u. s. w., überhaupt das Gegenteil der mit Finsternis bezeichneten Sünde (Eph. 6, 12), vgl. 2 Cor. 6, 14: *τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;* 11, 14: *αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός.* Vgl. Eph. 5, 8. 9: *ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ.* Diese sittliche Bedeutung des Lichtes hängt im N. T. **b)** mit einem anderen Gebrauch des Wortes zunächst im transitiven Sinne zusammen: das, was hell macht. Im A. T. nämlich bezeichnet Licht den Zustand ungetrübten Glückes, des Heiles, der Heilsgegenwart, wie die Finsternis den Zustand der Heilslosigkeit; dies im Zusammenhange damit, daß alle Lebensentfaltung und Gestaltung vom Lichte bedingt ist, vgl. Gen. 1, 3. So אוֹר הַחַיִּים Hiob 33, 30. Ps. 56, 14. Hiob 33, 28: *ἡ ζωή μου φῶς ὄψεται,* wo voraufgeht: *σῶσον ψυχήν μου τοῦ μὴ ἐλθεῖν εἰς διαφθοράν.* 3, 16: *ὥσπερ νήπιοι οἳ οὐκ εἶδον φῶς.* Vgl. V. 20, wo Licht und Leben einander parallel stehen. Ps. 49, 20; 97, 11 hebr. So findet sich auch im Griech. (und ähnliches wohl überall) *τὸ φῶς ὁρᾶν, βλέπειν* = leben; *εἰς, πρὸς τὸ φῶς ἔρχεσθαι,* in die Welt kommen, zu leben anfangen. Daher das Licht Bezeichnung des Glückes, Wohlseins, z. B. Hiob 18, 5; 38, 15. Ps. 97, 11: *φῶς ἀνέτειλε τῷ δικαίῳ καὶ τοῖς εὐθέσι τῇ καρδίᾳ εὐφροσύνη.* Esth. 8, 16. Ps. 112, 4. Insbesondere ist nun אוֹר, *φῶς* bildliche Bezeichnung des von Gott kommenden Heiles, vgl. Ps. 27, 1: יְהוָה אוֹרִי וְיִשְׁעִי. Jes. 10, 17 von Gott: *ἔσται τὸ φῶς Ἰσραὴλ εἰς πῦρ.* Mich. 7, 8. Ps. 36, 10. Häufig ist dann Licht das Objekt der Heilsverheißung Jes. 9, 1; 42, 6; 49, 6; 60, 1—3. 19. Vgl. 59, 9. Mal. 3, 20. Jer. 13, 16. Am. 5, 18. 20. Mich. 7, 9. Vgl. אוֹר פָּנִים Ps. 4, 7; 44, 4; 89, 16. In diesem Falle ist *φῶς* zunächst im trans. Sinne gedacht: das, was erhellt u. s. w., ohne daß die Grenze zwischen der trans. und objekt. Bedeutung genau einzuhalten wäre. So nun auch im N. T. zunächst in den alttest. Citaten Mtth. 4, 16 (Jes. 9, 1). Act. 13, 47 (Jes. 49, 6), vgl. Luc. 3, 32. Vgl. *φωσφόρος* 2 Petr. 1, 19. — Act. 26, 23: *εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν.* Col. 1, 12: *ἡ μέρις τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί.* 1 Petr. 2, 9: *ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.* Vgl. *φωτίζεσθαι* Hebr. 6, 4; 10, 32. Jac. 1, 17: *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ — ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων,* wo der Plural = alles was Licht ist. (So zuweilen in der Prof.-Gräc. bei Dichtern Bezeichnung von Glück und Freude.) Dies ist auch die nächste Bedeutung des Wortes im Ev. Joh. 1, 4: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* — das, was Heil bringt 8, 12: *ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.* 1, 5. 7. 8. 9: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Vgl. 5, 35: *ἠθελήσατε ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὥραν ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ.* 9, 5 vgl. mit V. 3. 4; 12, 35. 36. V. 46 vgl. mit V. 47. Indes nicht allein als Vermittelung des Lebensentfaltung, sondern auch der Gestaltung des Lebens wird bei Johannes das Licht anzusehen sein, und zwar einer Gestaltung, die dem Heil als Errettung aus dem Verderben der Sünde entspricht (Act. 26, 18), so daß Licht ebenso der Unseligkeit wie der Sünde (Unheil) entgegengesetzt, ebenso im soteriologischen, wie im sittlichen Sinne, in erster Linie jedoch immer im soteriologischen Sinne zu nehmen ist; vgl. Joh. 3, 19: *τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.* V. 20: *πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς κτλ.* Daher *ἀκολουθεῖν τῷ φωτί* Joh. 8, 12. Vgl. 11, 9. 10; 12, 35: *ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει.* V. 36. Ps. 43, 3. Dies, daß

das Licht Unseligkeit und Sünde ausschließt, bestimmt auch den vom Sprachgebrauch des Evangeliums scheinbar abweichenden Gebrauch im ersten Briefe 1 Joh. 1, 5: *ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.* V. 7; 2, 9. 10. Vgl. V. 8: *ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει* — welche Stelle nicht zu verstehen wäre, wenn *φῶς* an und für sich etwa ein Bild der Heiligkeit Gottes wäre, sofern man sie gewöhnlich als Korrelat der Gerechtigkeit faßt und dabei die soteriologische Seite beider übersieht. Dagegen ist *φῶς*, wie es im Gegensatz zur Unseligkeit und Sünde steht, an diesen Stellen entschieden mit Beziehung auf den **Vollbegriff** der Heiligkeit Gottes gesetzt, wie auch Jes. 10, 17 Licht und Heiligkeit parallel stehen וְהָיָה אוֹר־יִשְׂרָאֵל לְאֵשׁ וּקְדוֹשׁוֹ לְלֶהָבָה (wo die Übersetzung der LXX schon die Vereinseitigung des Begriffs der Heiligkeit zeigt). *Ὁ θεὸς φῶς ἐ.* = **Gott ist Quellort des reinen und seligen Lebens.** Ein analoges Ineinandersein beider Bedeutungen bestimmt den paulinischen Sprachgebrauch, in welchem *φῶς* im sittlichen Sinne offenbar anschließt an das soteriologische *φῶς*, vgl. 2 Cor. 4, 6 mit Eph. 5, 8 ff. 1 Theß. 5, 5. Zu 1 Tim. 6, 16 vgl. Col. 1, 12. 1 Petr. 2, 9. — **c)** Im trans. Sinne: das Licht, welches jemand leuchtet (Joh. 12, 35) übertragen auf das **ethisch-intellektuelle** Gebiet Röm. 2, 19: *ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει,* vgl. Sap. 18, 4: *δι' ὧν ἤμελλε τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι.* Vgl. aber *φωτίζειν* 2, b Eph. 1, 18; 3, 9. Richt. 13, 8. 2 Kön. 12, 2. Hos. 10, 13. In diesem Sinne steht aber *φῶς* namentlich **nie bei Johannes.** Dieser Gebrauch ist wie auch bei den Derivaten in der neutest. Gräc. spezifisch paulinisch. Im A. T. nimmt er einen verhältnismäßig sehr geringen Raum ein, s. *φωτίζω.* — Vgl. unter *σκότος, σκοτία.*

Φωτίζω, Futur. *φωτιῶ* Apok. 22, 5 Tdf. Treg., dagegen Westc. *φωτίσω*, wie 1 Cor. 4, 5. LXX = אוֹר, נגה Hi., ירה Hi. und vereinzelt anders. **1)** intrans. **a)** sinnlich: **leuchten, scheinen, glänzen,** Num. 4, 9; 8, 3. Sir. 42, 16. **b)** übertragen: **herrlich erscheinen,** von Gottes herrlicher Heilsoffenbarung Ps. 76, 5, vgl. Apok. 22, 5: *κύριος ὁ θς φωτιεῖ ἐπ' αὐτούς.* Vgl. von den Erlösten Jes. 60, 1: *φωτίζου, φωτίζου Ἱερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς κτλ.* vgl. unter 2, b, sowie Bar. 6, 67. Prov. 4, 18. Auch gehört hierher *φωτίζειν τινί*, jemandem leuchten, d. i. ihm Hilfe und Heil angedeihen lassen, Mich. 7, 8: *ἐὰν καθίσω ἐν τῷ σκότει, κύριος φωτιεῖ μοι.* Vgl. 1 Sam. 29, 10: *ὀρθρίσατε ἐν τῇ ὁδῷ καὶ φωτισάτω ὑμῖν καὶ πορεύθητε.* — **2)** trans. erleuchten, **a)** sinnlich *τὴν νύκτα,* Ps. 105, 39. *τὴν ὁδόν* ... Neh. 9, 12. 19. Apok. 21, 23. Pass. erleuchtet, hell sein, leuchten Ps. 139, 12. Apok. 18, 1. Luc. 11, 36. **b)** übertragen Ps. 18, 29: *φωτιεῖς λύχνον μου κύριε ὁ θς μου φωτιεῖς τὸ σκότος μου.* Kohel. 8, 1: *σοφία ἀνθρώπου φωτιεῖ πρόσωπον αὐτοῦ.* Vgl. Ps. 34, 6: *προσέλθατε πρὸς αὐτὸν καὶ φωτίσθητε καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν οὐ μὴ καταισχυνθῇ.* In diesem Sinne = Hilfe und Heil geben (s. u. *φῶς*) Joh. 1, 9: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* (vgl. Apok. 21, 23 *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον*) entsprechend dem johann. Gebrauch von *φῶς*, und so wohl auch Hebr. 10, 32: *φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων,* wo der Gedanke nicht wie 6, 4 die Möglichkeit gewährt, an geschehene resp. empfangene Unterweisung zu denken; aber auch 6, 4 läßt der Zusammenhang mit dem Folgenden nur zu, an **Heilserfahrung** zu denken, vgl. Col. 1, 13. Zu 10, 32 kann V. 26 nicht verglichen werden, da dort der Ausdruck *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* bestimmt ist durch den Gegensatz *ἑκουσίως ἁμαρτανόντων.* — In anderer Beziehung 1 Cor. 4, 5: *ὁ κύριος φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους* von der Offenbarung dessen, was das Licht scheut. — Außerdem erscheint

φωτίζω verbunden mit *ὀφθαλμούς* = jemanden etwas sehen oder erkennen machen, Ps. 19, 9: *τὰ δικαιώματα κυρίου εὐθέα εὐφραίνονται καρδίαν, ἡ ἐντολὴ κυρίου τηλαυγὴς φωτίζουσα ὀφθαλμούς.* 119, 130: *ἡ δήλωσις τῶν λόγων σου φωτιεῖ καὶ συνετιεῖ νηπίους.* 2 Esr. 9, 8: *τοῦ φωτίσαι ὀφθαλμοὺς ἡμῶν καὶ δοῦναι ζωοποίησιν μικρὰν ἐν τῇ δουλείᾳ ἡμῶν.* Ps. 13, 4: *φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς μου, μήποτε ὑπνώσω εἰς θάνατον.* Die Vorstellung ist offenbar eine zwiefache; an den beiden letzteren Stellen bezeichnet der Ausdruck s. v. a. „Heil sehen lassen", Heil erleben lassen, indem das Heil als vorhanden zu schauen gegeben wird; so vielleicht auch Ps. 19, 9; vgl. Richt. 13, 23: *εἰ οὖν βούλεται κύριος θανατῶσαι ἡμᾶς, οὐκ ἂν ἐδέξατο ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίαν καὶ οὐκ ἂν ἐφώτισεν ἡμᾶς ταῦτα πάντα* nach dem Alex.; Bar. 1, 12: *δώσει κύριος ἰσχὺν ἡμῖν καὶ φωτίσει τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμῶν καὶ ζησόμεθα.* Dagegen Ps. 119, 130 vermittelt und ermöglicht die Erleuchtung erst die Erlangung des Heiles auf dem rechten Wege, und so auch Hos. 10, 12: *φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως* (vgl. 2 Kön. 12, 2: *ἐποίησεν Ἰωὰς τὸ εὐθὲς ἐνώπιον κυρίου πάσας τὰς ἡμέρας ἃς ἐφώτισεν αὐτὸν Ἰωδαὲ ὁ ἱερεύς.* 17, 27. 28. Richt. 13, 8 = ירה Hi.). In beiden Fällen aber steht die Erleuchtung mit dem Heile im Zusammenhang, nur daß in dem einen Falle die Erleuchtung Wirkung, das Heil die Ursache ist, in dem anderen umgekehrt. Ersteres auch Sir. 31, 20: *ἀνυψῶν ψυχὴν καὶ φωτίζων ὀφθαλμούς, ἴασιν διδοὺς ζωὴν καὶ εὐλογίαν,* letzteres 45, 17 parall. *διδάσκειν.* Die neutest. Stellen Eph. 1, 18: *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς κτλ.* und 3, 9: *φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία κτλ.* gehören zur zweiten Reihe, dagegen würden Joh. 1, 9. Hebr. 6, 4; 10, 32 zur ersten Reihe gehören, wenn man sie an die alttest. Ausdrucksweise anschließen wollte. — Auch 2 Tim. 1, 10: *Χ̄υ Ῑυ φωτίσαντος ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου* ist nicht in erster Linie = zu erkennen geben, sondern = thatsächlich vergegenwärtigen, weshalb auch ein Dativ des entfernteren Objekts fehlt Zu der Bedeutung vgl. Salyaschev, Inscript. I, 199, 7, in welchem zu den Verdiensten eines gewissen Mannes gerechnet wird *διοι[κ]ήσαντα καὶ φωτίσαντα χρήματα [τ]ᾶι πόλει:* er brachte zum Vorschein. — Vgl. *φωτισμός.*

Φωτισμός, *ὁ*, die Erleuchtung; LXX = אוֹר u. Ps. 90, 8 = לִמְאוֹר; nur in der späteren Gräc., Plut., Sext. Emp. **a)** die von etwas ausgehende Erleuchtung; das davon ausgehende Licht, Sext. Emp. adv. math. 10, 224 (p. 522, 9 ed. Bekker): *ἡ μὲν ἡμέρα κατὰ τὸν ἐξ ἡλίου φωτισμὸν συμβαίνει, ἡ δὲ νὺξ κατὰ φωτισμοῦ στέρησιν τοῦ ἐξ ἡλίου ἐπιγίνεται.* Plut. de facie lunae 16, 17 (929, E; 931, A). So mit dem Gen. des Subj. Ps. 78, 14: *ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν φωτισμῷ πυρός.* Ps. 90, 8: *ὁ αἰὼν ἡμῶν εἰς φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου,* gemäß der pass. Bildung des Wortes = unser Wandel ist dazu bestimmt, erleuchtet zu werden von u. s. w., offenbar zu werden im Lichte deines Angesichts. Anders gewendet Ps. 44, 4: *ἔσωσεν αὐτοὺς . . . ὁ βραχίων σου καὶ ὁ φωτισμὸς τοῦ προσώπου σου.* So 2 Cor. 4, 6: *ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ,* damit ans Licht komme und leuchte die *γνῶσις τῆς δ. τ. θ. κτλ.* Ebenso 2 Cor. 4, 4: *εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγ. τῆς δόξης τοῦ Χ̄υ,* damit nicht erglänze das Licht u. s. w. **b)** pass. die geschehene Erleuchtung, das Licht als die entstandene oder verbreitete Helle; so LXX Hiob 3, 9: *εἰς φωτισμὸν μὴ ἔλθοι,* parall. *σκοτωθείη τὰ ἄστρα.* Übertragen Ps. 27, 1: *κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου.*

Φανερός, *ά, όν,* sichtbar, offenbar 1 Cor. 11, 19. Phil. 1, 13. 1 Tim. 4, 15. Act. 7, 13; 4, 16; gegenüber *κρυπτός* 1 Cor. 14, 25. Röm. 2, 28. Luc. 8, 17;

= bekannt Marc. 3, 12. Mtth. 13, 16. Gal. 5, 19: *φανερὰ δέ ἐστι τὰ ἔργα σαρκός*. 1 Joh. 3, 10. Cf. Xen. An. 4, 1, 23: *εἴ τινα εἰδεῖεν ἄλλην ὁδὸν ἢ τὴν φανεράν*. Auch = berühmt, z. B. *πόλις*, Xen. Cyrop. 7, 5, 58; vgl. Marc. 3, 12. *Τὸ φανερόν* = öffentlich; *εἰς φανερὸν ἔρχεσθαι* öffentlich werden, Verstärkung von *γνωσθῆναι* Luc. 8, 17: *ὃ οὐ γνωσθήσεται καὶ εἰς φανερὸν ἔλθῃ*. Vgl. Act. 4, 16. Röm. 1, 19. Bei den LXX sehr selten, Deut. 29, 29 = נִגְלֹת. Prov. 16, 5 = יָד. Gen. 42, 16 = בחן Ni. Öfter 2 Mcc. 1, 33; 6, 30 u. a.

Φανερῶς, sichtbar, deutlich Act. 10, 3; öffentlich Marc. 1, 45. Joh. 7, 10. Nicht bei den LXX. Apokr. 2 Mcc. 3, 28: *φανερῶς τὴν τοῦ θεοῦ δυναστείαν ἐπεγνωκότες*.

Φανερόω, offenbar machen, zeigen, bekannt machen; selten und (außer in der von Valckenaer verworfenen Stelle des Hrdt. 6, 122) nur in der späteren Gräc. bei Dion. Hal., Dio Cass., Jos.; einmal bei den LXX Jer. 33, 6 = גלה, dessen regelmäßige Übertragung *ἀποκαλύπτω*, daneben *ἀνακαλύπτω*, *ἐκκαλύπτω* und vereinzelt andere (gegen Voigt, Fundamentaldogmatik, S. 201 ff.). Nicht in den Apokryphen. Häufig dagegen im N. T., besonders bedeutsam als Synon. von *ἀποκαλύπτειν* zur Bezeichnung göttlicher Offenbarungsthätigkeit resp. von Objekten göttlicher Offenbarung. (Joh. 17, 6: *τὸ ὄνομα τοῦ πατρός*. Röm. 1, 19: *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*. 3, 21: *δικαιοσύνη θεοῦ*. 16, 26: *μυστήριον κτλ.* Col. 4, 4; 1, 26. 2 Tim. 1, 10: *χάρις*. Tit. 1, 3: *ὁ λόγος τ. θ.* Hebr. 9, 8: *ἡ τῶν ἁγίων ὁδός*. 1 Joh. 1, 2: *ἡ ζωή*. 4, 9: *ἡ ἀγάπη* u. a.) Von *ἀποκαλύπτειν* unterscheidet es sich wie darstellen von entdecken, so daß im Verhältnis beider zu einander *ἀποκαλύπτειν* dem *φανεροῦν* voraufzugehen hätte, vgl. 1 Cor. 3, 13: *ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται· ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*. Cf. Herm. past. vis. 3, 1, 2: *δεηθεὶς τοῦ κυρίου, ἵνα μοι φανερώσῃ τὴν ἀποκάλυψιν ἥν μοι ἐπηγγείλατο δεῖξαι κτλ.* Es bezieht sich *ἀποκαλύπτειν* nur auf das Objekt, während in *φανεροῦν* eine direkte Relation zu den Personen liegt, denen das Objekt kund werden soll. Vgl. Col. 4, 4: *ἵνα φανερώσω τὸ μυστήριον* mit *ἀποκαλύπτειν τὸ μυστήριον* Eph. 3, 5. Col. 1, 26; 3, 3. Tit. 1, 3: *ἐφανέρωσε τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι*. Vgl. namentlich die Verbindung *κατ᾽ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον* Eph. 3, 3. — *Φανεροῦν* bedeutet sichtbar machen, zeigen, Joh. 2, 11: *ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ*. 21, 1: *ἐφανέρωσε ἑαυτόν*; bekannt machen Joh. 17, 6. Röm. 1, 19. 2 Cor. 2, 14; vgl. *ἐν παρρησίᾳ εἶναι* Joh. 7, 4; veröffentlichen 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 4, 4. Das Pass. = offenbar, sichtbar werden Marc. 4, 22. Joh. 3, 21; 9, 3. 2 Cor. 4, 10. 11. Eph. 5, 13. 1 Joh. 2, 19. Apok. 3, 18; 15, 4. Hebr. 9, 8; erscheinen Marc. 16, 12. 14. Joh. 21, 14. 2 Cor. 5, 10. 2 Tim. 1, 10. 1 Petr. 1, 20; 5, 4. 1 Joh. 1, 2; 2, 28; 3, 2. 5. 8; 4, 9. Hebr. 9, 26; bekannt gemacht werden, Joh. 1, 31. Röm. 3, 21; 16, 26. 2 Cor. 3, 3; 5, 11; 7, 12. Col. 1, 26; 4, 4. Der von Voigt a. a. O. behauptete Unterschied, daß *φανεροῦν*, *φανέρωσις* die göttliche Offenbarung überhaupt, sowohl die natürliche wie die übernatürliche, *ἀποκάλυψις* nur die übernatürliche Offenbarung und zwar bald die Manifestation, bald die Erleuchtung durch den Geist Gottes bezeichnet, ist ebenso irrig, wie seine Angabe, daß die LXX sich bald des Verbums *ἀποκαλ.*, bald *φαν.* bedienen zur Übersetzung von גלה, גָּלָה, und daß es hierauf beruhe, daß das Streben, die übernatürliche und natürliche Offenbarung auch der Bezeichnung nach auseinanderzuhalten im neutest. Sprachgebrauch nicht völlig zur Durchführung gekommen sei. Von der sogen. natürlichen Offenbarung steht *φανεροῦν* nur Röm.

1, 19, sonst nirgend, auch *φανέρωσις* nicht, und höchstens *φανερός* Röm. 1, 19 kann noch hierher gezogen werden. Zieht man diejenigen Aussprüche in Betracht, in denen *ἀποκαλ.* u. *φανερ.* nicht wohl miteinander verwechselt werden können — und diese geben den Ausschlag —, z. B. 1 Cor. 14, 6. 2 Cor. 12, 1. Röm. 16, 25. Gal. 3, 23 für *ἀποκ.*, Marc. 16, 12. 14. Röm. 1, 19. 2 Cor. 4, 10. 11. Col. 3, 4. 1 Tim. 3, 16. Tit. 1, 3. Hebr. 9, 8. 1 Joh. 1, 2; 3, 2 für *φαν.*, so dürfte es bei der obigen Unterscheidung sein Bewenden haben müssen, welche zugleich erklärt, weshalb *φανεροῦν* eine reichere Verwendung findet als *ἀποκ.*, indem nicht nur an und mit dem Obj. an und für sich etwas geschieht, nicht der durch das *ἀποκ.* geschaffene Zustand des Obj., sondern sein Verhältnis zu den Menschen in Betracht kommt, vgl. namentlich Gal. 3, 23: *εἰς τὴν μέλλ. πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*, wo *φανερωθῆναι* einen ganz anderen und zwar falschen Gedanken ergäbe. Ferner Röm. 1, 17: *δικ. γὰρ θεοῦ ἐν τῷ εὐ. ἀποκαλύπτεται*, während 3, 21: *νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικ. θυ πεφανέρωται μαρτυρουμένη κτλ.* Dies ist das Richtige an der in ihrer Allgemeinheit unrichtigen Behauptung Bleibtreus (die drei ersten Kapitel des Römerbriefes S. 66), daß *ἀποκαλ.* die Erkenntnis angehe, *φανερ.* die Erfahrung. Mit Recht erinnert Trench s. vv. an die Synonymität von *ἀποκάλυψις* u. *ἐπιφάνεια*, welche bei *φανέρωσις* nicht statt hat.

Φανέρωσις, ἡ, die Offenbarung, Bekanntmachung, 2 Cor. 4, 2: *τῆς ἀληθείας*. 1 Cor. 12, 7 werden die Charismata *φανέρωσις τοῦ πνεύματος* genannt, nicht weil sie das *πνεῦμα* zur Erscheinung bringen, sondern im passiven Sinne, weil in ihnen das *πν.* offenbar wird. Das Wort findet sich nur noch in der kirchl. Gräc. von der Erscheinung Christi im Fleisch und seiner Wiederkunft zum Gericht, und in diesen Fällen wahrscheinlich im passiven Sinne = Erscheinung; in aktiver Bedeutung jedoch z. B. Chrys. in Psalm. 106 (1, 972, 13): *ἐπιτρέψαντος τοῦ θεοῦ εἰς τὴν τῶν δικαίων γυμνασίαν καὶ φανέρωσιν*.

Ἐπιφαίνω, über den Aor. *ἐπέφανα*, von welchem sich der Infin. *ἐπιφᾶναι* Luc. 1, 79. Imperat. *ἐπίφανον* Ps. 31, 17 u. a. findet, s. Buttmann § 101, Anm. 2. **1)** transs. wobei, worauf zeigen, z. B. auf der Oberfläche; *ἐν τοῖς πράγμασιν ἐπιφαίνεσθαι* Pol. 31, 20, 4 = wobei gegenwärtig sein. Gewöhnlich im Pass. sich öffentlich zeigen. Plut. Galb. 11: *ἐπιφανῆναι τῷ δήμῳ*, sich öffentlich vor dem Volke zeigen, erscheinen, hervortreten, namentlich mit dem Nebenbegriff des Unerwarteten, auch Plötzlichen; häufig auch von Göttererscheinungen bei Herodot u. a. Bei den LXX außer Ez. 17, 6 (2 Mcc. 12, 9. 22; 15, 13) nur von der Erscheinung Gottes Gen. 35, 7 = גלה Niph. Deut. 33, 2 = זרח. Zeph. 2, 11 = ירא Niph. Jer. 29, 14 = מצא Niph. Ez. 39, 28 = גלה Niph. Num. 6, 25. Ps. 31, 16; 67, 1; 80, 3. 7. 19; 118, 27; 119, 135, Dan. Theod. 9, 17 = אור Hiph., sowie 3 Mcc. 2, 19; 6, 4. 9. 18. 39, und zwar stets von dem heilbringenden Selbsteintreten Gottes für sein Volk. Im N. T. nur Tit. 2, 11: *ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις*. 3, 4: *ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*. In der kirchl. Gräc. häufig von der Menschwerdung Christi. — **2)** intrans. sich zeigen, z. B. vom Tagesanbruch; Act. 27, 20: *μήτε δὲ ἡλίου, μήτε ἄστρων ἐπιφαινόντων*, erscheinen, leuchten Luc. 1, 79: *ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει κτλ.* vgl. *φαίνειν τινί*.

Ἐπιφανής, ές, sichtbar; insbesondere = berühmt, ausgezeichnet, vornehm u. s. w., z. B. *πόλεμος, ἔργον, ἄνδρες* u. a. 1 Mcc. 1, 10. 2 Mcc. 14, 33, vgl. 15, 34.

3 Mcc. 5, 35. Im N. T. Act. 2, 20: *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡ μεγάλη καὶ ἐπιφανής*, wie die LXX das hebr. נוֹרָא wiedergeben Richt. 13, 6. Joel 2, 11. 31. Hab. 1, 7 Zeph. 2, 11; 3, 2. Mal. 1, 14; 3, 24. 1 Chron. 17, 21. Sie scheinen ירא u. ראה verwechselt zu haben, vgl. 2 Sam. 7, 23.

Ἐπιφάνεια, ἡ, das Erscheinen, „besonders vom Hilfe bringenden Erscheinen der Götter, D. Hal. 2, 68. Plut. u. a.; auch von der in außerordentlichen Begebenheiten sich offenbarenden göttlichen Macht und Vorsehung, *ἡ ἐν ταῖς θεραπείαις ἐπιφάνεια* Diod. Sic. 1, 25. Plut. Them. 30. Camill. 16" (Pape). Vgl. 2 Mcc. 12, 22; 15, 27. — Im N. T. von der Erscheinung, Offenbarung Jesu Christi auf Erden 2 Tim. 1, 10, vgl. 1 Petr. 1, 20. So sehr gebräuchlich in der kirchl. Gräc. Phavor.: *ἡ τοῦ σωτῆρος ὑμῶν Ιυ Χυ ἔνσαρκος οἰκονομία*. An den übrigen Stellen des N. T. von der Wiederkunft Christi 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. 8. Tit. 2, 13. — In 2 Mcc. öfter von einer wunderbaren Erscheinung, welche Gott zur Hilfe seines Volks bewerkstelligt 2, 21; 3, 24; 5, 4; 12, 22; 14, 15; 15, 24. 3 Mcc. 2, 9; 5, 8. 51 Vgl. Grimm zu 2 Mcc. 2, 21; 3, 30. LXX nur 2 Sam. 7, 23 = נוֹרָאוֹת. Am. 5, 22 = מְרִיאֵיכֶם, indem sie offenbar an letzterer Stelle das Wort mit מַרְאֵיכֶם verwechselten, an ersterer vielleicht נוֹרָא mit נִרְאָה.

Φημί, sagen; „derselbe Stamm (*φα*) wie in *φαίνω*, indem sich aus dem ursprünglichen Begriffe des Leuchtens, Zeigens der des Anzeigens, Sprechens entwickelt" (Schenkl), so daß der Grundbegriff wohl der des Offenbarens ist, wie *φημί* in der Odyssee, bei Herodot und Tragikern eine göttliche Offenbarung durch Worte oder Zeichen (*φήμη* göttliche Stimme) bezeichnet. Vgl. Curtius, S. 296 f.: „Dichter gebrauchen fortwährend *φαίνειν* u. ähnl. Verba von der Rede, z. B. Soph. Ant. 621: *κλεινὸν ἔπος πέφανται*." Latein. fari; Prellwitz, S. 342. LXX = נְאֻם, selten אמר.

Προφήτης, ὁ, wird zwar von den Wahrsagern gebraucht, die den Willen der Götter in betreff der Zukunft vorherverkündigen; allein dies nur in abgeleiteter Weise, indem das *προ* ebenso wenig temporal, vielmehr lokal zu fassen ist, wie in *πρόφασις*, Vorwand, das was einer vor jemanden geltend macht, vorgiebt (*καὶ ἡ ἀληθὴς καὶ ψευδὴς αἰτία*, Phav.). Es bezeichnet den, der vor jemanden öffentlich redet, und ist technische Bezeichnung für den Dolmetscher des Orakels, Dolmetscher göttlicher Rede. Diese Bedeutung ist in der Prof.-Gräc. nie verloren gegangen. Cf. Pind. Fragm. 118: *μαντεύεο Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ*. Plat. Tim. 72, B: *τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὓς μάντεις ἐπονομάζουσί τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταὶ καὶ οὔτι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ' ἄν*. Dion. Hal. Ant. R. 2, 73: *τοῖς ἰδιώταις ὁπόσοι μὴ ἴσασι τοὺς περὶ τὰ θεῖα ἢ δαιμόνια σεβασμοὺς ἐξηγηταὶ γίνονται καὶ προφῆται*. Eur. Bacch. 211: *ἐπεὶ σὺ φέγγος, Τειρεσία, τόδ' οὐχ ὁρᾷς, ἐγὼ προφήτης σοὶ λόγων γενήσομαι*. Daher denn auch im allgemeineren Sinne = Dolmetscher, z. B. *πρ. Μουσῶν* Plat. Phaedr. 262, D von den Cikaden. Sext. Empir. 227: *ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων Τίμων*. Lucn. Vit. auct. 8, wo Diogenes auf die Frage: *ἀλλὰ τί μάλιστα εἰδέναι σε φῶμεν; ἢ τίνα τὴν τέχνην ἔχεις;* antwortet: *ἐλευθερωτής εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν. τὸ δ' ὅλον, ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης εἶναι βούλομαι.* Diod. 1, 2: *τὴν προφῆτιν τῆς ἀληθείας ἱστορίαν*. — Daß nun mit jener technischen

Bezeichnung der Dolmetscher der Götter sich insbesondere die Vorstellung *προφῆται τῶν μελλόντων* Plat. Charm. 173, C verband, lag sehr nahe.

Bei den LXX nun ist *προφήτης* das ständige Wort für נָבִיא (einmal = מַלְאָךְ 2 Chron. 36, 15, einige Male = חֹזֶה 2 Chron. 19, 2; 29, 30; 35, 15, sowie = רֹאֶה 1 Chron. 26, 28. 2 Chron. 16, 7. 10), und es entspricht auch, wenngleich weniger der Grundbedeutung, aber doch dem Sprachgebrauch desselben vollständig. Die Grundbedeutung ist streitig, ob es zurückzuführen ist auf נבא = נוב, נבע, „derjenige, in welchem die Gottheit die Rede hervorquellen läßt“, oder (Hupfeld) נבא = נאם, נהם, einraunen, „dem eingeraunt wird“; s. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, S. 21 ff. Der Sprachgebrauch dagegen ist klar; es bezeichnet den, mit dem und durch den Gott redet, Num. 12, 2; dem Gott seine Geheimnisse kund thut Am. 3, 7, insbesondere vgl. V. 8, und dies ist so konstant, daß es bei der Übertragung des Wortes auf das Verhältnis Aarons zu Moses heißt: נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפַרְעֹה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאֶךָ Exod. 7, 1, vgl. 4, 16: הוּא יִהְיֶה־לְּךָ לְפֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה־לּוֹ לֵאלֹהִים. Dann bezeichnet es auch allgemeiner überhaupt denjenigen, dem Gott seine Absichten kund thut, mit dem Gott redet, Gen. 20, 7 vgl. mit 18, 17. — Philo, Quis rer. div. haer. 510, 28: *προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου.* Daß die Vorausverkündigung des Zukünftigen, so sehr sie zum Inhalt der Prophetie gehört, dennoch nicht den Begriff eines נָבִיא konstituiert, erhellt namentlich aus der Verheißung Deut. 18, 15. 18 ff. vgl. mit Num. 12, 8. Daß es vielmehr der unmittelbare Verkehr mit Gott, die göttliche Mitteilung dessen, was der Prophet dann weiter mitzuteilen hat, ist, welche einen Propheten macht, erhellt insbesondere noch aus der Notiz, daß die ältere Bezeichnung eines Propheten רֹאֶה Schauer, Seher, gewesen, 1 Sam. 9, 9. Dasselbe wird bestätigt durch das Verhältnis des *ἀποκαλύπτεσθαι* zum *προφητεύειν* 1 Cor. 14, 26—30, vgl. 1 Petr. 1, 12: *οἷς ἀπεκαλύφθη.* Eph. 3, 5: *νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι.* Daß spezieller Inhalt der Prophetie nicht bloß Voraussagung, sondern Weisung des Willens Gottes, insbesondere des Heilswillens Gottes sei, wird bestätigt durch 1 Cor. 14, 3: *ὁ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.* Vgl. Jer. 1. Jes. 1. Ez. 2 u. a. Zweierlei ist es somit, was einen Propheten macht: der durch Gott selbst vermittelte Einblick in Gottes Geheimnisse, und die Mitteilung dieser Geheimnisse — und zwar sind dieselben der Sache nach die Geheimnisse seines Heilsratschlusses und was damit in Zusammenhang steht (Warnungen, Gerichtsverkündigungen u. s. w.), so daß ihre Verkündigung bei den Propheten des Alten Bundes zur Vorherverkündigung wird, bei denen des Neuen Bundes zur Evangelisierung und Verkündigung der erfüllten Heilsverheißung, sofern es sich nicht wieder um das handelt, was trotzdem noch zukünftig ist. Daher Eph. 3, 5; 2, 20 Propheten neben den Aposteln als Grundlage der neutest. Gemeinde, nach 3, 5 unbedingt von neutest. Propheten zu verstehen, welche 4, 11 zwischen den Aposteln und Evangelisten erscheinen. 1 Cor. 12, 28. Vgl. *εὐαγγελιστής.* Die Propheten sind für die neutest. Gemeinde dasselbe, was sie für Israel waren, sofern sie die unmittelbare Verbindung der Gemeinde nicht mit dem heiligen Geiste Gottes in ihr, sondern mit dem Gotte ihres Heils über ihr aufrecht erhielten, „Botengänger zwischen der oberen und unteren Welt“, wie sie sinnvoll genannt worden sind (Fr. in Zellers bibl. Wörterb.). Für die Stellung und Bedeutung der neutest. Prophetie vgl. 1 Tim. 1, 18; 4, 14. 1 Cor. 14, 3; 13, 8. Apok. 11, 6. Daher das bedeutungsvolle Wort 1 Thess. 5, 20: *προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε.* — Das deutsche „Weissagen“ hängt nicht im mindesten mit Vorhersagen zusammen, überhaupt nicht mit „sagen“; es kommt von wizac, abgeleitet von wizan =

wissen; vgl. vorawizac, vorherwissend. Sanskr. vedas, heil. Schrift. Latein. videre. S. Weigand, Deutsches Wörterb. 2, 1079.

Im allgemeinen nun werden im N. T. als οἱ πρ. die Propheten des Alten Bundes bezeichnet; ὁ πρ. von Christo mit Bezug auf Deut. 18: Joh. (1, 21) 6, 14; 7, 40; vgl. Act. 3, 22; 7, 37. προφήτης von Christo Mtth. 13, 57; 14, 5; 21, 11. Marc. 6, 4. 15. Luc. 4, 24; 7, 16. 39; 13, 33; 24, 19. Joh. 4, 19. 44; 9, 17. Von neutest. Propheten Act. 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10. 1 Cor. 12, 28. 29; 14, 29. 32. 37. Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11. Apok. 11, 10; 22, 9. — Einmal im allgemeinen Sinne von dem kretischen Dichter Epimenides Tit. 1, 12. Das Fem. προφῆτις Luc. 2, 30. Apok. 2, 20. LXX Ex. 15, 20. Richt. 4, 4. 2 Kön. 22, 14. 2 Chron. 34, 22. Jes. 8, 3.

Προφητικός, *ή*, *όν*, zum Propheten gehörig, oder von demselben herrührend; selten in der Prof.-Gräc., z. B. Lucn. Alex. 60. Nicht bei den LXX. Im N. T. Röm. 16, 26. 2 Petr. 1, 19.

Προφητεύω, Prophet sein, **a)** das Amt haben, Gottes Willen u. s. w. zu verkündigen, Eur. Jon. 413: *τίς προφητεύει θεοῦ;* Dann meist **b)** = als Prophet auftreten, weissagen, Verborgenes vermöge göttlicher Mitteilung verkündigen Mtth. 26, 68. Marc. 14, 65. Luc. 22, 64. — Joh. 11, 51. LXX = נבא Niph. u. Hithpa. Über den Inhalt s. oben. Von den alttest. Propheten Mtth. 11, 13; 15, 7. Marc. 7, 6. 1 Petr. 1, 10. Jud. 14. Vgl. Luc. 1, 67. Joh. 11, 51. Von der neutest. Prophetie Mtth. 7, 22. Act. 2, 17. 18; 19, 6; 21, 9. 1 Cor. 11, 4. 5; 13, 9; 14, 1. 3. 4. 5. 24. 31. 39. Apok. 10, 11; 11, 3. — Das Augment tritt hinter die Präpos.: προεφήτευσα, Lchm. u. Tdf. jedoch schreiben ἐπροφήτευσα, ausgenommen Jud. 14 Lchm. προεφ.

Προφητεία, *ἡ*, **a)** die prophetische Qualität oder Thätigkeit; die Gabe oder das Amt des Propheten, Lucn. Alex. 40. 60. So Röm. 12, 6 neben *διακονία, διδασκαλία* als Charisma. Vgl. ebenso 1 Cor. 12, 10; 13, 2. 1 Thess. 5, 20. 1 Tim. 4, 14. Apok. 19, 10: *τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας*. Apok. 11, 6: *αἱ ἡμέραι τῆς προφητείας αὐτῶν*. Sonst **b)** die Weissagung, das was gesagt wird oder ist; so stets bei den LXX, bei denen es = נְבוּאָה 2 Chron. 15, 8. 2 Esr. 6, 14. Neh. 6, 12, vgl. 2 Esr. 5, 1. = חָזוֹן 2 Chron. 32, 32. Ebenso bei Sir. 24, 33; 36, 20; 39, 1; 44, 3; 46, 1. 20. Tob. 2, 6. Mtth. 13, 14: *ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα*. 1 Cor. 13, 8; 14, 2. 22. 1 Tim. 1, 18. 2 Petr. 1, 20. 21. Apok. 1, 3; 22, 7. 10. 18. 19.

Βλάσφημος, *ον*, die Ableitung ist unsicher; am wenigsten wahrscheinlich von *βλάπτειν τὴν φήμην*, da es dann wohl *βλαψίφημος* heißen würde, wie *βλαψίφρων*, wahnsinnig; eher von *βλάξ*, schlaff, träge, dumm, zusammenhängend mit *βραδύς*; man könnte versucht sein, es mit *βάλλειν* zusammenzubringen, Eustath. ad Hom. Il. 2, p. 219: *ὁ ταῖς φήμαις βάλλων, λοίδορος*. Anders Prellwitz S. 48, welcher es mit *φαῦλος* auf dieselbe Wurzel zurückführt: bhles, erhalten im mittelhochdeutschen blas = gering, neuhochdeutsch blasen und blähen. Es bezeichnet **a)** synon. *λοίδορος, διάβολος*, (Poll. 5. 118) schmähend, lästernd, den Ruf zu Grunde richtend; Hrdn. 7, 8, 21: *βλάσφημα πολλὰ εἰπὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ σύγκλητον*. Öfter bei Plut. — Act. 6, 11: *ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωυσῆν καὶ τὸν θεόν*. Insbesondere **b)** bezeichnet es schon in

der Prof.-Gräc. das, was gotteslästerlich ist; wenigstens *βλασφημεῖν*, *βλασφημία* wird selbständig — ohne besondere Angabe der Beziehung auf Gott und Göttliches — so gebraucht, z. B. Plat. Legg. 7, 800. C: *εἴ τις ἰδίᾳ παραστὰς τοῖς βωμοῖς τε καὶ ἱεροῖς — βλασφημοῖ πᾶσαν βλασφημίαν* und öfters. So *βλάσφημος* 2 Mcc. 9. 28; 10, 4. 36. Sap. 1, 6. Sir. 3, 16. Jes. 66, 3 = מְבָרֵךְ אָוֶן cultum exhibens vano numini.

Es findet sich im N. T. außer Act. 6, 11. Apok. 13, 5 substantiviert und steht **a)** allgemein 2 Tim. 3, 2. 2 Petr. 2, 11. **b)** speziell im religiösen Sinne Act. 6, 11. 1 Tim. 1, 13. Apok. 13, 5.

Βλασφημία, ἡ, Lästerung, Schmähung; *κατά τινος*, Demosth.; *εἴς τινα* Hrdn. Es bezeichnet den höchsten Grad der Verleumdung etwa = Verlästerung, Hrdn. 4, 12, 1: *εἰς τοῦτον πολλάκις ἀπέσκωψε καὶ μέχρι αἰσχρᾶς βλασφημίας*. **a)** Mtth. 15, 19 neben *ψευδομαρτυρία*. Marc. 7, 22. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. 1 Tim. 6, 4. Jud. 9: *οὐκ ἐτόλμησε κρίσιν ἐπενέγκειν βλασφημίας*, vgl. 2 Petr. 2, 11: *κρίσις βλάσφημος*. **b)** speziell im religiösen Sinne Plat. Legg. 7, 800, C, s. v. *βλάσφημος*. Menand. fr. 169. 1 Mcc. 2, 6; vgl. 2 Mcc. 8, 4; 10, 35; 15, 24. Tob. 1, 18. Ez. 35, 12 = נֶאָצָה, vgl. Dan. 3, 29 = שָׁלוּ. So im N. T. *βλ. πρὸς τὸν θεόν* Apok. 13, 6. *ἡ τοῦ πν. βλασφημία* Mtth. 12, 31, vgl. Hebr. 10, 29: *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίζειν*, und *βλασφημεῖν* gegenüber *δοξάζειν* 1 Petr. 4, 14. Mtth. 12, 32: *εἰπεῖν κατὰ τοῦ πν. ἁγ.* (die Bedeutung des Redens wider den heil. Geist entspricht der anderweitigen Bedeutung des Wortes im Bekenntnisse; vgl. übrigens unter *ἅγιος* S. 56). Ohne Zusatz = Gotteslästerung, Angriff auf heilige Dinge, vgl. Apok. 13, 6. So Mtth. 12, 31; 26, 65. Marc. 2, 7; 3, 28; 14, 64. Luc. 5, 21. Joh. 10, 33. Apok. 2, 9; 13, 1. 5; 17, 3.

Βλασφημέω, lästern, schmähen; *εἴς τινα, περί, κατά τινος* später auch *βλ. τινά*. Hrdn. 2, 6, 20 verbunden mit *κακῶς ἀγορεύειν*. Im religiösen Sinne *εἰς θεούς* Plat. Rep. 2, 381, E und ohne Zusatz Legg. 7, 800, C. Alc. 2, 149, C. LXX 2 Kön. 19, 4. 6 = גִּדֵּף, parall. *ὀνειδίζειν θεὸν ζῶντα* V. 4; vgl. V. 22: *τίνα ὠνείδισας καὶ τίνα ἐβλασφήμησας*; Num. 15, 30: הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־תַּעֲשֶׂה בְּיָד רָמָה ... הוּא מְגַדֵּף, *τὸν θεὸν παροξυνεῖ*. Jes. 52, 5 = מִנֹּאָץ. Dan. LXX 3, 29 = אמר שָׁלוּ. Bel. 9. Tob. 1, 18. 2 Mcc. 10, 34; 12, 14. — Im N. T. **a)** im allgemeinen synon. *ὀνειδίζειν, λοιδορεῖν* Mtth. 27, 39. Marc. 15, 29. Luc. 22, 65; 23, 39. Röm. 3, 8; 14, 16. 1 Cor. 4, 13 (wo andere *δυσφημούμενοι* lesen). Tit. 3, 2. 2 Petr. 2, 10. Jud. 8. **b)** speziell: Gott oder Göttliches schmähen Apok. 13, 6: *βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας*. Daß es überhaupt = „einer Person oder Sache dasjenige Sein und Leben, diejenige Wesensbeschaffenheit absprechen, welche sie kraft ihrer Beziehung zu Gott hat" (Schott zu 2 Petr. 2, 10), ist eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung. — Mit Angabe des Objekts, gegen welches sich die Handlung richtet: *εἰς τὸ ἅγιον πν.* Luc. 12, 10. Marc. 3, 29. Sonst mit dem Accus.; Act. 19, 37: *τὴν θεάν*. Röm. 2, 24: *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ*. Apok. 13, 6; 16, 9. 1 Tim. 6, 1: *ἡ διδασκαλία*. Tit. 2, 5: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. Jac. 2, 7: *τὸ καλὸν ὄνομα*. 2 Petr. 2, 2: *ὁδὸν τῆς ἀληθείας*. Apok. 16, 11, 21: *τὸν θεόν*. Ohne Objekt Mtth. 9, 3. Marc. 2, 7; 3, 28. Joh. 10, 36. Act. 13, 45; 18, 6; 26, 11. 1 Tim. 1, 20. 1 Petr. 4, 4. 2 Petr. 2, 12. Jud. 10.

———

Φόβος, ὁ, von dem noch als poetische Nebenform von *φοβεῖσθαι* vorhandenen *φέβεσθαι*, fliehen, desselben Stammes mit dem deutschen, „beben“, s. Curtius S. 298. = **Furcht**, Scheu, Plat. Prot. 358, D: *προσδοκίαν τινὰ λέγω κακοῦ τοῦτο, εἴτε φόβον εἴτε δέος καλεῖτε.* Legg. 1, 644, C: *πρὸς δὲ τούτοιν ἀμφοῖν αὖ δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δὲ φόβος μὲ ἡ πρὸ λύπης ἐλπίς, θάρρος δὲ ἡ πρὸ τοῦ ἐναντίου,* s. auch unter *ἐλπίς*. Bei Hrdt., Dem. verbunden mit *δέος*, von dem es sich nach Ammonius so unterscheiden soll, daß letzteres *πολυχρόνιος κακοῦ ὑπόνοια, φόβος δὲ ἡ παραυτίκα πτόησις* bezeichnet, ein Unterschied, der aber wenigstens später nicht mehr beachtet wird, und statt dessen Passow unter *δέος* angiebt, daß *φόβος*, metus, die Furcht als geistigen Zustand, *δέος*, timor, die Empfindung einer Beängstigung als gemütlichen und körperlichen Zustand bezeichnet. Der Sprachgebrauch macht vielfach keinen Unterschied; *φόβος, φοβεῖσθαι* ist häufiger, *δέος, δείδειν* resp. *δεδοικέναι* seltener, *δέος* steht besonders von momentaner Angst, *φόβος* ist mehr etwas Bleibendes; auf der anderen Seite bezeichnet *φοβεῖσθαι* Besorgnis hegen, *δεδοικέναι* Bedenken hegen. In der bibl. Gräc. findet sich *δεδοικέναι* fast gar nicht, nur Jes. 60, 14. Hiob 38, 40 = שׁחה, außerdem Hiob 3, 19. 25; 26, 13; 41, 2; nicht in den Apokryphen und im N. T.; — *δέος* nicht bei den LXX; zuweilen 2 Mcc. 3, 17. 30: 12, 22; 13, 16; 15, 23; im N. T. Hebr. 12, 28, wo jedoch Lchm. *αἰδώς* liest, — dagegen *φόβος, φοβεῖσθαι* sehr häufig, und zwar *φόβος* als die ständige Übersetzung von יִרְאָה (zuweilen *εὐσέβεια, θεοσέβεια*), מוֹרָא (einmal = *τρόπος*), אֵימָה, אֵימָתָה (einmal = *δειλία*), sowie = פַּחַד, welcher seltener = *ἔκστασις, θάμβος, πτόησις*, vereinzelt = חָרַד, חֲרָדָה, חִתָּה, חִתִּית, תַּרְדֵּמָה u. a. Unter all diesen Bezeichnungen eignet יראה das Besondere, daß es gebraucht wird von dem Verhalten des Menschen gegenüber Gotte, daß es also im religiösen Sinne steht (zuweilen auch, jedoch selten פַּחַד), und ebenso ist es mit *φόβος, φοβεῖσθαι*. Zwar ist das eigentliche griechische Wort für das Verhalten ehrfürchtiger Scheu vor der Gottheit *σέβεσθαι* (= יָרֵא u. Derivv., Jos. 4, 24; 22, 25. Hiob 1, 9. Jon. 1, 9. Jes. 29, 13), jedoch wird auch vielfach *φοβεῖσθαι, φόβος* gebraucht, und zwar mit dem Unterschiede, daß *σέβ.* das kultische und religiös-sittliche Verhalten zugleich einschließt, *φοβ.* nur das letztere meint, vgl. Thuc. 2, 53, 4: *θεῶν δὲ φόβος ἢν ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε.* Plat. Legg. 11, 927, A: *πρῶτον μὲν τοὺς ἄνω θεοὺς φοβείσθων, οἳ τῶν ὀρφανῶν τῆς ἐρημίας αἰσθήσεις ἔχουσιν.* Soph. Ai. 253. Plut. puer. educ. 14 (10, F): *ἐπὶ τὴν τῶν ἀνθρωπίνων μυστηρίων πίστιν τὸν ἀπὸ τῶν θεῶν μεταφέρωμεν φόβον.* De aud. poet. 12 (34, A). De superstit. 2 (165, B): *τέλος ἐστὶ τοῦ μὴ νομίζειν θεοὺς τὸ μὴ φοβεῖσθαι.* Liban. 4, p. 73, 22 ed. Reisk.: *πᾶς ὅρκος ἐκ τοῦ πρὸς τοὺς θεοὺς φόβου τὴν ἰσχὺν λαμβάνει.* Übrigens findet sich auch *δεδιέναι, αἰδεῖσθαι, αἰσχύνεσθαι τοὺς θεούς*, s. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 5, 2, 64. Von *τιμή, τιμαὶ θεῶν, τιμᾶν τοὺς θεοὺς* unterscheidet es sich so, daß dieses sich vorwiegend auf die Kultushandlungen bezieht, Plut. Regg. apophth. 172, C: *εὐτελεστάτας ἐποίησε τὰς θυσίας, ἵνα ἀεὶ τοὺς θεοὺς τιμᾶν ἑτοίμως δύνωνται*, dagegen *φόβος, φοβεῖσθαι* überhaupt nicht positive Leistungen meint, sondern ein geistiges Verhalten, dessen Inhalt im Grunde nichts anderes ist, als Furcht vor Gericht und Strafe; das *τὰ πρὸς θεοὺς καὶ τὰ πρὸς γονεῖς καὶ φίλους ὅσια καὶ δίκαια διαφυλάσσειν* Plut. Consol. ad Apoll. 1 geht erst daraus hervor, jedoch fehlt es z. B. bei Plut. nicht an Zeugnissen dafür, daß im Grunde genommen der *φόβος θεῶν* nur als ein untergeordneter Standpunkt gelten dürfe; es dürfe nicht heißen: *φόβος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσι βροτῶν*, sondern *θάρσος τὰ θ. σ. β., φόβος δὲ ἄφροσι καὶ ἀχαρίστοις καὶ ἀνοήτοις, ὅτι καὶ τὴν παντὸς αἰτίαν ἀγαθοῦ δύναμιν καὶ ἀρχὴν ὡς βλάπτουσαν ὑφορῶνται καὶ δεδίασιν*, cf. de superstit. 11

(170, E): *μισῶν δε θεοὺς καὶ φοβούμενος* u. a. Es ist dies aber eine Verkehrung der ursprünglichen Anschauung, welche sich in der *δεισιδαιμονία* Gestalt gegeben hat; ursprünglich ist die Furcht vor den Göttern ein durchaus berechtigtes, notwendiges sittliches Motiv Theogn. 1179: *θεοὺς αἰδοῦ καὶ δείδιθι· τοῦτο γὰρ ἄνδρα εἴργει μήθ' ἔρδειν μήτε λέγειν ἀσεβῆ.*

In der heil. Schrift erscheint die Gottesfurcht zwar auch als Motiv des religiös-sittlichen Gesamtverhaltens, wie wir denn Luc. 18, 2 einen ganz ähnlichen Ausdruck finden, wie bei Thuc. a. a. O.: *τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος*, aber sie ist nicht bloß Motiv wie Ex. 1, 17: *ἐφοβήθησαν αἱ μαῖαι τὸν θεόν.* V. 21. Lev. 19, 14. Prov. 3, 7: *φοβοῦ δὲ τὸν θεὸν καὶ ἔκκλινε ἀπὸ παντὸς κακοῦ* u. a., sondern zusammenfassende Bezeichnung des durchweg religiös bestimmten Gesamtverhaltens, vgl. *φοβεῖσθαι τὸν θεὸν καὶ φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* Deut. 4, 29 mit Prov. 13, 13: *φοβεῖσθαι τὴν ἐντολήν*, und namentlich zusammenfassende Bezeichnung des religiösen Verhaltens, vgl. namentlich den Ausdruck *φοβεῖσθαι θεοὺς ἑτέρους* 2 Kön. 17, 7. 35. 37. 38 mit 1 Sam. 12, 24: *φοβεῖσθε τὸν κύριον καὶ δουλεύσατε αὐτῷ.* 2 Kön. 17, 36: *αὐτὸν φοβηθήσεσθε καὶ αὐτῷ προσκυνήσεσθε.* Deut. 10, 12 u. a. Auch ist die Furcht Gottes ihrem Wesen nach nicht bloß Furcht vor seiner Macht und seinem Gericht, Ps. 33, 8: *φοβηθήτω τὸν κύριον πᾶσα ἡ γῆ* vgl. mit V. 9 Hiob 37, 24, sondern eine aus Ehrerbietung hervorgehende Scheu, etwas ihm zuwider zu thun, vgl. den Ausdruck Lev. 19, 3: *ἕκαστος πατέρα αὐτοῦ καὶ μητέρα αὐτοῦ φοβείσθω*, sowie den Ausdruck Deut. 28, 58: *φοβεῖσθαι τὸ ὄνομα τὸ ἔντιμον καὶ τὸ θαυμαστόν.* Neh. 1, 11: *φοβ. τὸ ὄνομά σου.* 2 Chron. 6, 31: *ὅπως φοβῶνται πάσας ὁδούς σου πάσας τὰς ἡμέρας κτλ.* Sie unterscheidet sich namentlich dadurch von der Deisidämonie, daß sie demjenigen alle Furcht nimmt, der sie übt, wie die häufige Aufforderung *μὴ φόβου* zeigt, vgl. auch Ex. 14, 31: *ἐφοβήθη ὁ λαὸς τὸν κύριον καὶ ἐπίστευσαν τῷ θεῷ κτλ.* Ps. 86, 11: *εὐφρανθήτω ἡ καρδία μου τοῦ φοβεῖσθαι τὸ ὄνομά σου.* Deut. 28, 66. Luc. 8, 50. Ps. 128, 1; 135, 20: *οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον εὐλογήσατε τὸν κύριον.* Vgl. Jes. 12, 2. Jer, 30, 10. Ps. 33, 18, verbunden mit *ἐλπίζειν ἐπὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ.* Ihr Grundzug jedoch bleibt die Scheu vor dem Gericht Gottes, vgl. Ps. 90, 13: *ἀπὸ τοῦ φόβου τοῦ θυμοῦ σου*, welche das Gesamtverhalten bestimmt, und von da aus wird das Verhalten dessen, der sich in allem durch die Rücksicht auf Gott bestimmen läßt, als Gottesfurcht bezeichnet, vgl. Prov. u. Kohel., in denen der Begriff *φόβος θεοῦ* so stark hervortritt, mit Kohel. 12, 1 ff.

Dies tritt um so deutlicher im N. T. hervor (vgl. 1 Petr. 1, 17. Phil. 2, 12), als demselben im Unterschiede vom A. T. eigentümlich ist, daß es weit seltener als das A. T. mit dem Begriffe der Gottesfurcht rechnet; er findet sich kaum 20mal, — denn es ist etwas anderes an die Stelle der Gottesfurcht getreten, entsprechend der Wandlung, welche die Erlösung hervorgebracht hat, vgl. Röm. 8, 15. 1 Joh. 4, 18, und so gehören *φόβος, φοβεῖσθαι* ebenfalls zu denjenigen Begriffen, welche den Unterschiede zwischen A. u. N. T. hervortreten lassen.

Φόβος findet sich **1)** im objektiven oder vielleicht richtiger passiven Sinn: das was Furcht einflößt, was schreckt, was gefürchtet wird, Gegenstand der Furcht; vgl. *φοβέω.* Hes., Hom., Plut. So Ps. 31, 12: *ἐγενήθην φόβος τοῖς γνωστοῖς μου.* Jes. 24, 18 = פַּחַד. Ebenso Gen. 31, 53: *ὤμοσεν Ἰακὼβ κατὰ τοῦ φόβου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, vgl. V. 42: *ὁ φόβος Ἰσαάκ* als Bezeichnung Gottes = das, was Isaak fürchtet. — Im N. T. nur Röm. 13, 3: *οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ.* **2)** im subjektiven Sinne oder im Sinne des Verbalsubstantivs von der

Empfindung **a)** der Furcht, Prov. 18, 8. Jes. 7, 25. Ez. 27, 28. Hiob 4, 13: 33, 15. Jer. 30, 5: *φόβος καὶ οὐκ ἔστιν εἰρήνη* u. a. Mtth. 14, 26; 28, 8: *μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς*. Marc. 4, 41: *ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν*. Luc. 1, 12. 65: 2, 9; 5, 26; 7, 16; 8, 37; 21, 26: *ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων*. Act. 2, 43; 5, 5. 11; 19, 17. 1 Cor. 2, 3. 2 Cor. 7, 5. 11. 15. 1 Tim. 5, 20. Apok. 11, 11. *φόβος καὶ τρόμος* Gen. 9, 2. Ex. 15, 16. Deut. 2, 25; 11, 25. Ps. 55, 6. 1 Cor. 2, 3. 2 Cor. 7, 15. Eph. 6, 5. Phil. 2, 12. Vgl. Marc. 5, 33: *φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα*. Verbunden mit dem Obj.-Gen. Gen. 9, 2: *ὁ φόβος ὑμῶν*. Jes. 8, 12. Esth. 8, 17: *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδ.* u. a. Im N. T. Joh. 7, 13; 19, 38; 20, 19: *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδ.* 1 Petr. 3, 14 aus Jes. 8, 12. Hebr. 2, 15: *φόβος θανάτου*. Apok. 18, 10. 15: *τοῦ βασανισμοῦ*. Mit dem Subj.-Gen. nur Deut. 28, 67: *τῆς καρδίας*. Hiob 4, 4. Insbesondere steht der Obj.-Gen. in dem Ausdruck **b)** *φόβος κυρίου, θεοῦ*, 2 Sam. 23, 3. Prov. 1, 7. 29; 2, 5; 8, 13; 9, 10; 10, 28; 14, 28 f.; 15, 17; 16, 4: 19, 23; 22, 4; 23, 17. Ps. 5, 8; 18, 10; 34, 12; 111, 10; 119, 38. Jes. 11, 3. Jer. 32, 40, hier überall = יִרְאָה. Mal. 6, 6 = מוֹרָא. 1 Chron. 14, 17 Ps. 36, 2. Jes. 2; 10, 19. 21 = פַּחַד. Prov. 10, 30 = דֶּרֶךְ. Im N. T. Act. 9, 31: *πορεύεσθαι τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου*. 2 Cor. 5, 11: *εἰδότες τὸν φόβον τοῦ κυρίου*. 7, 1: *ἐπιτελεῖν ἁγιωσύνην ἐν φ. θ.* Röm. 3, 18 aus Ps. 36, 2. Einmal *ἐν φόβῳ Χυ* Eph. 5, 21. Ohne hinzugefügten Genitiv sehr selten Ps. 2, 11: *δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ*. Das neutest. absolute *φόβος* aber ist zwar an vielen, ja den meisten Stellen eine Furcht vor Gott und seinem Gericht, entweder hervorgerufen durch besondere Ereignisse, wie bei den Wundern, oder überhaupt durch das, was man von Gott und Gottes Gericht weiß, jedoch durchaus nicht das, was *κ. ἐ.* Gottesfurcht heißt. Letzteres nur Phil. 2, 12: *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε*, vgl. V. 13. 1 Petr. 1, 17: *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα, ἐν φόβῳ ... ἀναστράφητε*. 3, 2: *τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφήν*. 3, 15: *μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου*, aber nicht Mtth. 28, 8. Luc. 1, 12. 65; 2, 9 u. s. w. — s. oben unter a; vgl. Röm. 8, 15: *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον*. 1 Joh. 4, 18: *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ κτλ.* Jud. 23. 1 Tim. 5, 20. — Eine Bedeutung Ehrfurcht anzunehmen geben die Stellen 1 Petr. 2, 18; 3, 15. Röm. 13, 7 vgl. mit V. 5 keine Veranlassung.

Φοβέω, Fut. Pass. in der Prof.-Gräc. gewöhnlich in der medialen Form *φοβήσομαι*, aber Aor. *ἐφοβήθην*, das Fut. *φοβηθήσομαι* nur selten und als fut. exact. und noch seltener der Aor. *ἐφοβησάμην*, dagegen in der bibl. Gräc. das Fut. regelmäßig *φοβηθήσομαι*, Aor. *ἐφοβήθην*. **1)** Akt. = schrecken, scheu machen, in die Flucht scheuchen, *τινά*, Hom., Xen., Plat. u. a. In der bibl. Gräc. nur Sap. 17, 9: *εἰ μηδὲν αὐτοὺς ταραχῶδες ἐφόβει*. Sonst stets **2)** das Pass. = scheu sein, fürchten, sich fürchten, bei Homer noch stets = gescheucht, in die Flucht getrieben werden, fliehen, später verbunden mit *δεδιέναι, τρέμεσθαι* u. a., gegenüber *θαρρεῖν*. Isokr., Thuc., Plut.; s. Passow; LXX s. oben unter *φόβος*. **a)** ohne Obj. = sich fürchten; daß es eigentlich Pass., erhellt noch aus der Konstruktion *φοβεῖσθαι ὑπό τινος* Il. 8, 149, und *φοβ. τινί*, durch etwas in Furcht gesetzt sein Il. 16, 294. Eur. Rhes. 37: *Κρονίου Πανὸς τρομερᾷ μάστιγι φοβεῖ*. Gewöhnlich aber sind in der Prof.-Gräc. andere präpositionale Verbindungen, *ὑπό τινος, περί τινος* oder *τινι, ὑπέρ τινος, πρός* mit Gen., Dat. oder Accus., *ἔκ τινος*, je nachdem es s. v. a. für etwas oder sich vor etwas fürchten. In der bibl. Gräc. findet es sich abgesehen von der

unter b zur Sprache kommenden Verbindung mit dem Accus. nur ganz allein stehend, *φόβον φοβεῖσθαι* Ps. 53, 6. Jon. 1, 5. 1 Mcc. 10, 8. Marc. 4, 41. Luc. 2, 9. *φόβῳ φοβεῖσθαι* Ez. 27, 28, vgl. *ἐν φόβῳ φοβ.* Jes. 33, 7, oder das der Prof.-Gräc. fremde *φοβεῖσθαι ἀπό τινος* = יָרֵא מִן Lev. 19, 30; 26, 2. Deut. 5, 5. 1 Sam. 7, 7; 18, 12; 21, 12. 1 Kön. 3, 28. Neh. 4, 14; so namentlich auch von der Gottesfurcht, s. c; einmal *περί* c. gen. Jos. 9, 24: *ἐφοβήθημεν σφόδρα περὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν* = für, wegen. — Im N. T. absolut Mtth. 10, 31; 14, 27. 30; 17, 6. 7; 25, 25; 27, 54; 28, 5. 10. Marc. 5, 15. 33. 36; 6, 50; 10, 32; 16, 8. Luc. 1, 13. 30; 2, 10; 5, 10; 8, 25. 35. 50; 9, 34; 12, 7. 32. Joh. 6, 19. 20; 12, 15; 19, 8. Act. 16, 38; 18, 9; 22, 29; 27, 24. Röm. 11, 20; 13, 4. Hebr. 13, 6. 1 Joh. 4, 18. Apok. 1, 17. Mit folg. Inf. = sich fürchten etwas zu thun, Mtth. 1, 20; 2, 22. Marc. 9, 32. Luc. 9, 45. Mit folg. *μή, μήπως, μήποτε,* = sich fürchten, daß etwas geschehe, eintrete, Act. 23, 10; 27, 17; 2 Cor. 11, 3; 12, 20. Gal. 4, 11. Hebr. 4, 1. Die Verbindung *φοβεῖσθαι ἀπό τινος* ist sehr selten im N. T., nur Mtth. 10, 28 und Luc. 12, 4. **b)** *φοβεῖσθαι τι, τινα,* etwas oder jemand fürchten, scheuen, sich davor fürchten, und zwar zunächst davor bange sein, zurückbeben und aus dem Wege gehen, sich davor zurückziehen, Richt. 6, 27: *ἐγενήθη ὡς ἐφοβήθη τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἄνδρας τῆς πόλεως τοῦ ποιῆσαι ἡμέρας, καὶ ἐποίησε νυκτός.* 2 Sam. 3, 11. 1 Kön. 1, 51. Ps. 23, 4; 27, 1; vgl. Ps. 56, 5. 12. Jer. 10, 5 u. a. Dann aber = sich vor jemand scheuen, ihn fürchten, so daß man sich hütet, ihn zum Gegner zu haben, von „bange sein" so unterschieden, daß dieses die Gegnerschaft voraussetzt und darum Sache und Person meidet, jenes die Gegnerschaft als unter Umständen eintretend ansieht, vgl. Röm. 13, 3. 4. Im ersteren Sinne ist *φοβεῖσθαί τινα* = den Gegner meiden, in diesem = die Gegnerschaft vermeiden, sich vor der Gegnerschaft jemandes hüten, und demgemäß ihm zu Willen zu sein, vgl. 1 Sam. 15, 24: *ἐφοβήθην τὸν λαὸν καὶ ἤκουσα τῆς φωνῆς αὐτῶν.* In diesem letzteren Sinne steht es **c)** von der Furcht Gottes, *φοβεῖσθαι τὸν θεόν, κύριον,* vgl. mit der zuletzt angeführten Stelle noch Richt. 6, 10: *εἶπα ὑμῖν Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, οὐ φοβηθήσεσθε τοὺς θεοὺς τοῦ Ἀμορραίου . . . καὶ οὐκ εἰσηκούσατε τῆς φωνῆς μου.* Daß die Scheu vor Gott in dem Begriff liegt, erhellt aus der Verbindung *φ. ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ* Kohel. 3, 14; 8, 12. 13. Hagg. 1, 12. 1 Chron. 16, 30. Dan. 5, 21; 6, 26 (nie *ἀπ' αὐτοῦ,* wie Trommius mit falscher Berufung auf Ps. 22, 24 angiebt). Ps. 119, 120: *ἀπὸ τῶν κριμάτων σου ἐφοβήθην*; daß aber Gott nicht als der Gegner gedacht ist, dem man aus dem Wege zu gehen und vor dem man sich zurückzuziehen hat (Ex. 2, 14; 24, 30), liegt auf der Hand; es ist nicht wie in der prof. Deisidaimonie die vorhandene, sondern die mögliche Gegnerschaft Gottes, welche gescheut wird, so daß an die Stelle des Sichzurückziehens vor ihm vielmehr das *δουλεύειν αὐτῷ* 1 Sam. 12, 14. 24 *λατρεύειν* Jos. 24, 14, *αὐτῷ προσκυνεῖν* 2 Kön. 17, 36, *πορεύεσθαι ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ* Deut. 8, 6, *φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* Deut. 4, 29; 13, 4, ja das *πιστεύειν αὐτῷ* Ex. 14, 31 vgl. Deut. 28, 66 tritt, welches alles in dem Begriffe des *φοβ. τὸν θεόν* eingeschlossen ist; vgl. *φόβ. τὸν πατέρα καὶ μητέρα* Lev. 19, 3. Jos. 4, 14. Mal. 1, 6 mit dem ganz anders gearteten *Ἀδωνίας ἐφοβήθη τὸν βασιλέα* 1 Kön. 1, 50. 51. Der Begriff „Ehrfurcht" thut aber dem *φοβ. τ. θ.* nicht Genüge, indem er die Scheu vor dem Gericht Gottes zu sehr zurücktreten läßt. Vgl. auch 1 Sam. 14, 26: *ἐφοβήθη ὁ λαὸς τὸν ὅρκον κυρίου.* Kohel. 9, 2: *ὁ ὀμνύων καὶ τὸν ὅρκον φοβούμενος.* Prov. 13, 13: *ὁ φοβούμενος ἐντολήν.* Auch in *φοβ. τὸ ὄνομα κ.* tritt mit Rücksicht auf Ex. 20, 7 das Moment der Scheu nicht zurück, Deut. 28, 58. 2 Chron.

6, 33. Neh. 1, 11. Ps. 102, 16; 86, 11. Vgl. Lev. 19, 30: *ἀπὸ τῶν ἁγίων μου φοβηθήσεσθε*. 26, 2. — Ex. 9, 21: *ὁ φοβ. τὸ ῥῆμα κυρίου*. — Es findet sich Gen. 22, 12; 32, 11; 42, 18. Ex. 1, 17. 21; 2, 31; 14, 31. Lev. 19, 14. 32; 25, 17. 36. 43. Deut. 4, 10. 29; 6, 2. 13. 24; 8, 6; 10, 12; 13, 4; 14, 23; 17, 19; 25, 18; 31, 12. 13. 1 Sam. 12, 14. 24. 2 Sam. 6, 9. 1 Kön. 18, 12. 2 Kön. 4, 1; 17, 25. 28. 32. 33. 36. 39. 1 Chron. 13, 12. 2 Chron. 6, 31, 33. Neh. 1, 11; 7, 2. Hiob 37, 24. Ps. 15, 4; 22, 24. 26; 25, 12. 14; 31, 20; 33, 8. 18; 34, 8. 10; 55, 20; 60, 6; 61, 6; 66, 16; 67, 8; 85, 10; 86, 11; 102, 16; 103, 11. 13. 16; 111, 5; 112, 1; 113, 19. 22; 118, 4; 119, 63. 74. 79; 128, 1. 4; 135, 20; 145, 19; 147, 11. Prov. 3, 7; 14, 2; 24, 21. Kohel. 5, 6; 7, 19; 8, 12; 12, 13. Jes. 29, 23; 50, 10; 57, 11; 59, 19; 66, 14. Jer. 5, 22. 24; 26, 19; 32, 39. Zeph. 3, 8. Mal. 2, 5; 3, 5. 16; 4, 2. In den Apokryphen namentlich häufig bei Sirach. Im N. T. dagegen selten, s. unter *φόβος*, Mtth. 9, 8. Luc. 1, 50; 18, 2. 4; 23, 40. Col. 3, 22. Apok. 14, 7. 15, 4; 19, 5. — 11, 18: *τὸ ὄνομά σου*. An allen Stellen tritt deutlich hervor, daß *φοβ. τὸν θν̄* etwas anderes ist, als das der neutest. Gottesoffenbarung entsprechende Verhalten, vielmehr eine wenn auch nicht schlechthin aufgehobene Vorstufe desselben Luc. 23, 40. Apok. 14, 7. Daß aber die Identifizierung des bibl. resp. alttest. Begriffs der Gottesfurcht mit dem heidnischen Begriff derselben (Ritschl) falsch ist, ergiebt sich aus den Ausführungen unter *φόβος* S. 1052 f., unter denen der Versuch Plutarchs, sich von derselben zu emanzipieren, äußerst lehrreich ist für das Verständnis des ganz anders gearteten neutest. Ersatzes derselben. Eigentümlich ist der Apostelgeschichte die Bezeichnung *φοβούμενος τὸν θν̄, οἱ φοβ. τ. θ.* von den Proselyten im Unterschiede von den Israeliten Act. 13, 16. 26; 10, 2. 22. 25, sonst *σεβόμενοι* w. s.; vgl. 2 Chron. 5, 6: *πᾶσα συναγωγὴ Ἰσραὴλ καὶ οἱ φοβούμενοι καὶ οἱ ἐπισυνηγμένοι αὐτῶν*. Vgl. Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 644 ff.; [2]2, 548 ff.; [3]3, 102 ff.

Φύω, Aor. Pass. *ἐφύην*, zusammenhängend mit lat. fui, **1)** intrans. werden, aufwachsen; so in der att. Gräc. nur Aor. II: *ἔφυν*, Perf. *πέφυκα* u. Pass. *φύομαι*; das Akt. höchst selten (Il. 6, 149; Aristot. probl. 5, 27). In der bibl. Gräc. Hebr. 12, 15 nach Deut. 29, 18: *μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ*. Sir. 14, 18: *ὡς φύλλον θάλλον ἐπὶ δένδρου δασέος τὰ μὲν καταβάλλει, ἄλλα δὲ φύει*. — **2)** trans. hervorbringen, Pass. werden, wachsen; Luc. 8, 6. 8.

Σύμφυτος, *ον*, von *συμφύειν, συμφύεσθαι*, zugleich wachsen, zusammenwachsen, verwachsen (Luc. 8, 7: *συμφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι*), **a)** zugleich gewachsen, angeboren, z. B. *ἐπιθυμία, ἀρετή* u. s. w. *κακοήθεια* 3 Mcc. 3, 22. Vgl. *συμφύειν* Sap. 13, 13. — **b)** zusammengewachsen, verwachsen; Röm. 6, 5: *εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*, zu erklären nach V. 4. 5, vgl. unter *ὁμοίωμα* S. 756 f. Es bezeichnet nicht bloß Gleichartigkeit, sondern ein Verbunden- und Aneinandergebundensein, welches durch die Taufe zustande gebracht ist, V. 4; daher V. 6: *ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη*, vgl. unter *παλαιός* S. 795 f. — Plat. Phaedr. 246, A: *ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου*. Lucn. de Mort. 16, 4: *ὥσπερ ἱπποκένταυρός τις ἦτε εἰς ἓν συμπεφυκότες ἄνθρωπος καὶ θεός*. — Bei den LXX zweimal, Sach. 11, 2: *ὁ δρυμὸς ὁ σύμφυτος* (= בָּצִיר), = der verwachsene, ineinandergewachsene Eichwald

Dagegen Am. 9, 13: *πάντες οἱ βουνοὶ σύμφυτοι ἔσονται* (= מוג Hithpa.), wahrscheinlich = ineinander bewachsen.

Νεόφυτος, ον, frisch aufgewachsen; nur noch in der bibl. u. kirchl. Gräc. (nach Poll. auch von Aristoph. gebraucht) = *νεογενής, ἀρτιγενής*, vgl. *ἀρτιγέννητα βρέφη* 1 Petr. 2, 2. 1 Tim. 3, 6: *δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον — εἶναι — μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου.* — LXX = נֶטַע, Hiob 14, 9: *(δένδρον γήρασκον) ποιήσει θερισμὸν ὥσπερ νεόφυτον.* Ps. 144, 14: *οἱ υἱοὶ ὡς νεόφυτα ἱδρυμένα ἐν τῇ νεότητι αὐτῶν.* Jes. 5, 7. — Ps. 128, 3 = שְׁתִיל.

X.

Χαίρω, Fut. bei den LXX und im N. T. *χαρήσομαι*, Aor. *ἐχάρην*; zusammenhängend mit dem deutschen gern, begehren; althochd. ger = gierig; = sich freuen, Wohlgefallen woran haben. Der Inf. häufig als Grußformel, vgl. 2 Joh. 10. 11; im Briefeingange nur Jac. 1, 1, vgl. 2 Mcc. 9, 19, wofür im N. T. die Anwünschung der göttlichen *χάρις*, verbunden mit *ἔλεος*, *ἔλεος καὶ εἰρήνη* an die Stelle tritt. Das Partizip in Verbindung mit einem verb. fin. = gern, willig. — LXX = גיל Hi. (s. *ἀγαλλιάω*), שׂישׂ, שׂמח, im ganzen aber nicht häufig.

Χάρις, τος, ἡ, Accus. gewöhnlich *χάριν*, doch auch (und nicht bloß in der späteren Gräc.) *χάριτα*, wie einige Handschriften Jud. 4. Act. 25, 9; 24, 27 lesen. Ein Wort, dessen Inhalt durch die spezielle Verwendung, die es im N. T., namentlich im paulin. Sprachgebrauch gefunden, in eigentümlicher Weise bestimmt und namentlich begrenzt worden ist. Man kann nicht sagen, daß in den damit sich verbindenden Vorstellungen eine besondere Abweichung von denen der Prof.-Gräc. enthalten sei, indem die eigentümlichen Momente des dadurch ausgedrückten Begriffs nur in entschiedener Weise hervorgekehrt werden; aber gerade dadurch ist es in der neutest. Gräc. ein ganz anderes Wort geworden, so daß man fast sagen möchte, dasselbe habe auf das Christentum gewartet, um eine seinem eigentlichen Sinne vollkommen entsprechende Verwertung, s. z. s. einen angemessenen Wirkungskreis zu finden. Es bezeichnet im N. T. das, was wir im Deutschen Gnade nennen, ein Begriff, den die Prof.-Gräc. nicht durch *χάρις* und auch wohl überhaupt nicht ausdrückte oder hatte. Man darf behaupten, daß dieser Begriff, für welchen sich das griech. *χάρις* trotzdem vollkommen eignete, in seiner eigentümlichen Bestimmtheit unterschieden von dem mehr negativen verzeihen, erlassen — überhaupt erst mit dem Christentum aufgetreten und durch dasselbe eingeführt sei, vgl. *χαρίζεσθαι*. Und weiter, daß vielleicht keine Sprache außer der deutschen ein so kongruentes Wort darbiete: althochdeutsch ginâda, eigentlich Näherung, Niederbeugung (vgl. lat. propitius), z. B. diu sunne gêt ze gnaden; dann Neigung, z. B. gnade haben zuo —; dann Niederbeugung zum Danke — Dank, z. B. genade siner dienste, die er mir enboten hat (Nibel. 1383). Vgl. Weigand, Deutsches Wörterb. I, 605.

Es bezeichnet nun *χάρις* — eine an den Stamm von *χαίρειν* wie *πίστις* an *πείθειν* sich anschließende Bildung — das gefällige, sich jemanden zuneigende, bzw. ihm

zusagende Wesen einer Person, einer Sache. **1)** objektiv und meist sinnlich von körperlicher Anmut, gefälliger Arbeit, Schönheit der Rede u. s. w., z. B. verbunden mit *κάλλος, κόσμος* u. a. (vgl. Sir. 40, 22), im Gegensatz zu *σεμνότης*, Würde, Plut. Mor. 67, E. *παρθένων χάριτες*, Reize, Eur. Tro. 1108; *χ. Ἀττική, Σωκρατική*, Luc. Zeux. 2. Dio Chrys. 257, Anmut. So im N. T. Luc. 4, 22: *λόγοι τῆς χάριτος*. Col. 4, 6: *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος*. Eph. 4, 29: *ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν* im Gegensatz zu *λόγος σαπρός*, wenn nicht *χάριν διδόναι* = eine Wohlthat, einen Liebesdienst erzeigen, sich anschließend an das voraufgehende *ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομήν*. Vgl. 1 Cor. 16, 3. 2 Cor. 1, 15. Doch kommt es hier nicht auf die Wohlthat sowohl, als auf die Annehmlichkeit an, vgl. Phil. 4, 6, und dies wird in der Prof.-Gräc. mehr durch *χάριν φέρειν τινί* ausgedrückt, während *χάριν διδόναι* = eine Wohlthat. — Vgl. Prov. 10, 32: *χείλη ἀνδρῶν δικαίων ἀποστάζει χάριτας*. — Col. 3, 16: *ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες — τῷ θεῷ* kann des als ächt anzuerkennenden Artikels halber nicht hierher gerechnet werden. Oft bei den LXX in diesem Sinne = חֵן Ps. 45, 3: *ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσί σου*. Prov. 1, 9: *στέφανος χαρίτων*. 3, 22; 4, 9; 5, 19. גְּדוּלָּה Esth. 6, 3 neben *δόξα*. רָצוֹן Prov. 10, 32. Ebenso in den Apokryphen 2 Mcc. 15, 13. Sir. 24, 16; 7, 19; 26, 13 u. ö. — Vgl. das Schwanken einiger Handschriften zwischen *χάρις* u. *καύχημα* 1 Cor. 9, 16, sowie 1 Petr. 2, 19. 20 *χάρις* neben *κλέος*.

Dann **2)** subjektiv: die Neigung (vgl. den adverb. Accus. *χάριν* = halber, eigentlich = aus Neigung u. s. w. Luc. 7, 47. Eph. 3, 1 u. ö.); das zugeneigte Wesen jemandes, freundliche Willigkeit, sowohl des Gebenden als des Empfangenden; im ersteren Falle = Gunst, Huld; im anderen = Dank, Verehrung, Huldigung. **a)** Gunst, Huld, Geneigtheit. Dies sowohl von der gehegten und sich bethätigenden Gesinnung im allgemeinen, Plut. Aristid. 4, 1: *οὐ μόνον πρὸς εὔνοιαν καὶ χάριν ἀλλὰ καὶ πρὸς ὀργὴν καὶ πρὸς ἔχθραν ἰσχυρότατος ἦν ὑπὲρ τῶν δικαίων ἀντιστῆναι*, als von einer Gunstbezeugung, einem Liebesdienst im einzelnen. Letzteres ist in der Prof.-Gräc. das Häufigere, neben *δῶρον* u. a. (Xen., Plat., Plut.); *χάριν λαμβάνειν, ἀπαιτεῖν, δοῦναι*. Vgl. *ὀργῇ, γαστρὶ χάριν δοῦναι* = nachgeben, begünstigen. So im N. T. Act. 25, 3: *αἰτούμενοι χάριν*. 24, 27; 25, 9: *χάριν (χάριτας) καταθέσθαι τινί*. 2 Cor. 1, 15. Besonders von der Liebessteuer der Corinther 1 Cor. 16, 3. 2 Cor. 8, 4: *τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους*. V. 6. 7. 19; 9, 8. Dann aber häufiger im N. T. von der Gesinnung = Geneigtheit, Huld; Gnade. So in der Prof.-Gräc. verbunden mit *εὔνοια* Plat. Legg. 11. 931, A; Plut. Mor. 72, F. *φιλία* Plut. Lyc. 4; *πραότης* Plut. Mor. 1108, B. Im Gegensatz zu *ἔχθρα, ὀργή, μῖσος* Dem., Plut. u. a. Thuc. 3, 95: *τῶν Μεσσηνίων χάριτι πεισθείς*, aus Gefälligkeit gegen die Messenier. So im N. T. von göttlicher und menschlicher Geneigtheit im allgemeinen Luc. 1, 30; 2, 40. 52. Act. 2, 47; 4, 33; 7, 46.

Insbesondere aber bezeichnet es die offenbar gewordene Geneigtheit Gottes gegen die sündige Menschheit resp. gegen einen einzelnen, welche aus Freiheit hervorgehend sowohl Rechtsansprüche ausschließt, als durch Verschuldung nicht gehindert der Sünde vergebend gegenübertritt, daher gegenüber *ἔργα, νόμος, ἁμαρτία*. Es ist das als Gnade zu bezeichnende Verhalten und Verhältnis zur sündigen Menschheit, *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* Röm. 5, 15. 1 Cor. 15, 10. 2 Cor. 6, 1; 8, 1. Gal. 2, 21. Eph. 3, 2. Col. 1, 6. 2 Thess. 1, 12. Tit. 2, 11: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος*. Hebr. 2, 9; 12, 15. 1 Petr. 4, 10. Jud. 4. 1 Petr. 5, 10: *ὁ θεὸς πάσης χάριτος*, welche an Christus gebunden, weil mit und in ihm erschienen ist, 2 Tim. 2, 1: *ἡ χάρις ἡ ἐν Χῷ*.

1 Petr. 1, 13: *νήφοντες τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰυ Χυ.* Vgl. 1 Petr. 1, 10: *οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες,* daher *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν, Χυ* Röm. 16, 20. 24. 1 Cor. 16, 23. 2 Cor. 8, 9; 13, 13. Gal. 1, 6; 6, 18. Phil. 4, 23. 1 Theff. 5, 28. 2 Theff. 3, 18. 1 Tim. 1, 14. Philem. 25. 2 Petr. 3, 18: *αὐξάνετε ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ὑμῶν Ἰυ Χυ.* Apok. 22, 21. Vgl. die vollständige Formel in den Eingängen der Briefe: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰυ Χυ* 1 Cor. 1, 3. Röm. 1, 17 u. f. w.; *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη κτλ.* 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. (Tit. 1, 4). 2 Joh. 3. Dann meistens alleinstehend *ἡ χάρις* wie Röm. 5, 17: *οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες.* V. 20: *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις.*

Zur Bezeichnung dieses Verhaltens und Verhältnisses Gottes gegen die sündige Menschheit, wie es mit und in Christo gegeben ist, eignete sich aber *χάρις* ganz besonders, sofern es die freiwillige Geneigtheit bezeichnet, Gunst, bei welcher von einer Verpflichtung zu derselben nicht die Rede sein kann. Vgl. Eph. 2, 7, wo die *χάρις* als die Besonderheit der *χρηστότης* erscheint: *ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπέρβαλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χω Ἰυ.* Obwohl dieses Moment der Freiwilligkeit im profanen Sprachgebrauch nicht noch besonders hervorgehoben wird, erhellt es doch in den meisten Wendungen, z. B. Thuc. a. a. O.: *τῶν Μεσσηνίων χάριτι πεισθείς*; dann *χάρις* von der Willigkeit eines Weibes. In der neutest. Sprache nun wird dasselbe ausdrücklich betont, wenn *κατὰ χάριν* und *κατὰ ὀφείλημα* Röm. 4, 4 vgl. V. 16 einander entgegengesetzt werden, vgl. *χάρισμα* gegenüber *ὀψώνια* Röm. 6, 23; wenn die *ἐκλογή* als *ἐκλογὴ χάριτος* bezeichnet wird Röm. 11, 5, vgl. V. 6: *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις· εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστιν ἔργον.* Eph. 2, 8. Röm. 3, 24: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι.* Dem Gegensatz der *χάρις* gegen *ὀφείλημα, ἔργα* entspricht auch der Gegensatz gegen *νόμος* Röm. 4, 16; 6, 14, 15. Gal. 5, 3. 4. Joh. 1, 17, und als zweites Moment des Begriffes schließt sich hieran der Gegensatz gegen die Sünde, welche die Erweisung der *χάρις* ebenso wenig hindert, als die *ἔργα* sie bedingen, so daß der Ungültigkeit der Werke angesichts der Gnade die Nichtzurechnung und Vergebung der Sünden, resp. die *ἀπολύτρωσις* und als positive Gabe (dies das dritte Moment) die *δικαίωσις* und was daran sich knüpft, *ζωή* u. f. w., entspricht; vgl. Röm. 5, 20. 21; 6, 1. Eph. 1, 7: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ.* Röm. 3, 24; 5, 1: *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως.* — V. 2: *δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν.* Tit. 3, 7: *δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι.* Es ist nicht zu leugnen, daß erst in solcher Bestimmtheit das griechische Wort ein seiner Eigentümlichkeit völlig genügendes Gebiet der Verwendung gefunden hat, während es bisher einer abgegriffenen Münze geglichen.

In diesem Gegensatze nun gegen *ὀφείλημα, ἔργα, νόμος, ἁμαρτία* finden wir *ἡ χάρις*, die Gnade, als das spezifisch neutest. Heilsprinzip außer an den angeführten Stellen noch Act. 13, 43; 14, 3. 26; 15, 40; 18, 27; 15, 11: *διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰυ πιστεύομεν σωθῆναι,* vgl. V. 10. 2 Cor. 4, 15; 12, 9. Gal. 5, 4: *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χυ — τῆς χάριτος ἐξεπέσατε.* Eph. 2, 8: *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως.* Eph. 4, 7. Phil. 1, 7: *συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας.* Hebr. 4, 16: *ὁ θρόνος τῆς χάριτος.* 10, 29: *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος.* 12, 15: *ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ.* 1 Petr. 5, 12:

ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε. Jud. 4: τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν κτλ. Ohne Artikel, wo es sich um den Begriff oder um einzelne Repräsentationen desselben handelt, Gnade, wie sie einem einzelnen oder im einzelnen Falle widerfahren ist, also etwa = Begnadung im Unterschiede von Begnadigung, Röm. 1, 5: δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν. Es verhalten sich χάρις u. ἀποστολή wie Gabe und Aufgabe. Begnadung nennt der Apostel die Gabe in Rücksicht auf seine völlige Anspruchslosigkeit einerseits und seine völlige Machtlosigkeit andererseits, welcher Gottes Huld entgegengekommen ist. In demselben Sinne 5, 15; 15, 10: χάριτι δὲ θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη. — οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί. 2 Cor. 1, 12. Eph. 2, 5. 2 Theff. 2, 16. Hebr. 2, 9; 4, 16; 13, 9. Jac. 4, 6. 1 Petr. 2, 19. 20 (?); 3, 7: συγκληρονόμοι χάριτος ζωῆς. 4, 10: οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ. 5, 5. 2 Petr. 3, 18.

Man wird nicht sagen dürfen, daß das neutest. χάρις im Sinne von Gnadenerweisung stehe, analog der profanen Bedeutung Liebesdienst, Gunstbezeugung. Dagegen spricht die Unterscheidung von χάρις u. δῶρον, vgl. Röm. 5, 15: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι. V. 17: οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες. Eph. 2, 8, wo θεοῦ τὸ δῶρον nicht = χάρις, sondern = τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι. 4, 7: ἑνὶ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χυ. So ist auch das bibl. χάριν διδόναι nicht mit dem gleichen Ausdruck der Prof.-Gräc. zu verwechseln, in welcher es = einen Liebesdienst erzeigen, während es in der bibl. Gräc. = Gnade widerfahren lassen, vgl. Eph. 4, 7. 1 Petr. 5, 5. Jac. 4, 6. Röm. 12, 6: ἔχοντες χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν. 1 Cor. 1, 4: ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χῳ Ιυ. 6, 1; 8, 1. (Vgl. Act. 11, 21.) Man beachte auch das bei Philo und Paulus sich findende und im israelitischen Lebenskreise neugebildete χάρισμα = Gnadengabe. Danach sind auch die Stellen zu verstehen, in welchen Paulus rücksichtlich seines Amtes von der ihm gegebenen Gnade redet, wie deutlich erhellt Eph. 3, 7: οὗ ἐγενόμην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι. 3, 2: ἠκούσατε οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς. V. 8. Röm. 12, 3; 15, 15; 1, 5. 1 Cor. 3, 10. Gal. 2, 9. — Auch ist es nicht richtig, von der χάρις als eigentlich einem favor Dei immanens die χάρις als Äußerung dieser Gesinnung per metonymiam zu unterscheiden; denn χάρις ist nur die sich äußernde Gesinnung, wie sie im thatsächlichen Verhältnisse und Verhalten Gottes gegen die Sünde erscheint.

Was nun die alttest. Voraussetzung des neutest. Wortes angeht, so wird man das neutest. χάρις nicht mit χάρις der LXX verwechseln dürfen. Bei den LXX findet sich zwar χάρις meist als Übertragung des hebr. חֵן, welches fast denselben Umfang hat wie χάρις in der Prof.-Gräc. (je einmal = חֶסֶד Esth. 2, 9; רַחֲמִים Gen. 43, 14. גְּדוּלָּה Esth. 6, 3, sowie zweimal = רָצוֹן Prov. 10, 33; 12, 2). Es bezeichnet nämlich חֵן Anmut, Lieblichkeit, Ps. 45, 3. Prov. 1, 9; 5, 19 u. a.; dann Zuneigung, Wohlwollen, Gnade; wird durch ἔλεος Gen. 19, 19. Num. 11, 15, durch ἀρέσκεια Prov. 31, 30, ἐπίχαρις Nah. 3, 4, und an den übrigen Stellen mit wenigen Ausnahmen durch χάρις in beiden Bedeutungen übersetzt. In der Bedeutung Huld, Gunst, Gnade findet es sich hauptsächlich nur in den beiden Verbindungen מָצָא חֵן u. נָתַן חֵן von göttlicher und menschlicher Huld, Gen. 6, 8; 18, 3; 30, 27. Ex. 33, 16. Num. 11, 11. Ex. 3, 21; 11, 3; 12, 36 u. ö. Vgl. Luc. 1, 30. Hebr. 4, 16. Act. 7, 46. Aber חֵן bezeichnet nicht wie das neutest. χάρις etwas der göttlichen

Heilsökonomie Angehöriges; es ist kein spezifisch soteriologischer Begriff wie *χάρις*, wie denn auch *χαρίζεσθαι* den LXX fremd ist. Dem neutest. *χάρις* würde vielmehr das alttest. חֶסֶד entsprechen, von den LXX gewöhnlich durch *ἔλεος* wiedergegeben, w. s. *Ἔλεος* aber, obwohl auch in den neutest. Sprachschatz aufgenommen, läßt doch eine wesentliche Seite des bibl. resp. neutest. Begriffs unberücksichtigt, sofern es nur das göttliche Verhalten gegenüber den Bedürfnissen des menschlichen Elends zu bezeichnen geeignet ist, dagegen nicht gegenüber der Sünde. Gerade diese Seite — das Verhältnis der Gnade zur Sünde — darf nicht übersehen werden; darin erst verwirklicht sich völlig die Freiheit der Gnade, die freiwillige Geneigtheit, welche in *ἔλεος* nicht liegt. Den LXX aber lag *ἔλεος* für חֶסֶד um so näher, als ihm auch in der Prof.-Gräc. eine religiöse Bedeutung zukam, was bei *χάρις* — abgesehen von den Charitinnen — nicht der Fall war.

Es erübrigt nun noch **b)** *χάρις* in der Bedeutung Dank, in welcher es in der Prof.-Gräc. sehr häufig, im N. T. Luc. 17, 9. Röm. 6, 17; 7, 25. 1 Cor. 10, 30; 15, 57. 2 Cor. 2, 14; 9, 15. 1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 1, 3. (Philem. 7 Rec.) Hebr. 12, 28 sich findet. Der Zusammenhang dieser Bedeutung mit der Grundbedeutung Geneigtheit erhellt namentlich durch Wendungen wie *πέμπειν χάριν*, eine Huldigung resp. einen Dank darbringen u. a. S. Lexika.

Χαριτόω, außer in der bibl. Gräc. nur in der späteren (nachchristlichen) Gräc., nicht bei den LXX. Einmal Symmach. Ps. 18, 26: *μετὰ τοῦ κεχαριτωμένου χαριτωθήσῃ* = תמם Hithpa., תָּמִים. Zweimal beim Siraciden 9, 8, *ἀπόστρεψον ὀφθαλμὸν ἀπὸ γυναικὸς κεχαριτωμένης*, wo aber andere *εὐμόρφου* lesen; 19, 17: *οὐκ ἰδοὺ λόγος ὑπὲρ δόμα ἀγαθόν; καὶ ἀμφότερα παρὰ ἀνδρὶ κεχαριτωμένῳ.* Außerdem zweimal im N. T. Eph. 1, 6: *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*, wo Theophylact, Theodoret, Oecumen. erklären: *οὓς ἐπεράστους, ἀξιεράστους, χαριέντας ἐποίησεν*, Chrysost.: *οὐ μόνον ἁμαρτημάτων ἀπήλλαξεν, ἀλλὰ καὶ ἐπεράστους ἐποίησεν.* Die andere Stelle ist Luc. 1, 28: *χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετά σου*, vgl. V. 30: *εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ* (cf. Plut. Mor. 778, C: *χαρᾶς γὰρ οὐδὲν οὕτως γόνιμόν ἐστιν ὡς χάρις*). Theophyl. z. d. St. *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ κεχαριτῶσθαι, τὸ εὑρεῖν χάριν παρὰ τῷ θεῷ, τουτέστιν ἀρέσαι θεῷ*, also ungefähr was sonst durch *δεκτός* ausgedrückt werden würde. Dies ist aber unrichtig; *εὑρεῖν χάριν* ist der Grund des *κεχαριτ.*, und *χαριτοῦν* heißt, wie am richtigsten Hofmann zu Eph. 1, 6 ausführt, = jemanden *χάρις* haben machen. Auf *χάρις* im objektiven Sinne = Lieblichkeit geht es zurück Sir. 9, 8 = liebreizend, lieblich; dagegen auf *χάρις* im subjektiven Sinne = Huld Sir. 19, 17 = huldvoll. Beide Bedeutungen in der Übersetzung des Symm. Ps. 18, 26. Wenn keine andere Wahl wäre, so könnte an den neutest. Stellen nur die erste Bedeutung Platz greifen mit einer gewissen Umbiegung in die Begriffssphäre von *δεκτός*, eine Bedeutung, welche namentlich Eph. 1, 6 mit Beziehung auf den dort voraufgehenden Gedanken der Adoption nicht unpassend erscheinen könnte. Jedoch Luc. 1, 28 würde diese Erklärung entschieden unmöglich sein. Man muß daher mit Hofmann auf die göttliche *χάρις* zurückgehen, *χαριτοῦν*, = mit Gnade begaben, von *χαρίζεσθαι* unterschieden, wie begnaden von begnadigen, eine Bedeutung, die an beiden Stellen dem Kontexte entspricht.

Χαρίζομαι, χαρίσομαι (att. *χαριοῦμαι*), *κεχάρισμαι.* Nicht bei den LXX, einmal bei Sir., mehrfach in den Büchern der Maccabäer. **1)** als Deponens **a)** jemand Gunst beweisen, gefällig sein; Hesych.: *παρασχεῖν. λέγονται γὰρ αἱ γυναῖκες*

χαρίζεσθαι, αἱ πρὸς συνουσίαν ἑαυτὰς ἐκδιδοῦσαι. Auch *ὀργῇ, ταῖς ἐπιθυμίαις, ἡδοναῖς* u. a. So mit dem Dativ Gal. 3, 18: *τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός* in der neutest. Bedeutung von *χάρις* = gnädig sein. Eph. 4, 32 und Col. 3, 13 gehören nicht hierher. — Dann mit dem Accus. der Sache: etwas gern, willig geben, spenden, schenken, z. B. *δῶρα, δέησιν* u. a. Sir. 12. 3, und dem Dativ der Person, 2 Mcc. 3, 31. 33; 4, 32; 7, 22. 3 Mcc. 7, 6. 4 Mcc. 5, 7; 11, 2. So Luc. 7, 21: *τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν.* Act. 27, 24: *κεχάρισταί σοι ὁ θς πάντας.* Röm. 8, 32: *τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται.* Phil. 2, 9: *ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα.* Auch zu einem vom Empfänger beabsichtigten Zweck, dem Willen desselben hin geben, z. B. Plut. C. Gracch. 4: *φήσας τῇ μητρὶ δεηθείσῃ χαρίζεσθαι τὸν Ὀκταούϊον,* ihn ihrem Willen aufopfern. So Act. 25, 11: *οὐδείς με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι.* 25, 16. Der ins Auge gefaßte Zweck muß sich aus dem Kontext ergeben, vgl. Act. 3, 14: *ᾐτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν.* Hieran schließt sich vielleicht am nächsten **b)** die dem N. T. eigene Bedeutung: verzeihen, jemand etwas in Gnaden erlassen, Col. 2, 13: *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα* (entsprechend dem Gegensatz von *χάρις* zu *ἁμαρτία*). 2 Cor. 2, 10: *ᾧ δέ τι χαρίζεσθε.* 2 Cor. 12, 13: *χαρίσασθέ μοι τὴν ἀδικίαν.* Bloß mit dem Accus. = etwas vergeben 2 Cor. 2, 10, und bloß mit dem Dativ: jemand vergeben, gnädig sein Eph. 4, 32. Col. 3, 13: *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν, καθὼς καὶ ὁ Χς ἐχαρίσατο ὑμῖν.* Ohne jegliches Objekt 2 Cor. 2, 7. Diese Bedeutung ist der Prof.-Gräc. fremd, denn die dafür wohl angeführte Stelle Dion. Hal. Ant. 5, 280: *φρονίμων μὲν ἀνθρώπων ἔργον ἐστὶ ταῖς φιλίαις χαρίζεσθαι τὰς ἔχθρας* ist durchaus keine Parallele; es bezeichnet hier *χαρ.* dasselbe, was wir in diesem Falle durch opfern ausdrücken würden. Auch in den alttest. Apokryphen findet sich das Wort in dieser Bedeutung nicht. Am ersten vergleicht sich noch Jos. Ant. 2, 6, 8: *τῷ σῷ χαριζόμενος ἤθει* — nachgebend; doch auch dies ist nicht entsprechend. Luc. 7, 42. 43 ist es einfach = schenken. Es ist eben eine im neutest. Ideenkreise neugebildete Anwendung des Wortes, in der sich der Einfluß des Christentums auf den Gebrauch von *χάρις* am stärksten ausprägt. — **2)** als Pass. namentlich im Aor. *ἐχαρίσθην* u. Fut. *χαρισθήσομαι,* geschenkt werden, zu Gefallen geschehen sein. Hrdt. 8, 5: *τοῖσι Εὐβόεσσι ἐχάριστο,* es war den Euböern zu Gefallen geschehen. Plat. Phaedr. 250, C: *ταῦτα μνήμῃ κεχαρίσθω,* der Erinnerung gewidmet. So Act. 3, 24. 1 Cor. 2, 12: *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν.* Phil. 1, 29. Philem. 22.

Χάρισμα, τὸ, außer bei Philo und 1 Petr. 4, 10 nur im paulin. Sprachgebrauch: der Prof.-Gräc. fremd. Philo de alleg. lib. 3, I, 102, 31 sqq.: *ζητῶν ὁ δίκαιος τὴν τῶν ὄντων φύσιν, ἐν τούτῳ εὑρίσκει ἄριστον εὕρεμα, χάριν ὄντα τοῦ θεοῦ τὰ σύμπαντα γενέσεως δὲ οὐδὲν χάρισμα, ὅτι γε οὐδὲ κτῆμα. — — — δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστίν,* also = Geschenk, und zwar ein Geschenk freier Geneigtheit, Gnadengeschenk, bei Paulus aber wie auch 1 Petr. 4, 10 in der dem neutest. Gebrauch von *χάρις* entsprechenden näheren Bestimmtheit; **a)** im allgemeinen das Resultat der Gnadenerweisung Gottes, die durch die Gnade und als Gnade den Sündern dargebotene Gabe (etwa Begnadung, deren erstes die Begnadigung) Röm. 5, 15. 16: *τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα,* vgl. V. 15, wo *τὸ χάρισμα* erweitert ausgedrückt wird: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι.* 6, 23: *τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος· τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χῳ Ιυ.* Vgl. 11, 29, wo *τὰ χαρίσματα* von den heilsgeschichtlichen Gnadenerweisungen

Gottes überhaupt. **b)** speziell das einem einzelnen zuteil gewordene besondere Gnadengeschenk, wie 2 Cor. 1, 11: *τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα*, die an dem Apostel in der ihm widerfahrenen Hilfe offenbar gewordene Gnadenerweisung. Röm. 1, 11: *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*, irgend etwas als vom heiligen Geiste herrührende und erfüllte Gabe, etwa Trost, Erleuchtung u. s. w., wie sie dessen zur Stärkung bedürfen, denn es heißt nicht *χάρισμά τι*, in welchem Falle an die folgende Bedeutung zu denken wäre. Außer an diesen Stellen nämlich stets **c)** von speziellen Gnadengaben, welche der Christ in sich trägt, *τὸ ἐν σοὶ χάρισμα* 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6, Besonderungen des gegebenen und in den einzelnen in besonderer Weise wirksamen heiligen Geistes, *φανερώσεις τοῦ πν.* 1 Cor. 12, 7, welche in der Wirksamkeit, in dem Auftreten des einzelnen in der Gemeinde (vgl. das parall. *διακονίαι* 1 Cor. 12, 4. 5), in seinem Verhalten 1 Cor. 7, 7 sich kund thun. 1 Cor. 1, 7; 12, 4: *διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα*. 12, 9. 28. 30. 31. 1 Petr. 4, 10: *ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ*. Den Zusammenhang derselben mit der neutest. Heilsgnade s. Röm. 12, 5. 6. In ihnen besondert sich die für alle gleiche Gnade, welche den Christen- und Heilsstand begründet, nach den Bedürfnissen des gliedlichen Zusammenhanges der Gemeinde, und beschafft die Befähigung zu jeder diesen Bedürfnissen, sowohl den bleibenden wie zeitweiligen, entgegenkommenden *διακονία*, nicht bloß „naturverklärende Begabungen, in welchen der Geist Gottes seine wunderbare Macht erzeigt" (Hofmann 1 Cor. 1, 7). S. meinen Art. „Geistesgaben" in PRE[2] 5, 10 ff.; [3]6, 460 ff.

Εὐχάριστος, ον, **a)** dankbar, Xen., Plut., Diod., Col. 3, 15 im religiösen Sinne, vgl. *ἀχάριστος* Sap. 16, 19. Luc. 6, 35. 2 Tim. 3, 2. **b)** anmutig, lieblich, Xen., Hrdt., Prov. 11, 16: *γυνὴ εὐχ.* = אֵשֶׁת חֵן.

Εὐχαριστέω, über das Augment s. Buttmann § 84, 5; vgl. *εὐλογέω, εὐδοκέω*. = dankbar sein, danken, der besseren Gräc. fremd, Pol., Plut., Diod. Sic. Bei Demosthenes findet es sich ebenso wie das Subst. *εὐχαριστία* in den Dekreten der Byzantiner pro cor. 91, 92; dafür in der besseren Gräc. *χαρίζεσθαι, χάρις*. Den LXX ist es ebenfalls fremd, dafür *εὐλογεῖν*, welches jedoch ein teils engerer teils weiterer Begriff ist, s. S. 654 ff. In den Apokr., sowie bei Philo u. Jos. öfter; Jud. 8, 25. 2 Mcc. 1, 11; 10, 7. 3 Mcc. 7, 16 im religiösen Sinn = Gott danken, *τῷ κυρίῳ, σωτῆρι*. Ebenso Sap. 18, 2, wo es absolut steht, dagegen 2 Mcc. 12, 31, wo es ebenfalls absolut, vom Dank gegen Menschen. Im N. T. außer Röm. 16, 4 nur im religiösen Sinne mit und ohne *τῷ θεῷ*, und zwar in den lukan. und paulin. Schriften vorherrschend mit dem Dativ. Es besteht aber ein Unterschied zwischen dem mit dem Dativ verbunden und dem absol. *εὐχαριστεῖν*. **a)** mit dem Dativ steht es überall, wo eine Gunst- und Huldverweisung, eine empfangene *χάρις* oder ähnliches den Grund abgiebt, wo es als Dank für irgendein Erlebnis u. s. w. erscheint; so Luc. 17, 16. Act. 27, 35; 28, 15. Röm. 14, 6. 1 Cor. 14, 18. Col. 1, 12; 3, 17. Der Grund angegeben durch *ὑπέρ* Röm. 1, 8. 1 Cor. 10, 30. Eph. 1, 16; 5, 20. *περί* mit dem Gen. 1 Cor. 1, 4. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3; 2, 13. Philem. 4. *ἐπί* mit dem Dat. 1 Cor. 1, 4. Phil. 1, 3. 5. *διά* mit dem Accus. Col. 1, 3; angeschlossen durch *ὅτι* Luc. 18, 11. Joh. 11, 41. Röm. 1, 8. 1 Cor. 1, 14. 1 Thess. 2, 13. Apok. 11, 17. **b)** *εὐχαριστεῖν τι, τινά*, etwas, jemanden dankend preisen, 2 Cor. 1, 11: *ἵνα τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῇ ὑπὲρ ἡμῶν*. Röm. 1, 21: *οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν*. Diese der Prof.-Gräc. fremde Konstruktion, welche

sich in der kirchl. Gräc. von der Konsekration (s. *εὐλογεῖν* S. 655) findet, ist offenbar hervorgegangen aus c) dem absol. *εὐχαριστεῖν* synon. *εὐλογεῖν*, und giebt einen Fingerzeig für die Bedeutung desselben, daß dies nämlich den Lobpreis Gottes bezeichnet, der keine andere Veranlassung hat, als Gott selbst und seine geoffenbarte Herrlichkeit; vgl. Marc. 8, 6 mit V. 7. Mtth. 14, 19, sowie Mtth. 26, 27 mit V. 26 und 1 Cor. 10, 16. Auch 1 Cor. 14, 17: *καλῶς εὐχαριστεῖς* ist etwas anderes als V. 18: *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ*, denn jenes ist der Inhalt des *γλώσσαις λαλεῖν*, während V. 18 ein Danken für dasselbe gemeint ist. So findet es sich Mtth. 15, 36. Marc. 8, 6. Joh. 6, 11. 23 verbunden mit dem Brotbrechen Christi beim Speisungswunder, Mtth. 26, 27 parall. *εὐλογεῖν* V. 26 (wie Marc. 8, 6. 7) beim heil. Abendmahl, und ebenso abwechselnd Marc. 14, 22. 23. — Luc. 22, 17. 19 vgl. mit 1 Cor. 10, 16. Diese Bedeutung erklärt auch die Aussage Joh. 6, 23: *ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου.* — Hierher wird nun auch gehören 1 Thess. 5, 18: *ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε* vgl. mit Phil. 4, 6, so daß es nicht vom Danken für alles, sondern von dem Lob Gottes in jeder Sache und Lage steht, welches mit jedem Gebet zu verbinden ist. Vgl. auch Eph. 5, 20. Dieses absolute *εὐχαριστεῖν* ist nicht dasselbe wie Dem. pro cor. 92, wo es = dankbar sein: *αἰῶνι παντὶ οὐκ ἐλλείψει εὐχαριστῶν καὶ ποιῶν ὅ τι ἂν δύνηται ἀγαθόν.*

Εὐχαριστία, *ἡ*, a) Dankbarkeit, Dem. pro cor. 91 parall. *ἀρετή*. Polyb. 8, 14, 8. Sir. 37, 11. Zusatz Esth. 6, 4. 2 Mcc. 2, 27. Im N. T. Act. 24, 3. b) Danksagung, Dank, nicht in der Prof.-Gräc., in der biblischen stets im religiösen Sinne Sap. 16, 28. 1 Cor. 14, 16. 2 Cor. 4, 15. 1 Tim. 4, 3. 4. Col. 2, 7; 4, 2. Phil. 4, 6. 1 Thess. 3, 9: *εὐχαριστίαν τῷ θεῷ ἀποδοῦναι περί τινος*. 2 Cor. 9, 11. 12: *εὐχαριστία τῷ θεῷ*. Der Plural 2 Cor. 9, 12. c) Lobpreis Gottes, Eph. 5, 4: *πορνεία δὲ* ... *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρέπει ἁγίοις, καὶ αἰσχρότης ἢ μωρολογία ἢ εὐτραπελία, ἃ οὐκ ἀνῆκεν, ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία.* So auch Apok. 4, 9; 7, 12 synon. *εὐλογία* und davon nur unterschieden, wie Dank und Anerkennung von der lobpreisenden Erhebung, *εὐλογεῖν* synon. *ὑψοῦν*.

Χαρακτήρ, *ῆρος*, *ὁ*, von *χαράσσω*, einritzen, eingraben, einschneiden u. s. w. 1) aktiv: der etwas einschneidet, einprägt, namentlich das Werkzeug dazu, Stempel u. s. w. Selten in dieser Bedeutung. Stob. Floril. 103, 27: *ὀνόματα ἔθηκε τοῖς πράγμασι, χαρακτὴρ αὐτῶν γενόμενος.* Ebenso *χαράκτης*. Häufiger 2) in passiver Bedeutung Zeichen, Zug, Merkmal. Cf. Plut. Mor. 856, D: *ἦν δὲ καὶ πλείονας καθαριθμεῖσθαι τῶν χαρακτήρων· ἀρκοῦσι δὲ οὗτοι κατανόησιν τοῦ ἀνθρώπου τῆς προαιρέσεως καὶ τοῦ τρόπου παρασχεῖν.* De placit. phil. 5, 11: *(πόθεν γίνονται τῶν γονέων ὁμοιώσεις καὶ τῶν προγόνων;) Οἱ Στωϊκοί, ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς φέρεσθαι τὰ σπέρματα καὶ τὰς ὁμοιότητας ἀναπλάττεσθαι ἐκ τῶν αὐτῶν γενῶν τοὺς τύπους καὶ τοὺς χαρακτῆρας, ὥσπερανεὶ ζωγράφον ἀπὸ ὁμοίων χρωμάτων εἰκόνα τοῦ βλεπομένου.* So wird es sehr häufig = Zug, Merkmal, Eigentümlichkeit, eigentümliche Bildung oder Gestalt gebraucht, z. B. *τῆς γλώσσης, τῆς διαλέκτου* (Hrdt., Diod., Dion.), vom Styl eines Schriftstellers oder von der eigentümlichen Darstellungsweise, z. B. *φιλόσοφος, ἱστορικός*, von der Eigentümlichkeit ganzer Völker, z. B. *Ἑλληνικός* (Dion. Hal.; 2 Mcc. 4, 10; vgl. das Werk des Theophrast: *ἠθικοὶ χαρακτῆρες*). In dieser Bedeutung steht es nicht bloß von den Zügen des

Stempels im Unterschiede von denen des Abdrucks, sondern überhaupt von den bezeichnenden, hervortretenden, „charakteristischen" Zügen, einerlei ob des Urbildes oder des Nachbildes; von den Zügen z. B. an denen der Wert einer Münze erkannt wird, von dem Gepräge, worin sich etwas darstellt. So Sext. Emp. Log. 1, 251: *αἱ διὰ τῶν δακτύλων σφραγίδες ἀεὶ πάντας ἐπ' ἀκριβὲς τοὺς χαρακτῆρας ἐναπομάττονται τῷ κηρῷ.* Demgemäß auch Aristot. Rep. 1, 6: *χαρακτῆρα ἐπιβάλλειν.* — *ὁ γὰρ χαρακτὴρ ἐτέθη τοῦ πόσου σημεῖον.* Id. Oecon. 2, 20: *χαρακτῆρα ἐπικόπτειν.* Lucn. Hermotim. 44: *τί δὲ εἰ μηδὲ γράμματα γράφοιμεν ἐπὶ τῶν κλήρων ἀλλά τινα σημεῖα καὶ χαρακτῆρας· οἷα πολλὰ Αἰγύπτιοι γράφουσιν ἀντὶ τῶν γραμμάτων, κυνοκεφάλους τινὰς ὄντας καὶ λεοντοκεφάλους ἀνθρώπους.* Cf. Plut. Mor. 214, F: *ἐτυπώθησαν οἱ τῶν γραμμάτων χαρακτῆρες.* Insbesondere vgl. man nun Plat. Phaedr. 263, B: *οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῷ διῃρεῖσθαι καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους.* Vir. civ. 289, B: *ἡ τοῦ νομίσματος ἰδέα καὶ σφραγίδων καὶ παντὸς χαρακτῆρος,* wo es offenbar = *χάραγμα.* Phil. de plant. Noae I, 332, 32: *εἶπεν αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος,* dessen Gepräge oder Ausdruck die ewige Vernunft ist. De confus. ling. I, 420, 23 sagt er von der noch nicht erstarkten Seele, *μήπω δυναμένης τοὺς ἐνσφραγιζομένους πήττειν καὶ διαφυλάττειν χαρακτῆρας,* wo nicht an das Verhältnis des Abdrucks zum Stempel oder ähnlich, sondern nur an die kennzeichnenden Züge, an die Züge gedacht wird, die einem Objekte gleichsam eingegraben sind und dadurch dasselbe bleibend kennzeichnen. Sowohl die Züge der *σφραγίς* als Petschaft, wie die Züge derselben als Sigelabdruck heißen *χαρακτῆρες,* im Singular als Kollektivum *χαρακτήρ.* Quod Deus sit immut. I, 279, 3: *φαντασία δ' ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ· ἃ γὰρ εἰσήγαγεν ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ὥσπερ δακτύλιος τις ἢ σφραγὶς ἐναπεμάξατο τὸν οἰκεῖον χαρακτῆρα.* Daher auch der Plural *χαρακτῆρες,* welcher offenbar einer Bedeutung „Abbild" widerspricht, vgl. De agricult. I, 302, 42, wo von dem *νοῦς* gesagt wird *ἕτοιμον δέχεσθαι τούς τε φυσιολογίας καὶ τοὺς ἠθοποιΐας ἀσινεῖς κάρτα καὶ πάνυ δοκίμους χαρακτῆρας,* mentem parat ad excipiendos physiologiae moralisque disciplinae characteres valde probosae integros. De opific. mund. I, 36, 36: *τῆς ἑκατέρου (sc. κόσμου καὶ θεοῦ) ἐναπεμάττετο τῇ ψυχῇ τοὺς χαρακτῆρας.* Ibid. 4, 29: *τοὺς χαρακτῆρας ἐνσφραγισάμενος.* Quod Deus sit immut. I, 281, 10: *τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι.* 4 Mcc. 15, 3: *φιλότεκνα γονέων πάθη, ψυχῆς τε καὶ μορφῆς ὁμοιότητα εἰς μικρὸν παιδὸς χαρακτῆρα θαυμάσιον ἐναποσφραγίζοντα,* wo es nicht heißen kann, daß die *ὁμοιότης* sich dem Bilde eines Kindes einpräge, sondern daß sie das Gepräge eines Kindes, seinen Charakter gestalte. Das Wort kann sich allerdings dem Begriffe eines Bildes, Abbildes vom Urbilde nähern, bezeichnet aber nie das Bild selbst, sondern nur die hervortretenden übereinstimmenden Züge, Quod deterius insid. I, 207, 22: vis, quae a rationali fonte dimanat, spiritus est, *οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωϋσῆς εἰκόνα καλεῖ.* Daher Clem. Rom. 1 Cor. 33: *αὐτὸς ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης ἁπάντων ... τὸν ... ἄνθρωπον ταῖς ἰδίαις αὐτοῦ καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἔπλασεν, τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα.* Cf. Phil. de ebriet. I, 378, 6, Gott wirkte eine *ἀρχέτυπος σφραγίς* von der Tugend und hiervon *ἐνεσημαίνετο ἐμφερέστατον χαρακτῆρα,* nämlich die *χαραχθεῖσα εἰκών,* jenes ist die *ἀσώματος ἰδέα,* dieses das *σῶμα.* Hiernach wird es nun auf den Zusammenhang ankommen, ob die charakteristischen Züge gemeint seien, welche dort und hier hervortreten, oder ob nur das Abbild gemeint sei, welches die charakteristischen Züge aufweist. Man kann zu Hebr. 1, 3: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα*

τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ nicht mit Delitzsch sagen, es überbiete durch den Nebenbegriff allseitiger Gleichheit seine Synonyma μίμημα, εἰκών, ἀπεικόνισμα, denn es ist eben fraglich, ob es hier das Abbild, wenn auch als Ebenbild bezeichne. Da nun ἀπαύγασμα nicht = Abglanz, Reflex, sondern Ausstrahlung, so wird auch χαρ. nicht = Bild, Abbild, sondern = Gepräge sein, denn es kommt nicht darauf an, was Christus für sich vom Vater hat und in seinem Verhältnis zum Vater ist, sondern daß er für uns, für die Welt die Ausprägung der Herrlichkeit bzw. des Wesens Gottes ist. Das passivische χάραγμα ist nicht gewählt, weil es nur selten dasjenige bezeichnet, was an einer Person oder an ganzen Völkern charakteristisch ist, gewöhnlich nur von eingebrannten oder aufgeprägten Zeichen, Symbol; vgl. im N. T. Act. 17, 29. Apok. 13, 16. 17; 14, 9. 11; 15, 2; 16, 2; 19, 20; 20, 4. — Bei den LXX findet sich χαρακτήρ nur Lev. 13, 28 von der Narbe eines Brandmales, ὁ χαρακτὴρ τοῦ κατακαύματος = צָרֶבֶת הַמִּכְוָה.

Χοϊκός, ή, όν, in der Prof.-Gräc. spät und sehr selten, in der bibl. Gräc. nur bei Paulus 1 Cor. 15, 47. 48. 49 als Verstärkung des V. 47 voraufgehenden ἐκ γῆς und drückt den qualitativen Gegensatz zu ἐξ οὐρανοῦ resp. ἐπουράνιος aus. An der entsprechenden Stelle des Schöpfungsberichtes haben die LXX nicht das Adj., sondern im engen Anschluß an den Grundtext das Subst. χοῦς als Epitheton des Menschen, = עָפָר im Unterschiede von אֲדָמָה, Gen. 2, 7: ἔπλασεν ὁ θ̅ς̅ τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, עָפָר מִן־הָאֲדָמָה. Den LXX dient χοῦς neben γῆ gleich häufig wie dieses zur Übertragung von עָפָר, jedoch ist γῆ das eigentliche Wort für אֶרֶץ u. אֲדָמָה. Gen. 3, 10, wo man χοῦς erwarten könnte, da אדמה voraufgegangen (ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθης), übersetzen sie עָפָר אַתָּה durch γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἐπελεύσῃ.

An und für sich ist χοῦς keine entwertende Bezeichnung, vgl. Gen. 13, 16: ὡς τὴν ἄμμον τῆς γῆς, wofür Sir. 44, 21: ὡς χοῦν τῆς γῆς. Ferner vgl. Gen. 3, 14. 1 Sam. 2, 8. 1 Kön. 16, 2. Hiob 42, 6. Ps. 112, 6 u. a., wo עָפָר zur Kennzeichnung der Niedrigkeit dient, in welchen Fällen aber die LXX es durch γῆ wiedergegeben haben. Das paulin. χοϊκός dürfte aber entwertend gemeint sein, wie עָפָר an den angeführten Stellen, so daß es ein Ausdruck ist wie 2 Cor. 4, 7: ἔχομεν τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν. So ist es auch gemeint in der bei Walz, Rhett. gr. 1, 613, 4 sich findenden Stelle: γυμνοὶ τούτους τοῦ χοϊκοῦ βάρους, und so faßt es auch v. Wilamowitz, Commentariolus gramm. II, p. 17 (Gryph. 1880), welcher es als eine audacissima vocabuli novatio des Paulus bezeichnet, gleichwertig mit dem später dafür eingesetzten ὑλικός, Theod. in Clem. Alex. opp. ed. Sylb. p. p. 346, s. Wilamowitz a. a. O., cf. Orac. Sibyll. 8, 445 sq.: ᾧ θνητῷ περ ἐόντι, τὰ κόσμικα πάντα λατρεύσει, καὶ χοϊκῷ πλασθέντι τὰ πανθ᾽ ὑποτάξομεν αὐτῷ. Hesych.: πήλινος. γήϊνος. Clem. Alex. (Zonar): γηγενὴς καὶ γήϊνος.

Χρίω, bestreichen, salben, LXX = משׁח, welches von der sinnbildlichen Salbung mit heil. Öle gebraucht wird, wodurch die von Gott zu besonderem Dienste in seiner Heilsökonomie verordneten Männer, nämlich Priester, Propheten und Könige, nicht bloß geweiht und geheiligt, sondern ausgerüstet wurden zu ihrem, natürliches menschliches Vermögen übersteigenden heil. Dienste, vgl. Ex. 29, 7; 40, 13; — 1 Kön. 19, 16 der einzige in betreff der Propheten erwähnte Fall —, und es ist wohl anzunehmen, daß

bei diesen eine Salbung nur bei ähnlicher Übertragung des Prophetenberufes durch die Propheten selbst stattfand, indem bei unmittelbar göttlicher Berufung die Natur des Amtes es mit sich brachte, daß an die Stelle des Symbols notwendig die Wirklichkeit trat, die Ausrüstung mit dem Geiste Gottes selbst. — 1 Sam. 10, 1; 15, 1 u. a. Ps. 89, 21. Das Öl ist als Sinnbild des Heils (vgl. Jes. 61, 3. Ps. 45, 8), der Heilskraft, des Geistes Gottes zu nehmen, vgl. 1 Sam. 16, 13; 10, 1. 9. 10. Jes. 11, 1. So Act. 10, 38: *ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει.* Das synon. יָצַק, LXX *ἐπιχέειν, ἐκχέειν* (womit der Ausdruck „Ausgießung des heiligen Geistes" zusammenhängt), findet sich selten von der hohenpriesterlichen Salbung Ex. 29, 7. Lev. 8, 12; von der königlichen Salbung 1 Sam. 10, 1. 2 Kön. 9, 3; משׁח wird abgesehen von Exod., Lev., Num. meist von der königlichen Salbung gebraucht, vgl. *χριστός.* — Im N. T. findet sich *χρίειν* nur in dem an die alttest. Salbung sich anschließenden Sinne von der Weihung und Ausrüstung zu heil. Dienste Act. 10, 38. Luc. 4, 18: *ἔχρισέ με εὐαγγελίσασθαι.* Hebr. 1, 9: *ἔχρισέ σε — ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου* (Ps. 45, 8; vgl. Jes. 61, 3). Absolut Act. 4, 27: *ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰν, ὃν ἔχρισας.* An diesen Stellen von der Salbung Jesu zu seinem Beruf und Stande (letzteres Act. 4, 27. Hebr. 1, 9). Außerdem mit Beziehung auf Christum als den Gesalbten 2 Cor. 1, 21 von dem Beruf des Apostels und seiner Genossen (V. 19; vgl. das Fehlen des *σὺν ὑμῖν* bei *χρίσας ἡμᾶς*).

Χρῖσμα, τό, **a)** die Salbe, LXX = מִשְׁחָה Ex. 30, 25; 40, 9. Lev. 21, 10, indem sie mit *χρῖσμα ἅγιον* das besonders bereitete heil. Salböl bezeichnen (s. *χρίω*). Daß es aber 1 Joh. 2, 20. 27, wo es allein im N. T. sich findet, **b)** die geschehene Salbung bezeichnet und nicht eine bildliche Bezeichnung des Geistes, sondern des Geistesempfanges, der Geistesmitteilung ist (vgl. Joh. 16, 13 mit dem Zusammenhang unserer Stelle), liegt doch bei den Ausdrücken *χρῖσμα ἔχετε, ἐλάβετε* am nächsten, und der Ausdruck erscheint gewählt, um hervorzuheben, einerseits was an den Lesern geschehen ist, anderseits um durch die Rückweisung sowohl auf die alttest. Vorgänge, als insbesondere auf Christum die Leser an ihren Beruf und Stand zu erinnern (vgl. 1 Petr. 2, 5. 9). In der Bedeutung Salbung haben es wohl auch die LXX Exod. 29, 7: *λήμψῃ τοῦ ἐλαίου τοῦ χρίσματος καὶ ἐπιχεεῖς αὐτό* — vgl. das hebr. שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה. — Über den Accent (*χρῖσμα,* später *χρίσμα*) s. Winer § 6.

Χριστός, ή, όν, gesalbt; z. B. *τὸ χριστόν,* Lev. 21, 10, die Salbung. Hauptsächlich **ὁ χριστός,** der Gesalbte, hebr. מָשִׁיחַ, welches Bezeichnung jedes mit dem heil. Öle Gesalbten ist, zunächst des Hohenpriesters Lev. 4, 3. 5. 16; 6, 15. LXX 4, 3: *ὁ ἀρχιερεὺς ὁ κεχρισμένος,* 4, 5: *ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός,* an den übrigen Stellen von dem Könige, und in diesem Sinne LXX fast stets = *ὁ χριστός,* und zwar meist מְשִׁיחַ יהוה oder mit Suffixen Gottes außer Dan. 9, 25. 2 Sam. 1, 21. So 1 Sam. 2, 10. 35; 12, 3. 5; 16, 6; 19, 22; 24, 6. 7. 11; 26, 9. 11. 16. 23. 2 Sam. 1, 14. 16; 19, 22; 22, 51; 23, 1. Ps. 2, 2; 20, 7; 28, 8; 18, 51; 89, 39, 52; 132, 10. 17. Klagel. 4, 20. 2 Chron. 6, 42. — Jes. 45, 1 von Cyrus, „weil für den Zweck der Erlösung handelnd" (Fürst); der Plur. Ps. 105, 15. 1 Chron. 16, 22 von dem Volke Israel, resp. Abraham, Isaak und Jakob Ps. 105, 8—12; vgl. Ps. 84, 10. Hab. 3, 13. Dann auf Grund von Dan. 9, 25. Ps. 2, 2 in den Targumim Bezeichnung des erwarteten Heilandes als des nach Jes. 11, 1—5 von Gott verheißenen und zum König und damit zum Retter seines Volks Gesalbten (s. *βασιλεύς, βασιλεία*), „vollständig

משיח בן דויד", Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb. 3, 271; Dalman, Worte Jesu, S. 237 ff., vgl. Luc. 23, 2: *λέγοντα ἑαυτὸν Χν βασιλέα εἶναι*, mit V. 37: *εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδ., σῶσον σεαυτόν*. V. 39: *οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χς; σῶσον σεαυτόν*. 2, 11: *ἐτέχθη σωτὴρ ὅς ἐστι Χς κύριος κτλ.*, s. *κύριος*. Act. 2, 36. Marc. 15, 32: *ὁ Χς βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*. Act. 4, 26. 27. Im salomonischen Psalter 17, 36 vgl. mit 18, 6. 8 findet sich die früheste Bezeichnung dieses heilbringenden Königs als *χριστὸς κύριος* (nach Ps. 2, 2): *πάντες ἅγιοι, καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος*. In den Targumim findet sich stets die volle Form „dein Gesalbter", „der Gesalbte Jahvehs", später erst הַמָּשִׁיחַ, מְשִׁיחָא, welch letztere aram. Form dem griech. *Μεσσίας* (selten *Μεσίας*) zugrunde liegt. Diese durch Weglassung des nicht ausgesprochenen Gottesnamens (? Dalman a. a. O., S. 239) entstandene Form ist im N. T. die übliche und wird durch 4 Esr. 7, 28 f.; 12, 32 bezeugt. Der Inhalt dieser Bezeichnung wird sich nach dem unter *βασιλεύς*, *βασιλεία* Bemerkten bestimmen müssen, und zwar mit der Maßgabe, daß *βασιλεύς* das Verhältnis zum Volke und Herrschaftsgebiete bezeichnet, *ὁ Χς* aber dies Verhältnis auf die göttliche Einsetzung und Ausrüstung zurückführt und damit anschließt an die göttliche Verheißung eines solchen Helfers, sowie hinweist auf die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, in welcher der Heilsratschluß Gottes verwirklicht wird. Über den Erlöserberuf des Messias siehe den Zusammenhang zwischen dem Königtum Jahvehs und des Messias, sowie die Anschauung von dem erlösenden, rechtfertigenden Gericht unter *βασιλεύς, βασιλεία, δίκαιος, δικαιοσύνη*. Daß in Israel zwei Auffassungen bestanden, die ältere, für welche der Messias nicht als Erlöser, sondern als Fürst des erlösten Volkes gedacht war, und eine neu herausgebildete, welche ihn selbst zum Erlöser machte (so Dalman a. a. O., S. 244), ist nicht richtig; nur wird der Inhalt des Erlösungsbegriffs erst in der Erfüllungszeit klar. Ebensowenig liegt ein Grund vor, die Zusätze zu *ὁ Χς*, also *τοῦ θεοῦ* Luc. 9, 20 und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* Mtth. 16, 16 auszuscheiden, weil das Volk sich nicht so auszudrücken pflegte, denn damit ist nicht gesagt, daß nicht bloß Petrus, sondern auch der Hohepriester in ernster Stunde sich so oder ähnlich ausdrücken konnte (Mtth. 26, 63: *ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Marc. 14, 61: *ὁ Χς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλόγητου*). Daß Jesus der Messias hat sein wollen, steht trotz Reinholds und Anderer Leugnung nicht bloß durch Mtth. 16, 16. 17; 26, 63 fest, und die Verurteilung Jesu Mtth. 26, 63 ff. ist nicht wegen seines Anspruchs auf Messianität, sondern auf eine Gottessohnschaft erfolgt, welche weit über die Gedanken Israels von derselben hinaus ging. — Im Munde Jesu erscheint die Bezeichnung als Appellativum Marc. 12, 35; 13, 21. Mtth. 24, 5 (ohne Artikel Marc. 9, 41); von sich selbst Mtth. 23, 10; 24, 5.

Mit dem Artikel als Appellativum d. i. als inhaltliche Bezeichnung der Person Jesu (vgl. unter *μανθάνω*) erscheint *ὁ Χς* meist in den Evangelien; ohne Artikel als Eigenname alleinstehend in den Evangelien nur Marc. 9, 41: *ἐν ὀνόματι ὅτι Χν ἐστέ*, vgl. Act. 24, 24, sonst daselbst nur in der Verbindung *Ις Χς*, Mtth. 1, 1. 18. Marc. 1, 1, vgl. Mtth. 1, 16: *Ις ὁ λεγόμενος Χς*, 27, 17. 22, vgl. *χριστὸς κύριος* Luc. 2, 11. *Χς βασιλεύς* Luc. 23, 2. Dagegen in den paulin. und dem ersten petrin. Brief findet sich *Χς* als Eigenname Röm. 5, 8; 6, 4. 8; 8, 10. 34; 9, 1 u. ö. 1 Petr. 1, 11. 19; 2, 21; 3, 16. 18; dieser dann artikuliert Röm. 7, 4; 8, 11, vgl. V. 10. 9, 3. 5 — ohne bestimmte Regel, vgl. 1 Cor. 6, 15; 11, 3 u. a. Dagegen als Appellativum erscheint *ὁ Χς* hier nicht, vgl. 1 Petr. 1, 11: *τὰ εἰς Χν παθήματα*. 4, 13: *τὰ τοῦ Χυ παθήματα* mit Act. 17, 3: *ὅτι τὸν Χν ἔδει παθεῖν*. 26, 23: *εἰ παθητὸς ὁ Χς*, wo es offenbar Appellativum ist; 1 u. 2 Joh. sowie in den Apok. steht *ὁ Χς* appellativisch, s. 1 Joh. 2, 22; 5, 1. 6. Apok. 11, 15; 12, 10; dagegen wohl als

Eigenname 2 Joh. 9. Apok. 20, 4. 6. Als Appellativum auch überall, wo $\overline{Ις}$ ὁ $\overline{Χς}$ geschrieben ist oder ὁ $\overline{Χς}$ $\overline{Ις}$, wie Act. 17, 3; 18, 5. 28. — Dem Wechsel in der Stellung $\overline{Ις}$ $\overline{Χς}$ oder $\overline{Χς}$ $\overline{Ις}$ wird kaum Bedeutung beizulegen sein.

Ἀντίχριστος, ὁ, Widersacher Christi nach 1 Joh. 2, 22: *ὁ ἀρνούμενος ὅτι* $\overline{Ις}$ *οὐκ ἔστιν ὁ* $\overline{Χς}$, — *ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*. Vgl. 4, 3, wo als *τὸ τοῦ ἀντιχρίστου* (vgl. Mtth. 21, 21. 1 Cor. 10, 24. 2 Petr. 2, 22. Jac. 4, 14), als das antichristische Wesen das *μὴ ὁμολογεῖν τὸν* $\overline{Ιν}$ angegeben ist. Also nicht wie *ἀντίθεος* ohne weiteres = der an Christi Stelle steht, stellvertretender Messias. Aber dennoch ist zu beachten, worauf Huther aufmerksam macht, „daß bei den mit *ἀντι* im Sinne des Gegensatzes gebildeten substantivischen Kompositis das Subst. ein Subj. ist, welches durch *ἀντι* als im Gegensatze gegen ein Subj. derselben Art stehend bezeichnet wird", so *ἀντιφιλόσοφος* „ein Philosoph, der anderen Philosophen entgegensteht", *ἀντίβιος* der Gewalt gegen Gewalt setzt, nicht bloß der der Gewalt widerstrebt, u. a. So überall namentlich wo Personen bezeichnet werden, wodurch sich der Einwand von E. Haupt zu 1 Joh. 2, 22 erledigt, welcher das adjekt. *ἀντίθυρος* vergleicht, was der Thüre gegenüber ist, und daher in *ἀντίχριστος* nur das Moment der Christusfeindschaft finden will. So *ἀντίχριστος*, der sich an Christi Stelle setzt, im Gegensatz gegen Christus als Christus auftritt, unterschieden von *ψευδόχριστος* Mtth. 24, 24. Marc. 13, 22, welches weniger den Gegensatz, als vielmehr den lügnerischen (heuchlerischen) Ersatz Christi bezeichnet. Als bestimmtes persönliches Subj., nicht als Gattungsbegriff, ist *ἀντίχριστος* entschieden 1 Joh. 2, 18 zu fassen, sobald die von Lchm., Tdf., Treg., Westc. aufgenommene Weglassung des Artikels anerkannt wird, und die Anlehnung für den dortigen Ausspruch: *ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται* ist nicht bloß 2 Thess. 2, 3 ff., sondern im Bereiche der johann. Schriften Joh. 5, 43 zu suchen: *ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήψεσθε*, wie denn auch das neutrale *τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστίν* auf die Erwartung einer bestimmten historischen Persönlichkeit als Antichrist *κ. ἐ.* hinweist. Nur scheinbar wird das *ὁ ἀντίχρ.* 2, 22. 2 Joh. 7 hierdurch schwierig. Der Artikel 2, 22 ist offenbar analog dem vorausgehenden artikulierten *ὁ ψεύστης*, also generischer Artikel, wogegen die Erklärung Huthers, daß es eben der Antichrist selbst sei, der in diesen Personen auftrete, zu gezwungen erscheint. Man wird die vielen Antichristen 2, 18 resp. jeden der im johann. Sinne als solcher auftritt, nicht bloß als *πρόδρομοι* des wirklichen Antichristen, sondern als Versuche desselben betrachten müssen.

Ψευδόχριστος, ὁ, falscher Messias, von *ἀντίχριστος* dadurch unterschieden, daß er fälschlicher Weise sich als den verheißenen Messias hinstellt, während der *ἀντίχριστος* dem Messias sich entgegenstellt. Mtth. 24, 24. Marc. 13, 22, wo auch der Zusammenhang auf jüdische *ψευδόχριστοι* hinweist. Vgl. Bengel zu Joh. 5, 43: „a tempora veri Christi ad nostram aetatem LXIV Pseudomessiae numerantur, per quos decepti sunt Judaei."

Χριστιανός, ὁ, Bezeichnung der Jünger (Anhänger, s. *μαθητής*) Jesu Christi, welche zu Antiochien zuerst aufkam und im N. T. nicht als Selbstbezeichnung der Christen auftritt Act. 11, 26; 26, 28. 1 Petr. 4, 16, sondern als Bezeichnung derselben seitens der Heiden. Nicht zu vergleichen mit 2 Cor. 1, 21, s. *χρίω*. Schwerlich zu erklären wie Weiß, Neutest. Theol., S. 140 will: „es erschien den Heiden hier (Act. 11, 26) zum erstenmale das Christentum nicht mehr als eine jüdische Sekte, weil seine Bekenner

sich nicht mehr an die jüdische Lebensweise banden, sondern als eine selbständige religiöse Gemeinschaft, der sie den Namen χριστιανοί gaben.“ Eher ist an die Bezeichnung der Messiasgläubigen als ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰυ (s. ἐπικαλεῖσθαι S. 55[illegible] zu erinnern. Denn dies ist das, was sie kennzeichnet.

Ψ.

Ψύχω, Perf. Pass. ἔψυγμαι, Aor. bei Aristoph. ἐψύγην; demgemäß Fut. ψυγήσομαι Mtth. 24, 12, wofür wenige Handschriften ψυχήσομαι lesen. **1)** atmen, hauchen, aushauchen, ausströmen lassen, 2 Kön. 19, 24. **2)** kühlen, abkühlen lassen, im Gegensatz zu θερμαίνειν; häufiger bei Plat., Plut. Jer. 8, 2. Num. 11, 32 = [illegible]. Vgl. ψυχρός kalt. Pass. erkalten, erlöschen, Hrdt., Plat. So Mtth. 24, 12: ψυγήσεται ἡ ἀγάπη, vgl. Hohesl. 8, 6. 7.

Ψυχή, ἡ, von ψύχω, hauchen (nach Einigen, vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 2, 380, zurückzuführen auf ψύω — πτύω, wie ὕψος — ὕπατος u. a.; Curtius dagegen führt das Wort auf eine Sanskrit-Wurzel sphu, blasen, zurück, während er für πτύω ein anderes Stammwort aufweist [a. a. O. S. 509. 702. 285]); der Hauch: Odem des animalischen Lebens. In dem gesamten Sprachgebrauch von Homer an scheint ψυχή das Leben in der Besonderung des Einzelwesens, namentlich des Menschen (seltener nur, und wahrscheinlich ex analogia, des Tieres) zu bezeichnen, welches nach Homer im Leibe eingeschlossen ist und im Tode entweicht, aber in seiner Besonderung im Hades fortdauert, wenngleich unter Verlust der Persönlichkeit und ihrer Fähigkeiten, welche ihm an den Leib gebunden erscheinen. Beispiele s. Lexika. Daher ψυχή überhaupt = das Leben des Individuums, vgl. ψυχῆς ὄλεθρος Il. 22, 325. ψυχήν, ψυχάς τινων ἐξελέσθαι, ἀφελέσθαι u. a. Od. 22, 444. Il. 22, 257. und so bis in die späteste Gräc. ψυχὴν ἀφιέναι Eur. Or. 1171. ψυχὴν διδόναι, ἀποδιδόναι Hrdt. 3, 130, 2, entstanden aus ψ. Ἄϊδι διδόναι Il. 5, 654. ὁ περὶ τῆς ψυχῆς πρὸς τοὺς πολεμίους ἀγών Xen. Mem. 3, 12, 1. τὴν αὑτοῦ ψυχὴν ἀρνύμενος Luc. Philopseud. 1. ἡ ἀρετὴ μᾶλλον ἢ ἡ φυγὴ σώζει τὰς ψυχάς Xen. Cyr. 4, 1, 5. — Im Zusammenhange mit der eschatologischen Vorstellung entwickelt sich weiter der anthropologische Begriff von ψυχή. Die Volksanschauung, wie sie von Homer an im Volke lebte und sich entwickelte, giebt Plat. Phaedr. 70, A wieder: τὰ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει ἀνθρώποις, μή, ἐπειδὰν ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ᾖ, ἀλλ᾽ ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηταί τε καὶ ἀπολλύηται, ᾗ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθάνῃ, εὐθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος καὶ ἐκβαίνουσα, ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα, οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾖ. Cf. Xen. Cyrop. 8, 7, 19: ὡς ἡ ψυχή, ἕως μὲν ἂν ἐν θνητῷ σώματι ᾖ, ζῇ· ὅταν δὲ τούτου ἀπαλλαγῇ, τέθνηκεν. Dagegen erhebt sich die philosophische Untersuchung mit ihrem Resultat Plat. Phaedr. 245, E; 246, A: πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς· εἰ δ᾽ ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν

ἡ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη, und Xen. Mem. 4, 3, 14 heißt es: ἀνθρώπου ψυχή, εἴ περ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει, cf. 1, 4, 13: οὐ τοίνυν μόνον ἤρκεσε τῷ θεῷ τοῦ σώματος ἐπιμεληθῆναι ἀλλ', ὅπερ μέγιστόν ἐστι, καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε. Nun ist es die Seele (nicht mehr wie bei Homer die Organe des Leibes), welche Sitz des Willens, der Gesinnung, der Begierden und Leidenschaften u. s. w. ist (vgl. unter καρδία), und ψυχή dient mit σῶμα verbunden zur Bezeichnung des Bestandes menschlichen Wesens; cf. Xen. Anab. 3, 2, 20: περὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς καὶ τὰ σώματα ἁμαρτάνουσι. Man sagt: ὅλῃ τῇ ψυχῇ φροντίζειν τινός, von ganzem Herzen für jemanden Sorge tragen, Xen. Mem. 3, 11, 10: ἐκ τῆς ψυχῆς von Herzen gern u. a., s. Lexika. Man redet von zwei Seelen, einer ἀγαθή, βελτίων, κρατίστη und einer κακή, πονηρά u. s. w.; s. Passow s. v. So erweitert sich die Vorstellung dahin, daß ψυχή die ethisch veranlagte, den Tod überdauernde Individualität des Menschen ist — womit dann noch pantheistische Anschauungen zusammen bestehen, daß die Seele (Aristot. de anim. 1, 5) ein Teil des ὅλον sei, welches getragen von den Winden in den atmenden Menschen eingehe, daß der Leib ein Gefängnis der Seele für ihre vorherbegangenen Sünden sei u. s. w., s. Nägelsbach, Nachhomer. Theol., S. 403 f. Überhaupt vgl. Nägelsbach, Homer. Theologie 2, 380 ff. Grotemeyer, Homers Grundansicht von der Seele im Programm der höheren Lehranstalt zu Warendorf 1853/54. Passow, Lex. s. v.

Im biblischen Sprachgebrauch entspricht bei den LXX ψυχή dem hebr. נֶפֶשׁ, welches nur ausnahmsweise anders, z. B. durch das reflex. Pron. der 3. Person, einmal durch πνοή Prov. 24, 12, σῶμα Gen. 36, 6, nie durch πνεῦμα u. καρδία wiedergegeben wird (doch vgl. unter ὀλιγόψυχος). Außerdem ist ψυχή = חַיִּים Ps. 64, 2. חַיָּה Ps. 74, 19. Hiob 38, 39, sowie = לֵב, לֵבָב an den unter καρδία S. 563 ff. a. Stt., in denen allen eine Inanspruchnahme des Empfindungs- und Trieblebens vorliegt, vgl. ψυχικῶς 2 Mcc. 4, 37; 14, 24. Zunächst im alttest. Sprachgebrauch ist נֶפֶשׁ, ψυχή **a)** ursprünglich ebenfalls = Leben, Odem, Bezeichnung des in jedem einzelnen lebendigen Wesen befindlichen Lebens, also das Leben in der Besonderung des Einzelwesens Gen. 35, 18: בְּצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מֵתָה. Lev. 24, 18: מַכֵּה נֶפֶשׁ־בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ, das Einzelleben; **b)** auch ohne Gen. des Subjekts bezeichnet es das lebendige Einzelwesen als solch eine Besonderung des Lebens, ein Einzelleben, Individuum, vgl. Lev. 24, 18. Num. 35, 11: מַכֵּה־נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה; Lev. 4, 2; 5, 1 u. a. St. sowohl vom Menschen wie vom Tier; vollständig נֶפֶשׁ חַיָּה Gen. 1, 20. 21. 24. 30; 2, 7. Namentlich vgl. 2, 7: וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה mit V. 19: וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ, jedoch vorzugsweise vom Menschen, 1 Chron. 5, 21. Jos. 11, 14, denn ihm eigentümlich ist die Art, in welcher er dies ist. Sogar von einer נפש Gottes kann die Rede sein Jer. 51, 14: נִשְׁבַּע יהוה צְבָאוֹת בְּנַפְשׁוֹ; Am. 6, 8 (vgl. Richt. 10, 16. Ezech. 23, 18. Jer. 15, 1. Lev. 26, 11. 15. 30. 43. 1 Sam. 2, 35. Jes. 1, 14. Prov. 6, 16. Jer. 5, 9. 29; 9, 9). Die נֶפֶשׁ ist nach dem oben Gesagten **c)** das eigentliche Subj. des Lebens im Einzelwesen, nicht selbst Prinzip, trägt aber als das Subj. des Lebens das Lebensprinzip, רוּחַ, πνεῦμα in sich und ist die Erscheinung desselben, so daß רוּחַ u. נֶפֶשׁ gleichbedeutend gesetzt werden können, Ps. 31, 6 vgl. mit 16, 10. 2 Sam. 4, 9 u. a. St. vgl. Gen. 1, 30: אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה mit 6, 10: כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ חַיִּים, wo zwar wie Hiob 12, 10: אֲשֶׁר בְּיָדוֹ נֶפֶשׁ כָּל־חָי וְרוּחַ כָּל־בְּשַׂר־אִישׁ die Worte רוּחַ u. נֶפֶשׁ den Bezeichnungen בָּשָׂר u. חַי (in Gen. 1, 30 vgl. חַיַּת הָאָרֶץ) korrespondieren, indes vgl. Lev. 17, 11: נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר. V. 14: נֶפֶשׁ כָּל־בָּשָׂר, und Num. 16, 22; 27, 16:

אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר. Doch bleibt zwischen beiden Ausdrücken der Unterschied, daß נֶפֶשׁ zur Bezeichnung des Individuums selbst dienen kann, רוּחַ nicht, weil es auch in seiner Vereinzelung nur Prinzip, nicht Form des Lebens ist, vgl. Ez. 2, 2; 3, 24; 37, 5. 8, vermittels dessen erst נֶפֶשׁ wird, und bei genauerer Unterscheidung heißt es ψυχὴ ζῶσα, πνεῦμα ζωοποιοῦν 1 Cor. 15, 45 (vgl. נֶפֶשׁ חַיָּה u. רוּחַ חַיִּים). נפשׁ repräsentiert das Einzelwesen, daher Gen. 16, 45. Ex. 1, 5 bei Angabe der Personenzahl — und von Verstorbenen Apok. 6, 9: ψυχαὶ τῶν ἐσφαγμένων, Apok. 20, 4: τῶν πεπελεκισμένων, vgl. die wechselnden Ausdrücke Deut. 27, 25: נֶפֶשׁ דָּם נָקִי und Jer. 2, 34 דַּם נַפְשׁוֹת נְקִיִּים. Zwar repräsentiert auch πνεῦμα Hebr. 12, 23: πνεύματα δικαίων τετελειωμένων, das Individuum, dem es eignete, aber nicht wie נפשׁ, da נפשׁ nur da ist, wo ein Einzelner in stofflicher Organisation ist, und nur mit Rücksicht hierauf steht auch Apok. 6, 9 ψυχή vgl. V. 10: τὸ αἷμα ὑμῶν. Lev. 17, 11: נֶפֶשׁ כָּל־בָּשָׂר בַּדָּם הִוא vgl. mit V. 10: נֶפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת־דָּם vgl. πνεῦμα. Cf. Roos, Psychol. scr. p. 36 (II, 2): „... ubi animae humanae, quatenus נפשׁ est, aliquid tribuitur, non potest tota vis sententiae intelligi, nisi animam, corpore vestitam tibi repraesentes, sed quae de illa tanquam spiritu dicuntur plene intelligi possunt nulla corporis habita ratione." Ebenso Oehler, Sent. V. T. de rebus p. mort. fut., p. 13 sqq. Nicht der נֶפֶשׁ als solche kommt die Persönlichkeit zu, sondern nur dann, wenn sie die Seele des Menschen ist, vgl. 1 Chron. 5, 21 (worauf sich auch der Sprachgebrauch allerdings bald scheint beschränkt zu haben, vgl. Gen. 46, 15. Ex. 1, 5). Da sie dem Menschen wie dem Tiere eignet, so muß auch das, wodurch ein Einzelleben sich vom andern unterscheidet, in ihr sich gestalten, und was speziell den Menschen anbetrifft, so muß die menschliche Persönlichkeit, die sich auf den Geist zurückführt (vgl. πνεῦμα), in der נפשׁ, ψυχή, sich ausprägen. Daher ist נפשׁ, ψυχή beim Menschen das Subj. des persönlichen Lebens, dessen Prinzip רוּחַ, πνεῦμα ist. Daher kann aber auch, wo es sich um das der menschlichen Seele Eigentümliche, sie Unterscheidende handelt, πνεῦμα wie ψυχή gebraucht werden als Substrat des persönlichen Lebens, s. πνεῦμα. Daher die öftere Gleichheit beider Ausdrücke, welche den Unterschied beider nicht aufhebt.

Im N. T. bezeichnet ψυχή das Leben in der Besonderung des Einzelwesens Apok. 8, 9: *τὰ ἔχοντα ψυχάς*. 16, 3: *πᾶσα ψυχὴ ζωῆς ἀπέθανεν*. Sonst nur von Menschen, und zwar zunächst das dem einzelnen eigene Leben Mtth. 2, 20: *ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου*. Röm. 11, 3: *ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου*. Luc. 12, 20: *τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν*. Act. 20, 10: *ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστίν*. Mtth. 20, 28 *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Vgl. Marc. 10, 45. Joh. 10, 11 *τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπέρ τινος* das Leben daran setzen, hingeben für jemand; vgl. V. 15. 17; 13, 37. 38; 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Act. 15, 26: *σὺν ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος κτλ.* Apok. 12, 11: *οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου*. 1 Thess. 2, 8: *μεταδοῦναι ὑμῖν ... καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς*. Röm. 16, 4: *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν*. Act. 20, 24: *οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ*. 27, 10 *θεωρῶ ὅτι μετὰ πολλῆς ζημίας τῶν ψυχῶν ἡμῶν μέλλειν ἔσεσθαι τὸν πλοῦν* V. 22: *ἀποβολὴ ψυχῆς οὐδεμία ἔσται ἐξ ἡμῶν*. Es ist nicht völlig identisch, ob es heißt *παραδιδόναι τὸ πνεῦμα* Joh. 19, 30, vgl. Mtth. 27, 50. Luc. 23, 46. Act. 7, 59, oder *τὴν ψυχήν* Act. 15, 26; vgl. Joh. 10, 11 u. a., indem letzterer Ausdruck das Leben als Einzelleben wertet, so daß man z. B. nicht sagen würde *τὸ πνεῦμα τιθέναι ὑπέρ τινος* Joh. 10, 11 u. a., nicht *τὸ πνεῦμα δοῦναι λύτρον ἀντὶ πολλῶν* Mtth. 20, 28; vgl. 2 Cor. 12, 15: *ἐγὼ δὲ ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*. Vgl. שׂוּם נַפְשׁוֹ בְכַפּוֹ 1 Sam. 19, 5; 28, 21. Nicht

12, 2. Hiob 13, 14; 119, 109: *τιθέναι τὴν ψυχὴν ἐν τῇ χειρί.* 1 Kön. 19, 2: אָשִׂים אֶת־נַפְשְׁךָ כְּנֶפֶשׁ אַחַד מֵהֶם, = *θήσομαι τὴν ψυχήν σου καθὼς ψυχὴν ἑνὸς ἐξ αὐτῶν*, sowie Jes. 53, 10: אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ und dazu Delitzsch; שׂוּם נֶפֶשׁ enthält stets den Gedanken: das Leben einsetzen für etwas, s. E. Haupt zu 1 Joh. 3, 16. Zu Mtth. 20, 28. Joh. 10, 11 vgl. den Ausdruck *ἀντίψυχον* 4 Mcc. 6, 29: *ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν.* 17, 21: *ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας.* — Sonst kann zwar in vielen Fällen *πνεῦμα* u. *ψυχή* synonym gebraucht werden (s. unter *πνεῦμα*) namentlich in den Beziehungen des Empfindungs- und Trieblebens, vgl. Mtth. 11, 29: *εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν* (vgl. Jer. 6, 16, wo LXX מַרְגּוֹעַ = *ἁγνισμός*, vgl. S. 66), mit 1 Cor. 16, 18: *ἀνέπαυσαν τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν.* Act. 14, 22: *ἐπιστηρίζοντες τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν* (vgl. *στηρίζειν τὰς καρδίας* 1 Thess. 3, 13. Jac. 5, 8). Vgl. den Parallelismus Luc. 1, 47: *μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον καὶ ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ κτλ.*; daß aber dennoch beide Bezeichnungen nicht völlig gleichbedeutend sind, ergiebt sich daraus, daß z. B. Mtth. 26, 38. Marc. 14, 34 statt *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου* schwerlich würde gesagt werden können *τὸ πνεῦμά μου*, während mit Joh. 12, 27: *ἡ ψυχή μου τετάρακται* zu vergleichen ist 13, 21: *ἐταράχθη τῷ πνεύματι.* Vgl. auch Act. 15, 24: *ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν* mit Jes. 19, 3: *ταραχθήσεται τὸ πνεῦμα τῶν Αἰγυπτίων ἐν αὐτοῖς.* Eine Entgegensetzung von *ψυχή* u. *πνεῦμα* findet statt Hebr. 4, 12: *ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς τε καὶ πνεύματος ἁρμῶν κτλ.* indem auf das bestehende anormale Verhältnis der Seele zu ihrem göttlichen Lebensprinzip reflektiert wird, während anderwärts die Seele rein nach ihrer geistigen Bestimmtheit in Betracht kommt als Trägerin des göttlichen Lebensprinzips, z. B. 1 Petr. 2, 11: *ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς*, wozu vgl. den Gegensatz zwischen *σάρξ* u. *πνεῦμα.* Auf diesem zwischen *ψυχή* u. *πνεῦμα* bestehenden Verhältnis, nach welchem einerseits *ψυχή* das *πνεῦμα* in sich trägt und zur Erscheinung bringt (vgl. Phil. 1, 27: *στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγ.*), andererseits aber auch ein Mißverhältnis der *ψυχή* zum *πνεῦμα* stattfindet, beruht ein nicht unbedeutender Teil des Sprachgebrauchs; dasselbe ist namentlich, sofern es sich um die Frage: ob Dichotomie oder Trichotomie? handelt, zu berücksichtigen; s. unter *ψυχικός.* So erklärt sich denn auch 1 Thess. 5, 23: *ὁλόκληρον* (in allen Teilen unversehrt) *ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα — τηρηθείη*, wo *τὸ πνεῦμα* das göttliche Lebensprinzip (vgl. Röm. 8, 10), *ἡ ψυχή* das individuelle Leben, in welchem das *πνεῦμα* zur Erscheinung kommt, *σῶμα* der von der *ψυχή* belebte stoffliche Organismus ist, während anderwärts, z. B. Mtth. 10, 28, nur *σῶμα* u. *ψυχή* nebeneinandergestellt werden, *σῶμα* u. *πνεῦμα* aber eigentlich nie, wohl *σάρξ* u. *πνεῦμα.* Nur 1 Cor. 5, 3: *ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι.* Der eigentliche Gegensatz zu *πνεῦμα* ist *σάρξ.* *Σῶμα* u. *πνεῦμα* können voneinander geschieden, *πνεῦμα* u. *ψυχή* nur voneinander unterschieden werden. So bezeichnet *ψυχή* das im Leibe, *σῶμα*, vorhandene Leben Mtth. 6, 25: *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι κτλ.* Luc. 12, 22. 23, vgl. Luc. 12, 19: *ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχή, — — ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου* mit V. 20: *τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπό σου.* Tiefer gefaßt erscheint *ψυχή* gegenüber *σῶμα* Mtth. 10, 28: *μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι*, sofern *σῶμα* der von der *ψυχή* belebte stoffliche Organismus, *ψυχή* das in demselben vorhandene Subj. des Lebens, das Ich; vgl. Mtth. 16, 25: *ὃς ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν* u. s. w. 10, 39. Marc. 8, 35. Luc. 9, 24; 14, 26: *μισεῖν τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*, vgl. mit Mtth. 16, 24: *ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν.*

Joh. 12, 25. Vgl. Mtth. 16, 26: *τί ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν — τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ;* Marc. 8, 36 mit Luc. 9, 25: *ἑαυτὸν ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς.* In diesem Sinne ist *ψυχή* als genauere Umschreibung des Subj. zu fassen Joh. 10, 24: *ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις;* Mtth. 12, 18: *εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου.* Hebr. 10, 38: *οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου.* 3 Joh. 2: *εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή.* Luc 21, 19: *ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* 1 Petr. 1, 22: *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς κτλ.* 4, 19: *παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐαις.* Apok. 18, 14: *ἡ ὀπώρα σου τῆς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς*, wie es denn überhaupt zur Bezeichnung des Individuums dient, Act. 2, 41. 43; 3, 23; 27, 22. 37. Röm. 13, 1. 1 Petr. 3, 20. 2 Petr. 2, 8. 14. An den Stellen Eph. 6, 6: *ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς.* Col. 3, 23: *ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε,* entspricht *ἐκ ψυχῆς* dem voraufgegangenen *ἐν ἁπλότητι καρδίας* und fordert, daß das ganze Subjekt ohne Rückhalt sich bethätige. So auch Mtth. 22, 37. Marc. 12, 30. 33. Luc. 10, 27. So ist denn *ψυχή* als das eigentliche Subjekt des Lebens, dasjenige, auf dessen Rettung und Bewahrung es Angesichts des Todes, der Verfolgungen u. s. w. ankommt, daher Act. 2, 27: *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου.* V. 31. Röm. 2, 9: *θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν.* 2 Cor. 1, 23: *μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν.* Hebr. 6, 19; 10, 39; 13, 17. Jac. 1, 21; 5, 20. 1 Petr. 1, 9; 2, 25. — Sonst findet sich *ψυχή* noch Marc. 3, 4. Luc. 2, 35; 6, 9; 17, 33. Mtth. 16, 26. Marc. 8, 37. Act. 14, 2; 4, 32. Phil. 2, 30. Hebr. 12, 3. — Außer den nachfolgenden Derivaten und Kompositis finden sich 4 Mcc. noch *ἀντίψυχος* (s. oben S. 1074), *ὁμόψυχος, ἀσθενόψυχος.* — Zur Litteratur s. unter *πνεῦμα.*

Ψυχικός, *ή, όν*, findet sich erst von Aristot. an und bezeichnet zunächst **a)** im allgemeinen: was der Seele, dem Leben eignet, daher lebendig, z. B. Plut. Mor. 1138, D: *ψυχικὴ ἁρμονία τεσσάρων στοιχείων.* Dann speziell **b)** der Seele als dem Einen Bestandteil des menschlichen Wesens eigen, von ihr stammend u. s. w., seelisch z. B. Plut. Mor. 1096, E: *ἢ γὰρ ἁπλῶς ἀποκαλυψαμένους ἔδει σαρκοποιεῖν τὸν ἄνθρωπον ὅλον, ὥσπερ ἔνιοι ποιοῦσι, τὴν ψυχικὴν οὐσίαν ἀναιροῦντες.* De plac. phil. 1, 8: *Θαλῆς, Πυθαγόρας, Πλάτων, οἱ Στωϊκοί, δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς· εἶναι δὲ καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν σωμάτων.* In diesem Sinne, wie hier *ψυχικὴ οὐσία*, wird auch wohl die Entgegensetzung Mor. 1084, E zu verstehen sein: *τὸ πνεῦμα — ἐκ φυτικοῦ ψυχικὸν γενόμενον*, wo andere, wie es scheint mit gerechtfertigter Weise, *φυσικοῦ* statt *φυτικοῦ* lesen. Hieran schließt sich die gebräuchlichste Anwendung im Gegensatz zu *σωματικός* (Aristot., Plut., Polyb. u. a.), z. B. *ψυχικὴ τόλμα, σωματικὴ ῥώμη* Pol. 6, 5, 7. *ψυχικὰ πάθη* Galen. *ψυχικαὶ — σωματικαὶ ἡδοναί* Aristot. Eth. 3, 16. So 4 Mcc. 1, 32: *τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι ψυχικαί, αἱ δὲ σωματικαί· καὶ τούτων ἀμφοτέρων ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖν φαίνεται.* Hiermit etwa ist *ψυχικῶς* in der Bedeutung von Herzen 2 Mcc. 4, 37; 14, 24 (s. unter *καρδία*) zu verbinden. Dies die einzigen Stellen der alttest. Gräc. **c)** Anders ist die Verwendung und in etwa dadurch die Bedeutung des Wortes im N. T. Daselbst steht es nicht gegenüber *σῶμα, σωματικός*, sondern nur im Gegensatz gegen *πνευματικός, πνεῦμα* und zwar nicht gegen das allgemein menschliche *πνεῦμα*, sondern gegen den heiligen Geist, wie er das Heilsgut der Erlösten ist. Es schließt sich daran an, daß der Mensch als solcher *ψυχὴ ζῶσα* ist 1 Cor. 15, 45, daher was ihm eignet resp. sein Leib ein *σῶμα ψυχικὸν* V. 44, ein zur Seele gehöriger Leib, *ἐκ γῆς χοϊκός.*

Dem entgegen ist Christus, der letzte Adam, *πνεῦμα ζωοποιοῦν, ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* V. 45. 47; entsprechend ist das *σῶμα* dann *πνευματικόν* bei denen, die mit Ihm dem gleichen Lebensgebiet angehören, *οἱ ἐπουράνιοι* V. 48, die mit Ihm *ἓν πνεῦμα* sind 6, 17; d. h. „wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen" V. 49. Es beruht diese Anschauung und Ausdrucksweise auf dem anzuerkennenden Unterschiede zwischen dem menschlichen *πνεῦμα* an und für sich und diesem Geiste der Gnaden- und Heilsgegenwart Gottes, s. *πνεῦμα, ψυχή*. Auf diesem durch die Heilszueignung bedingten Unterschiede, der der christlichen Anschauung mit der Thatsache der Heilszueignung selbst sofort geläufig werden mußte, beruht es nun weiter, daß der Mensch an und für sich als *ψυχὴ ζῶσα* und daher *ψυχικός* ein anderer ist, als der *πνευματικός*, der von dem Geiste der Erlösung bestimmte oder erfüllte, daß der Mensch als *ψυχικός* demjenigen fremd ist, was als *τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ* zu bezeichnen ist, und demgemäß die *διδακτοὶ ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοι* den *διδακτοὶ πνεύματος* gegenüberstehen 1 Cor. 2, 13. 14: *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δύναται γνῶναι κτλ.* Es ist klar, daß *ψυχικός* den Menschen nicht etwa einfach als *σαρκικός* oder *ἁμαρτωλός* bezeichnet und hiermit abwechseln könnte, sondern *ψυχικός* bezeichnet den Menschen nach seinem Naturbestande, und weil der Mensch *σαρκικός* u. *ἁμαρτωλός* ist, so ist er in seinem Naturbestande demjenigen fremd, was *τοῦ πν.* ist, und so erst bezeichnet *ψυχικός* den Menschen, wie er jetzt ist, den sündig gewordenen Menschen, wie er dem göttlichen Lebensprinzip sich entfremdet hat und entfremdet ist. Es kann nicht leicht passender übertragen werden, als es von Luther geschehen: der natürliche Mensch. Es ist eine, wenn man will zwar physiologische, aber ethisch zu wertende Bezeichnung.

Wie geläufig nun dem christlichen Denken diese der Prof.-Gräc. natürlich fremde Anschauung war, zeigt sich Jud. 19: *οὗτοί εἰσιν — ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες*, d. h. sie sind nichts weiter, als was sie von Natur sind; es wird nicht gesagt, daß sie überhaupt keinen Geist haben, soweit das *πνεῦμα* zum Bestande menschlichen Wesens gehört — dies müßte *μὴ πνεῦμα ἔχοντες* heißen —, sondern daß sie sich nicht im Besitze von Geist befinden, da sie ihn doch besitzen könnten (gegen Beck, Biblische Psychologie, S. 53), so daß *πνεῦμα* im Gegensatz zu *ψυχικός* den heiligen Geist der Erlösung bezeichnet. Es wird von dem *πνεῦμα*, soweit es dem Menschen von Natur eignet und für seinen Bestand als *ψυχὴ ζῶσα* notwendig ist, abstrahiert. Ferner Jac. 3, 15, wo die drei Prädikate der nicht von oben stammenden Weisheit *ἐπίγειος, ψυχικός, δαιμονιώδης* eine fortlaufende, auf innerlicher Konsequenz beruhende Steigerung ausdrücken: *ἐπίγειος* überhaupt dem *ἄνωθεν* gegenüberstehend, und weil *ἐπίγειος*, darum *ψυχικός* (vgl. 1 Cor. 15, 48), also des Geistes entbehrend, ja vielmehr im Gegensatz zu dem Geiste Gottes *δαιμονιώδης*.

So bereichert das Christentum diesen Begriff, indem es der physiologischen Seite die ethische und religiöse hinzufügt.

Ἄψυχος, ον, **a)** leblos, gegenüber *ἔμψυχος* öfter bei Plato; gegenüber *ζῶα* Plut. Them. 11. Sap. 13, 18; 14, 29 vom Götzenbild. — 1 Cor. 14, 7: *τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα.* V. 9: *οὕτως καὶ ὑμεῖς κτλ.* Das entgegengesetzte *ἔμψυχος* findet sich nicht in der bibl. Gräc. — Sonst bezeichnet es noch in der Prof.-Gräc. **b)** mutlos, charakterlos, feig.

Δίψυχος, ον, findet sich außer Jac. 1, 8; 4, 8 nur bei Philo und in der nachchristl. Gräc. Cf. Eumath. 11, 437: *περὶ τὴν παρθένον διψυχεῖ, ἀπιστεῖ τῇ σεμνό-*

τητι. Ign. ad Heron. 7: *μὴ γίνου δίψυχος ἐν προσευχῇ σου· μακάριος γὰρ ὁ μὴ διστάσας. Πιστεύω γὰρ κτλ.* Clem. Rom. 1 ad Cor. 11: *οἱ δίψυχοι καὶ οἱ διστάζοντες περὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως.* c. 23: *τὰς χάριτας αὐτοῦ ἀποδιδοῖ τοῖς προσερχομένοις αὐτῷ ἁπλῇ διανοίᾳ. Διὸ μὴ διψυχῶμεν κτλ.* — *ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τὴν ψυχήν.* Also = zweifelnd. So auch Clem. Alex. Strom. 1: *διὰ τοὺς διψύχους, τοὺς διαλογιζομένους ἐν ταῖς καρδίαις, εἰ ἄρα ἐστὶ ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν.* Bei Jacobus aber in allgemeinerem Sinn: unbeständigen Gemütes, und dies 1, 8 von dem *διακρινόμενος*, dem Zweifler: *ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ·* 4, 8 vom Heuchler: *καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας δίψυχοι.* Vgl. Mtth. 24, 51: *διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει.* Vgl. unter *ὀλιγόψυχος*, mit dessen Bedeutung sich *δίψυχος* bei Jacobus stark berührt.

Εὐψυχέω, gutes Mutes sein, Phil. 2, 19; vgl. *εὔψυχος*, gutes Mutes, willig, entschlossen, Xen., Thuc. u. a., 1 Mcc. 9, 14: *οἱ εὔψ. τῇ καρδίᾳ.* Prov. 30, 31. Adv. 2 Mcc. 7, 20. 3 Mcc. 7, 18. *εὐψυχία* 2 Mcc. 14, 18. 4 Mcc. 6, 11; 9, 23.

Ἰσόψυχος, ον, von gleichen Trieben beseelt, von gleichem Charakter; Aesch. Ag. 1479. Eusth. 831, 52: *ἰσοφύχως ἐμάχοντο.* Phil. 2, 20: *οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει.* LXX Ps. 55, 14: *σὺ δὲ ἄνθρωπε ἰσόψυχε, ἡγεμών μου καὶ γνωστέ μου* = אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי.

Ὀλιγόψυχος, ον, kleinmütig, Artemidor. Oneirocrit. 3, 5: *ἀηδεῖς δὲ ὅτι μάχιμοί εἰσι καὶ ὀλιγόψυχοι.* Das Verb. *ὀλιγοψυχεῖν* bei Isokr., *ὀλιγοψυχία* bei Hippokr. Alle drei mehrfach bei den LXX, *ὀλιγόψυχος* Jes. 57, 15: *ὀλιγοψύχοις διδοὺς μακροθυμίαν*, אֶת־דַּכָּא וּשְׁפַל רוּחַ; Prov. 18, 14 = רוּחַ נְכֵאָה. Jes. 54, 6 = עֲצוּבַת רוּחַ. 35, 4: = נִמְהֲרֵי לֵב. Über Prov. 14, 31 s. unter *μακροθυμία* S. 489. Das Substant. = קֹצֶר רוּחַ Ex. 6, 9. = רוּחַ סֹעָה Ps. 55, 9. Das Verb. = קָצַר נֶפֶשׁ Num. 21, 4. Richt. 10, 6; 16, 17. עָיֵף (oder יָעֵף) Richt. 8, 4. עלף Hithp. Jon. 4, 9. עטף Hithp. Ps. 77, 4: *ὠλιγοψύχησε τὸ πνεῦμά μου.* — Sir. 4, 9; 7, 10: *μὴ ὀλιγοψυχήσῃς ἐν τῇ προσευχῇ σου.* Jud. 7, 19 wie Ps. 77, 4. Jud. 8, 9. — Im N. T. nur das Adj. 1 Thess. 5, 14. Vgl. *ἀσθενόψυχος* 4 Mcc. 15, 4.

Σύμψυχος, ον, ist der Prof.-Gräc. fremd außer Anton. Polemon. 2, 54 (um 117 n. Chr.); findet sich zuerst Phil. 2, 2 und dann in der kirchl. Gräc., in welcher dann auch *συμψυχέω, συμψυχία.* Zu Phil. 2, 2: *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες* vgl. 1, 27: *μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες.* Act. 4, 32. 1 Sam. 18, 1: *ἡ ψυχὴ Ἰωναθὰν συνεδέθη τῇ ψυχῇ Δαυίδ, καὶ ἠγάπησεν αὐτὸν Ἰωναθὰν κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.* Es bezeichnet die Lebensgemeinschaft in der Liebe. Vgl. *ὁμόψυχος* 4 Mcc. 14, 20.

Ἀναψύχω, **1)** trans. abkühlen, erfrischen, z. B. Xen. Hell. 7, 1, 19: *ἀνεψύχθησαν οἱ σύμμαχοι.* Hom. Il. 5, 795: *ἕλκος*, die Wunde kühlen, lindern. Eur. Hell. 1100: *πόνων τινά*, jemand Erholung verschaffen. So 2 Tim. 1, 16. **2)** In der späteren Gräc. intrans. sich erholen, zu sich kommen. So LXX = חיה Richt. 15, 19: *ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ἀνέψυξε*, נפשׁ Niph. 2 Sam. 16, 14: *ἀνέψυξαν ἐκεῖ.* Ex. 23, 12. בלג Hiph. Ps. 39, 14. רוח 1 Sam. 16, 23. Vgl. 2 Mcc. 4, 46; 3, 11. Vgl. *ἀναψυχή* Erholung, Plat., Eur.; Hos. 12, 8. Jer. 49, 30.

Ἀνάψυξις, *ἡ*, Erquickung, Erfrischung; selten und nur in der späteren Gräc. LXX Ex. 8, 15: *ἰδὼν δὲ Φαραὼ ὅτι γέγονεν ἀνάψυξις* = רְוָחָה. Im N. T. Act. 3, 20: *ὅπως ἂν ἔλθωσι καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου*, vgl. Jes. 57, 15. 16.

Ἀποψύχω, wegatmen, ohnmächtig werden, Od. 24, 348: *εἶλεν ἀποψύχοντα Ὀδυσσεύς*, vgl. 5, 457: *ὁ δ' ἄρ' ἄπνευστος καὶ ἄναυδος κεῖτ' ὀλιγηπελέων*. So Luc. 21, 26: *ἀποψυχόντων ἀπὸ φόβου*, vgl. Mtth. 28, 4: *ἀπὸ τοῦ φόβου ... ἐγενήθησαν ὡς νεκροί*. Sonst meist = den Odem aushauchen, sterben, z. B. *βίον*, *πνεῦμα* (Soph.) und ohne solchen Zusatz bei Thuc., Philo, Jos. u. a. 4 Mcc. 15, 15 parall. *ἀποπνεῖν*.

Ἐκψύχω, ausatmen, den Odem aushauchen, sterben, Hippokr., Jambl. LXX Richt. 4, 21: *ἐξέψυξε καὶ ἀπέθανε* nach dem Alex. = עוּף (עָיֵף). Vat. *ἐξεστὼς ἐσκοτώθη καὶ ἀ.* Ez. 21, 12: *ἐκψύξει πᾶσα σὰρξ καὶ πᾶν πνεῦμα* = כהה Pi., wie *ἀποψ.* Luc. 21, 26. — Im N. T. Act. 5, 5. 10; 12, 23 statt des edleren *ἐκπνέω*, Marc. 15, 37. 39. Luc. 23, 46.

Καταψύχω, etwas abkühlen, erfrischen, Aristot., Plut. u. a. Luc. 16, 24: *τὴν γλῶσσαν*. Intransit. Gen. 18, 4: *καταψύξατε ὑπὸ τὸ δένδρον*, wofür in der Prof.-Gräc. anscheinend keine Beispiele vorliegen (Plut. Mor. 652, C steht es trans.).

Ω.

Ὠδίν, *ἡ*, ältere Form *ὠδίς*; gewöhnlich im Plur.; Geburtsschmerz, Not, Wehen, 1 Thess. 5, 3. Jes. 37, 3. Dann von jedem heftigen, der Not des Weibes ähnlichen Schmerz, auch Bekümmernis, *ὠδῖνες ψυχῆς*. Cf. Hom. Od. 9, 415: *ὠδίνων ὀδύνῃσιν*. Jes. 13, 8: *ὠδῖνες αὐτοὺς ἕξουσιν ὡς γυναικὸς τικτούσης*. Jer. 8, 21. Hiob 21, 17. Jer. 13, 21. Jes. 26, 17. Ex. 15, 14 u. a. *αἱ ὠδῖνες τοῦ θανάτου* Act. 2, 24 wie Ps. 18, 5; V. 6: *ὠδῖνες ᾅδου — παγίδες θανάτου*. 116, 3: *περιέσχον με ὠδῖνες θανάτου, κίνδυνοι ᾅδου εὕροσάν με, θλῖψιν καὶ ὀδύνην εὗρον*. Die Übersetzung der LXX ist nicht richtig, da חֶבְלֵי dem Kontext entsprechend auf חֶבֶל Strick, nicht חֵבֶל, Krümmung, Geburtsschmerz zurückzuführen ist. — Dagegen Mtth. 24, 8: *ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων*. Marc. 13, 8: *ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα* entspricht *ὠδῖνες* offenbar חִיל, vgl. Mich. 4, 9. Jes. 26, 17. Jer. 4, 31, vgl. חִיל Ps. 48, 7. Jer. 6, 24. Ex. 15, 14. Möglich, daß der Ausdruck an die jüdische Lehre von den חבלי המשיח anschließt, von den Nöten und dem Elende, welches der Ankunft des Messias vorausgeht, soweit diese Lehre überhaupt biblischen Grund hat. Sie selbst aber, sofern sie nach Jalk. Sim. 90, 1. 2 an Jes. 53, 4. 5 anschließt, wird durch diesen Ausdruck auf keinen Fall recipiert. Siehe die Darstellung derselben in meiner Schrift über Mtth. 25, 24 S. 244 ff. Schoettgen, Hor. hebr., tom. II: de Messia, p. 550 sqq.

Ὥρα, ἡ, nach Curtius a. a. O. S. 355 eigentlich Jahreszeit, Blütezeit, ὡραῖος blühend, ἄωρος unzeitig, goth. jêr, deutsch, Jahr, böhmisch jaro Frühling. Es bezeichnet **a)** ursprünglich die Jahreszeit, ὥρα ἔτους; dann ὧραι τῆς ἡμέρας und bl… ὥρα die Tageszeit, woran sich noch Ausdrücke wie ὥρα πολλή Marc. 6, 35 u… anschließen, Marc. 11, 11: ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας. Dann als die Stundenzählung aufkam: die Stunde. LXX = עֵת Gen. 18, 10. Ex. 9, 19; 18, 22 26 u. a. שָׁעָה Dan. 3, 6. 15; 4, 16. 30; 5, 5. — Das johann. ἐσχάτη ὥρα 1 Joh. 2, 18 soll das ἔσχατον τῶν ἡμερῶν, τῶν χρόνων, καιρὸς ἔσχατος Hebr. 1, 2 1 Petr. 1, 20. 5. 2 Tim. 3, 1 u. a. (s. ἔσχατος) in konkreter Weise ersetzen, um die drängende Kürze der Zeit zu bezeichnen (vgl. 1 Cor. 7, 29) hebr. אַחֲרִית הַיָּמִים, … dies die der Parusie unmittelbar voraufgehende Zeit bezeichnet … im N. T. die Gegenwart als dieser Zeitabschnitt angesehen wird, vgl. unter αἰών ἔσχατος. Falsch ist es, an ἡ ἡμέρα ἐσχάτη zu erinnern, welche nicht der Gegenwart angehört.

Dann bezeichnet ὥρα **b)** die rechte, wozu oder wonach bestimmte, wovon in Anspruch genommene, passende Zeit. So ἡ ὥρα τῆς κρίσεως Apok. 14, 7. τοῦ θερισμοῦ V. 15. τοῦ πειρασμοῦ 3, 10. ἔρχεται ὥρα, ὅτε κτλ., ἐν ᾗ, ἵνα, Mtth. 26, 45 Joh. 4, 21. 23 u. ö. Num. 9, 2. Dan. 9, 21. Hos. 2, 9. (Daß darin die göttliche Bestimmung gegenüber menschlichem Gutdünken hervorgehoben werde, ist als Regel nicht zu beweisen; z. B. Joh. 4, 23 ist es doch nicht von Gott bestimmte, sondern von Gott gewollte Zeit.) Insbesondere ἡ ὥρα τινός jemandes Zeit, entweder die Zeit, die Einer für sich in Anspruch nimmt und ausfüllen will, Luc. 22, 55: αὕτη ὑμῶν ἐστὶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους, oder die ihn in Anspruch nimmt, wie Joh. 16, 21: ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς, und so wird z. B. von der Stunde Christi geredet Joh. 7, 30; 8, 20; 13, 1, der Zeit seines Leidens und Sterbens, vgl. Mtth. 26, 18: ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν. Dagegen Joh. 2, 4: οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου wie Luc. 22, 53; vgl. Joh. 7, 6: ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν, ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος, ein Beweis, daß der Ausdruck nicht nach einer bestimmten Seite hin festgelegt ist. (Zur Sachlage, betreffend das Verhältnis der Wunderthat Christi zu dem Worte 2, 4 vgl. 7, 6. 8 mit V. 14.) In der Prof.-Gräc. findet sich ὥρα selten so gebraucht, Plut. Them. 21: ηὔχοντο μὴ ὥραν Θεμιστοκλέα γενέσθαι.

ΟΥ ΔΥΝΑΤΑΙ ΛΥΘΗΝΑΙ Η ΓΡΑΦΗ.

I.

Alphabetisches Wörterverzeichnis.

B.

Γ.

Δ.

Λ.

M.

N.

O.

Π.

II.

Verzeichnis der verglichenen Synonyma.

III.
Hebräisches Wörterverzeichnis.

IV.

Verzeichnis

der besprochenen Stellen des N. T.

V.

Biblisch-theologisches Sachregister.

Nachträge und Berichtigungen.

1. **Zu ἀκουλουθέω, S. 109.** Diog. Laert. 1, 20: *αἵρεσιν λέγομεν τὴν λόγῳ τινὶ ... ἀκολουθοῦσαν.*

2. **Zu ἁμαρτωλός, S. 151.** Das Wort findet sich nicht bloß an den beiden angeführten Stellen, sondern so oft in den Inschriften, daß es als ein wenigstens in Syrien durchaus gebräuchliches zur Bezeichnung des Sünders im religiösen Sinne bezeichnet werden muß. Zu Telmessos in Syrien stiftet um 240 v. Chr. die Stadt für den Statthalter ein Opfer, welches derselbe darzubringen hat und an dem alle Bürger teilnehmen sollen, *ἐὰν [δὲ] μὴ συντέλῃ ὁ ἄρχων καὶ οἱ πολῖται τὴν θυσίαν κατ' ἐνιαυτόν, ἁμαρτωλοὶ ἔστωσαν [θεῶ]ν πάντων καὶ ἀποτινέτω ὁ ἄρχων ... δραχμὰς χιλίας,* cf. Bull. de corr. Hell. XIV, 162. Michel 547, 31. Der gleiche Sprachgebrauch kehrt in Syrien auf Sarkophagen wieder. Dem, der den Sarkophag öffnet oder widerrechtlich benutzt, wird gedroht: *ἔστω θεοῖς καταχθονίοις ἁμαρτωλός,* Inschrift von Istlada bei Myra, vgl. Benndorf, Reisen in Syrien und Karien, Nr. 7, I, 30. Ebendaselbst Nr. 58, II, 36: *ἁμαρτωλὸς ἔστω θεῶν πάντων.* Anderes s. 16, II, 9; 18, II, 9; 34, II, 27; 85, II, 17; 92, II, 51; 106, II, 56; 115, II, 59.

3. **Zu ἀρετή, S. 175.** Der Übersetzung von תְּהִלָּה durch *ἀρεταί* Jes. 42, 8, 12; 43, 21; 63, 7 geht ein in den Inschriften vertretener Sprachgebrauch vorauf und zur Seite, welcher ebenso wie diese Übersetzung bedingt ist durch die grundlegende Bedeutung von *ἀρετή*. Dittenberger in dem Corpus inscriptionum Graecarum vol. 2, nr. 784 teilt die Inschrift einer Stele aus der Mitte des 4. Jahrh. v. Chr. mit: *Ἀθηνάαι Μένεια ἀνέθηκεν ὄψιν ἰδοῦσα ἀρετὴν τῆς θεοῦ,* sowie die Inschrift einer Votivtafel aus Lebena bei Gortyna auf Creta, in der eine Frau dem Asklepios dankt, der ihr das Mittel zur Heilung eines kranken Fingers gegeben: *[ἰδοῦσαν] δέ με πλείονας ἀρετὰ[ς τοῦ θεοῦ καθ' ὕπν]ον [ἀν]αγράφειν ὁ θεὸ[ς ἐκέλευσε τὰς ὄψ]εις.* In einer anderen nr. 807 mitgeteilten römischen Inschrift, etwa aus der Zeit nach 138 n. Chr. giebt Asklepios einem Blinden Anweisung *καὶ ὀρθὸν ἀνέβλεψε τοῦ δήμου παρεστῶτος καὶ συγχαιρομένου, ὅτι ζῶσαι ἀρεταὶ ἐγένοντο ἐπὶ τοῦ Σεβαστοῦ ἡμῶν Ἀντωνείνου.* Ferner vgl. Waddington 3, 519. 1764 b. Dazu Sir. 36, 19: *πλῆσον Σιὼν ἀρεταλογίας σου* und Strab. 17, 1, 17 p. 801 und dazu S. Reinach, Bull. de corr. Hell. 9, 257 ff.

4. **Zu διάβολος, S. 201.** Vgl. aus der im Anfange der christlichen Zeitrechnung entstandenen assumtio Mos. 10, 1: et tunc parebit regnum illius (sc. Dei) in omni creatura illius et tunc Zabulus finem habebit et tristitiam (lies tristitia) cum eo adducetur (lies abducetur). Damit vgl. Marc. 3, 26: *ὁ σατανᾶς ... τέλος ἔχει.*

5. **Zu βαπτιστής, S. 211.** Die Bemerkung am Schlusse des Artikels *βαπτισμός* ist, soweit sie *βαπτιστής* betrifft, irrig. Jos. Ant. 18, 5, 1 schreibt: *Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ.* Der Sektenname *ἡμεροβαπτισταί* entspricht genau טובלי יום.

6. **Zu ἀναγεννάω, S. 241.** Josephus hat das Wort schwerlich. An der nach Hudson und Havercamp mitgeteilten Stelle Ant. 4, 2, 1 lesen Bekker und Niese: *ὁ θεὸς*

... *ἐρρύσατο τῶν ἐκ τοῦ στασιάζειν αὐτοῖς ἂν γενομένων δεινῶν εἰ μὴ προενόησε*, „er rettete sie vor dem Elend, welches entstanden wäre, wenn er nicht Fürsorge getroffen hätte“.

7. **Zu *δικαιόω*, S. 331.** Das Verbum findet sich bei Josephus außer an den angeführten Stellen noch Ant. 4, 8, 33: *ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς καταθέσθαι δικαιοῦντος τοῦ νόμου*. 5, 1, 16; 17, 10, 2. Einmal vom Straf- resp. Todesurteil 18, 6, 5: *ὑπὸ τοῦ δικαιωθεῖσι μὲν θανάτου κούφισιν γενέσθαι τῶν ἐνεστηκότων κακῶν*.

Zum philonischen Sprachgebrauch vgl. Quod Deus sit immut. I, 296, 25: *οἱ τὰ γήϊνα παρέρχεσθαι δικαιοῦντες*. De nomin. mutat. I, 581, 27: *δικαιοῖ γὰρ τῶν μὲν φαύλων λέγεσθαι κύριος καὶ δεσπότης, τῶν δ' ἐν προκοπαῖς καὶ βελτιώσεσι θεός, τῶν δ' ἀρίστων καὶ τελειοτάτων ἀμφότερον κύριος ὁμου καὶ θεός*. Ibid. 582, 14: *δικαιοῖ τὸν μὲν φαῦλον ὡς ὑπὸ κυρίου δεσπόζεσθαι, ἵν' εὐλαβούμενος καὶ στένων ἐπικρεμάμενον ἔχῃ τὸν δεσποτικὸν φόβον*. De ebr. I, 364, 23: *τὰ πρεσβύτερα πρότερα καὶ τὰ νεώτερα αὖθις εἰς κοινωνίαν ἄγεσθαι δικαιῶν*. Ibid. 364, 43: *ἀμύητοι τῶν ἐγκυκλίων εἰσάπαν οὐ δικαιώσαντες γενέσθαι*. Ibid. 371, 40: *τὸν ἀπειθῆ καὶ ἐρεθίστην καὶ συμβολὰς εἰσφέροντα τουτέστι συμβάλλοντα καὶ συνάπτοντα ἁμαρτήματα ἁμαρτήμασι ... καταλεύειν ὁ ἱερὸς λόγος δικαιοῖ*. De monarchia 2, II, 223, 3: *ὡς οὔτε πολλαχόθι οὔτ' ἐν ταὐτῷ πολλὰ κατασκευασθήσεται ἱερά, δικαιώσας, ἐπειδὴ εἷς ἐστὶ θεὸς καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον*. Überall hier ist es = justum, aequum censere, nirgend = rechtfertigen.

Zu *δικαίωσις* vgl. noch Jos. Ant. 18, 1, 3: *ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς (sc. τοῖς φαρισαίοις) εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε*, also wie 18, 9, 1 im Sinne von Strafe.

8. **Zu *προσκυνητής*, S. 616.** Das Wort ist doch der vorchristlichen Gräcität nicht völlig fremd gewesen. Waddington 3, 2720a teilt eine Bittschrift von Baitokaika im Gebiet von Apamea in Syrien an Augustus mit, in der mit Rücksicht auf die beim dortigen großen Tempel stattfindenden Festversammlungen gesagt wird, es müsse für alles Nötige gesorgt werden *πᾶσι τοῖς ἀνιοῦσι προσκυνηταῖς*. Also werden die Pilger *προσκυνηταί* genannt wegen des Zieles und Zweckes ihres Weges, aber ohne daß *προσκυνηταί* nun durch Pilger zu übersetzen wäre.

Berichtigungen.

Seite 38,	Zeile 9 v. u.	lies:	nur transf.	Seite 550,	Zeile 21 v. o.	lies:	Christi
„ 197,	Überschrift	„	*παραβάτης*	„ 575,	„ 17 „ „	„	גָּדוֹל
„ 211,	Zeile 10 v. o.	„	s. Nachträge	„ 587,	„ 7 „ „	„	חָבֵר
„ 241,	„ 14 „ „	„	„	„ 588,	„ 22 „ „	„	2 Chron.
„ 286,	„ 24 „ u.	„	שׂיח	„ 631,	„ 17 „ „	„	Phil. 3, 12. 13
„ 328,	„ 23 „ o.	„	Rechtfertigungslehre	„ 669,	„ 3 „ u.	„	אָסַר
„ 429,	Überschrift	„	*Ἔργον*	„ 906,	„ 3 „ „	„	1 Petr. 5, 4
„ 466,	Zeile 1 v. o.	„	*ζεστός*	„ 971,	„ 17 „ o.	„	Col. 2, 16
„ 513,	„ 13 „ u.	„	הֵקִים	„ 974,	„ 6 „ „	„	זכה
„ 518,	„ 9 „ o.	„	רָהָב	„ 1017,	Überschrift	„	*τίκτω*.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

